ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

B. Arhiva
I 8005

TOMUL 21 1974

DIN SUMAR:

DEZBATERE PE TEMA: „PROBLEME ALE AFIRMĂRII ȘI DEZVOLTĂRII ROLULUI CLASEI MUNCITOARE ÎN SOCIALISM".
Participă: Marin Nedelea, Carol Niri, Ion Iuga, Gheorghe Ilie, Virgil Măgureanu, Ștefan Ioniță, Zorina Zdroba, Petre Mihalache, Gheorghe Lupaș, Gheorghe Iovan

PRIORITĂȚI ȘI ORIENTĂRI ACTUALE ÎN POLITICA DEMOGRAFICĂ
Emil Mesaroș

CINCIZECI DE ANI DE LA MOARTEA LUI V.I. LENIN
Petre Bieltz, Dan Mihai Bîrliba

CONTROVERSE ÎN FILOZOFIA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ
Radu Florian

RELATIVISMUL EPISTEMOLOGIC MODERN
Ion Popescu

OMUL CA INDIVIDUALITATE ȘI INDIVIDUALITATEA CA SENS ETIC AL VIEȚII
Niculae Bellu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1557

0 IUL 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE.

În țară, revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior—LIBRI", Căsuță poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 50.61.65

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 8005

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 21 Nr. 1 1974

ULLA 2014 2022

SUMAR

Pag.

- DEZBATERE PE TEMA : Probleme ale afirmării şi dezvoltării rolului clasei muncitoare în socialism. Participă : *Marin Nedelea, Carol Niri, Ion Iuga, Gheorghe Ilie, Virgil Măgureanu, Ştefan Ioniţă, Zorina Zdroba, Petre Mihalache, Gheorghe Lupaş, Gheorghe Iovan.* 7
- C. NICA, Aprecieri privind conceptul de clasă socială în socialism 25
- EMIL MESAROŞ, Priorităţi şi orientări actuale în politica demografică . . . 31
- C. I. GULIAN, Despre baza social-istorică a teoriei culturii 43

DISCUŢII

- RADU FLORIAN, Controverse în filozofia marxistă contemporană (Cu privire la cartea lui L. Althusser : *Răspuns lui J. Lewis*) 57
- ION POPESCU, Relativismul epistemologic modern 73

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- NICULAE BELLU, Omul ca individualitate şi individualitatea ca sens etic al vieţii 85

CINCIZECI DE ANI DE LA MOARTEA LUI V.I. LENIN

- PETRE BIELTZ, DAN MIHAI BÎRLIBA, Logica în perspectiva *Caietelor filozofice* ale lui V. I. Lenin 93

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- H. WALD, Esenţa dialectică a omului în *Existenţa tragică* a lui D.D. Roşca . . 99
- TUDOR CĂTINEANU, Prefigurarea unei teme : „Existenţa este raţională şi iraţională" 105

OPINII DESPRE CĂRŢI

- MIHAI NADIN, Critica teoretică, o critică a ideologiei literare 117

Rev. filoz., **21**, *1*, p. 1—138, Bucureşti, 1974

20613.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Manifestare științifică studențească (*Al. B.*); Comemorarea lui Thomas d'Aquino; Sesiune științifică consacrată lui Al-Biruni (*S.O.*). 125

ÎNVĂȚĂMÎNTUL DE PARTID — CONSULTAȚII

● CĂLINA MARE, Materialismul dialectic și istoric și științele particulare . . . 127

MARGINALII ȘI COMENTARII 135

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 21 **№ 1** **1974**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

- ДИСКУССИЯ ВОКРУГ ТЕМЫ: Проблемы утверждения и усиления роли рабочего класса при социализме. Участники: *Марин Неделя*, *Карол Нири*, *Ион Юга*, *Георге Илие*, *Бирджил Мэгуряну*, *Штефан Ионицэ*, *Зорина Здроба*, *Петре Михалаке*, *Георге Лупаш*, *Георге Иован*. 7
- К. НИКА, К понятию общественного класса при социализме. 25
- ЭМИЛЬ МЕСАРОШ, Современные направления в демографической политики 31
- К.И. ГУЛИАН, О социально-исторических основах теории культуры. . . . 43

ДИСКУССИИ

- РАДУ ФЛОРИАН, Спорные вопросы в современной марксистской философии (Вокруг книги Л. Альтюссера: *Ответ Д. Льюису*) 57
- ИОН ПОПЕСКУ, Современный эпистемологический релятивизм 73

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Человек как индивидуальность и индивидуальность как этический смысл жизни. 85

ПЯТЬДЕСЯТ ЛЕТ СО ДНЯ СМЕРТИ В.И. ЛЕНИНА

ПЕТРЕ БИЛЬЦ, ДАН МИХАЙ БЫРЛИБА, Логика в перспективе *Философских тетрадей* В. И. Ленина. 93

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Г. ВАЛЬД, Диалектическая сущность человека в работе Д.Д. Рошки *Трагическое существование* 99
- ТУДОР КЭТИНЯНУ, Предвосхищение темы: „*Существование рационально и иррационально*" 105

Rev. filoz., **21**, *1*, p. 1–138, Bucureşti, 1974

МНЕНИЕ О КНИГАХ

● МИХАЙ НАДИН, Теоретическая критика — критика литературной идеологии 117

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Студенческое научное мероприятие (*Ал. Б.*); Юбилей Фомы Аквинского; Научная сессия, посвященная Аль-Бируни *(С. О.)* 125

ПАРТИЙНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ — КОНСУЛЬТАЦИИ

● КЭЛИНА МАРЕ, Диалектический и исторический материализм и частные науки 127

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ . . . . . , 135

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 21 N° 1 1974

SOMMAIRE

Page

DÉBATS SUR LE THÈME : Problèmes de l'affirmation et du développement du rôle de la classe ouvrière dans le socialisme. Participent : *Marin Nedelea, Carol Niri, Ion Iuga, Gheorghe Ilie, Virgil Măgureanu, Ştefan Ioniţă, Zorina Zdroba, Petre Mihalache, Gheorghe Lupaş, Gheorghe Iovan* 7

- C. NICA, Considérations au sujet du concept de classe sociale dans le socialisme 25
- EMIL MESAROŞ, Priorités et orientations actuelles dans la politique démographique 31
- C. I. GULIAN, Sur les fondements sociaux-historiques de la théorie de la culture 43

DISCUSSIONS

- RADU FLORIAN, Controverses dans la philosophie marxiste contemporaine (Au sujet du livre de L. Althusser : *Réponse à J. Lewis*) 57
- ION POPESCU, Le relativisme épistémologique moderne 73

NOTES PHILOSOPHIQUES

- NICULAE BELLU, L'homme comme individualité et l'individualité comme sens éthique de la vie 85

CINQUANTE ANS DEPUIS LA MORT DE V. I. LÉNINE

- PETRE BIELTZ, DAN MIHAI BÎRLIBA, La logique dans la perspective des *Cahiers philosophiques* de V. I. Lénine 93

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- H. WALD, L'essence dialectique de l'homme dans *Existenţa tragică* par D.D. Roşca 99
- TUDOR CĂTINEANU, La préfiguration du thème : ,,L'existence est rationnelle et irationnelle'' 105

OPINIONS SUR LES LIVRES

- MIHAI NADIN, La critique théorique, une critique de l'idéologie littéraire . . . 117

Rev. filoz., **21**, *1*, p. 1—138, Bucarest, 1974.

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Une manifestation scientifique des étudiants (*Al. B.*) ; La commémoration de Thomas d'Aquin ; Sessione consacrée à Al-Biruni (*S.O.*) 125

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE. — CONSULTATIONS

● CĂLINA MARE, Le matérialisme dialectique et historique et les sciences particulières 127

NOTES ET COMMENTAIRES 135

DEZBATERE PE TEMA:

PROBLEME ALE AFIRMĂRII ŞI DEZVOLTĂRII ROLULUI CLASEI MUNCITOARE ÎN SOCIALISM

Cabinetul de socialism ştiinţific din cadrul Academiei „Ştefan Gheorghiu" pentru pregătirea cadrelor de conducere a activităţii de partid social-politice, economice şi administraţiei de Stat au organizat dezbateri asupra rolului şi locului clasei muncitoare în etapa actuală, precum şi asupra conceptului de clasă muncitoare în socialism.

Publicăm textul prescurtat al unor intervenţii.

Marin Nedelea: În lumea contemporană clasa muncitoare reprezintă o categorie socială fundamentală, cu un rol hotărîtor în asigurarea progresului economic, politic şi social al popoarelor, al întregii umanităţi. Ea constituie însă o realitate socială foarte diversă în diferite ţări şi părţi ale lumii, în funcţie de orînduirea socială, de stadiul dezvoltării economice, de maturitatea politică şi spirituală a clasei muncitoare însăşi etc. Deosebirile adînci care delimitează cele două sisteme sociale, diferenţele evidente în nivelul de dezvoltare economico-socială, în obiectivele şi tradiţiile vieţii naţionale îşi pun amprenta asupra structurii, fizionomiei, ritmului de dezvoltare şi rolului social-politic al clasei muncitoare în diferite ţări.

Noţiunea de clasă muncitoare internaţională sau clasă muncitoare contemporană nu poate face abstracţie, în conţinutul ei, de această realitate obiectivă neuniformă, diversificată, de caracterul, sarcinile şi problemele specifice clasei muncitoare din fiecare ţară, ştiut fiind că nu există o clasă muncitoare deasupra naţiunilor, ci în cadrul fiecărei naţiuni. Pe de altă parte, tocmai această diversitate de situaţii concrete impune atenţiei cercetătorilor problema trăsăturilor, determinărilor şi caracteristicilor sociale comune clasei muncitoare de pretutindeni. Există asemenea trăsături şi determinări comune? În ce constau şi care este ponderea şi rolul lor în definirea fizionomiei sociale a clasei muncitoare, a rolului ei social?

În literatura marxistă nu s-a acordat, după opinia mea, atenţia cuvenită acestui aspect al problemei. Preocuparea firească pentru evidenţierea mutaţiilor intervenite în natura şi structura clasei muncitoare în

Rev. filoz., 21, 1, p. 7–24. Bucureşti, 1974

condițiile socialismului, pentru combaterea tezelor apologetice burgheze privind resorbirea socială sau integrarea clasei muncitoare din țările capitaliste dezvoltate nu justifică ignorarea altor aspecte ale problemei, între care și cele supuse aici dezbaterii.

Admitem în mod curent că clasa muncitoare — în capitalism, în socialism, în țările recent eliberate — reprezintă o categorie socială specifică, deosebită de alte grupuri sociale. *Dar criteriile economico-sociale fundamentale de definire a claselor* — raportul față de mijloacele de producție, locul în organizarea socială a muncii, formele și mărimea veniturilor în raport cu restul societății — *indică, în primul rînd, deosebirile fundamenale dintre condiția și natura clasei muncitoare în cele două orînduiri sociale existente azi în lume.*

Carol Niri : Într-adevăr, problema criteriilor cu ajutorul cărora putem defini conceptul de „clasă socială" ocupă un loc important în literatura politică contemporană. Atît în țările socialiste, cît și în cele capitaliste au apărut în ultimii ani numeroase studii și lucrări monografice axate pe tematica structurii sociale și în care sînt exprimate idei și opinii de o foarte mare diversitate.

Marin Nedelea : De acord cu această remarcă. Aș dori să mai spun că dacă ne referim la alte criterii, cum este, de pildă, criteriul *conștiinței de clasă* (desigur, nefundamental și ținînd de latura subiectivă a fenomenului), el nu poate fi decît *comun, în esența sa, pentru clasa muncitoare de pretutindeni.* Or, *de conștiința clasei muncitoare depinde în mare măsură* (și, sub anumite aspecte, în mod hotărîtor) *manifestarea rolului ei social.* Organizarea, modul specific de acțiune socială (strîns legate atît de latura materială, cît și de cea spirituală a existenței sociale a unei clase), sînt, în ceea ce au ele fundamental, comune clasei muncitoare de pretutindeni, condițiile deosebite de existență modificînd, desigur, aceste aspecte într-o măsură mai mare sau mai mică.

Ion Iuga : În socialism clasa muncitoare este proprietară a mijloacelor de producție și totodată, forță socială conducătoare în societate.Eu cred că aceste condiții deosebite de existență modifică aspectele despre care s-a vorbit aici, nu doar într-o anumită măsură, ci *în mod esențial.*

Marin Nedelea : Elemente *comune* pentru clasa muncitoare privită la scară mondială se întîlnesc însă nu numai în domeniile semnalate mai sus. O însemnătate mult mai mare, hotărîtoare chiar, are *modalitatea specifică în care se realizează participarea ei la producția socială, comună clasei muncitoare, indiferent de contextul social în care are loc.* Indiferent de ponderea lor numerică, muncitorii industriali formează pretutindeni nucleul principal al clasei muncitoare. Întrucît în industrie se realizează în mod nemijlocit reproducerea, înnoirea, diversificarea și perfecționarea mijloacelor de producție moderne pentru întreaga economie națională și pentru nevoile celorlalte sfere ale activității umane, de activitatea clasei muncitoare, a nucleului ei industrial este legată principala condiție a progresului economic al tuturor popoarelor.

Sfera de cuprindere a clasei muncitoare nu se reduce însă la muncitorii industriali. Mai mult, sub influența extinderii mijloacelor tehnice în celelalte ramuri ale economiei și în diferite alte sfere ale activității umane (am în vedere procesul de industrializare a unor activități agricole, zootehnice ș.a., dezvoltarea sferei serviciilor etc.) apar sau se dezvoltă noi contingente ale clasei muncitoare, fie prin transformarea specificului unor activități mai vechi, fie prin apariția unor noi genuri de activitate productivă sau neproductivă. Procese specifice de extindere a limitelor clasei muncitoare sînt legate de *modificarea caracterului muncii sub influența revoluției tehnico-științifice*. Creșterea nivelului tehnic al unor categorii tot mai largi de muncitori, impusă de mecanizarea complexă și de automatizarea unor procese de producție, ca și modificările intervenite în funcțiile tehnicienilor și ale unor categorii de ingineri care preiau direct deservirea unor mașini și utilaje complexe, determină atît *modificarea structurii interne a clasei muncitoare*, cît și *lărgirea limitelor ei de cuprindere* — fenomene curente pe plan mondial general.

Tendința de creștere numerică și de extindere a limitelor sociale ale clasei muncitoare, de creștere a nivelului tehnic și de pregătire generală, ca *trăsătură comună a dezvoltării clasei muncitoare contemporane*, constituie, de asemenea, un element important care atestă și implică creșterea ponderii și rolului ei în lumea de azi.

Desigur, această tendință generală se realizează în modalități și cu consecințe diferite, în funcție de contradicțiile și legitățile specifice de dezvoltare ale diverselor organisme sociale.

Procese dialectice specifice caracterizează, de asemenea, modalitățile și gradul de manifestare în diferite țări a unei *alte trăsături comune* dezvoltării clasei muncitoare în condițiile contemporane — *creșterea gradului ei de conștiință și de organizare, a rolului ei politic și spiritual în viața popoarelor*, a înrîuririi exercitate asupra altor clase și grupuri sociale, ca și asupra destinelor națiunii.

Clasa muncitoare exercită un rol decisiv în ultimă analiză, în promovarea progresului social prin acțiunea sa pe toate planurile existenței și activității sociale (economic, politic, spiritual). Experiența istorică și realitatea contemporană arată însă că, *mai ales pentru lumea nesocialistă, nu există, de regulă, o intensitate constantă a acțiunii ei în toate aceste domenii*. În multe țări capitaliste dezvoltate, contribuția clasei muncitoare la progresul economic al națiunii se află în evidentă discordanță cu rolul ei politic sau spiritual. Deși pe alt plan calitativ, unele deosebiri de intensitate în manifestarea rolului social al clasei muncitoare în diverse domenii se pot întîlni, în diferite etape, și în țările socialiste. În desfășurarea luptei economice, politice și ideologice a clasei muncitoare din țările nesocialiste intervin perioade de avînt, care alternează cu perioade de relativă acalmie sau chiar de regres relativ.

Dialectica complexă a dezvoltării și maturizării luptei clasei muncitoare se împletește cu agravarea ori atenuarea nesimultană a contradicțiilor capitaliste într-o țară sau alta, aflîndu-se într-un raport variabil cu manifestările de nemulțumire, protest sau luptă ale altor categorii sociale. Intelectualitatea, tineretul, țărănimea, problemele școlii, ale mediului ambiant, ale politicii externe etc. ocupă, în unele țări și în anumite momente, avanscena luptelor sociale, politice sau spirituale, un loc primordial în

preocupările opiniei publice progresiste. Prezența pe planuri mai avansate a unor preocupări, probleme sau grupuri sociale nemuncitorești în țările lumii a treia reflectă, de asemenea, etapele specifice ale dezvoltării social-politice și economice a acestor țări.

În acest angrenaj complex și schimbător, adesea contradictoriu, se desfășoară mersul real al dezvoltării social-politice contemporane. El implică o viziune dinamică, de largă perspectivă în analiza rolului clasei muncitoare, debarasată de șabloane care confundă perspectiva istorică cu momentul istoric concret, tendința generală cu meandrele dezvoltării sociale, opusă analizelor marginale, grăbite să vadă într-o conjunctură vremelnică o perspectivă stabilă de viitor, într-o mișcare reală derivată direcția și făgașul fundamental al progresului social.

Bogăția reală a procesului social, multitudinea forțelor, sociale, a coliziunilor concrete care impulsionează ori facilitează înaintarea pe calea progresului social relevă cu deosebită pregnanță necesitatea conjugării acțiunii clasei muncitoare cu toate forțele sociale progresiste, democratice, necesitatea includerii în programul ei de luptă a tuturor acelor probleme de a căror soluționare depinde mersul înainte al societății. Acolo unde clasa muncitoare, mișcarea muncitorească, partidele ei politice reușesc să acționeze în acest fel, capacitatea de luptă, de inovație socială, politică, spirituală a diverselor mișcări și lupte, ale altor grupuri sau forțe progresiste capătă o mai mare consistență și rezonanță în opinia publică.

Sublinierea acestui adevăr confirmat de experiență și care constituie un principiu strategic verificat în gîndirea și practica partidelor comuniste nu are, desigur, nimic comun cu ignorarea sau negarea importanței de sine stătătoare pe care o au pentru progresul oricărei țări, acțiunea și lupta acestor forțe, grupuri sau mișcări, care se opun rînduielilor capitaliste.

Afirmarea clasei muncitoare în fruntea națiunii, unirea într-un singur șuvoi a tuturor forțelor creatoare ale poporului, stimularea manifestării plenare a rolului social al tuturor categoriilor sociale reprezintă, în condițiile capitalismului, o tendință a dezvoltării, iar în condițiile socialismului o posibilitate și o realitate tot mai pregnantă. Ea constituie manifestarea unei legități a înfăptuirii misiunii istorice a clasei muncitoare — alianța și unitatea cu toți oamenii muncii, cu toate forțele progresului social.

Varietatea condițiilor în care acționează clasa muncitoare în diferite țări își pune amprenta asupra modalităților înfăptuirii rolului ei social. În societatea socialistă, manifestarea ei ca forță determinantă a progresului social se ridică pe un plan superior, exprimîndu-se în primul rînd, în rolul conducător al clasei muncitoare în societate și în stat.

În literatura marxistă consacrată definirii rolului conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă, deși este evidentă prezența unui fond comun de principii și argumente, nu există un punct de vedere unitar, unanim acceptat, asupra tuturor criteriilor de definire a acestui rol, ca și asupra ordinii lor de importanță. Aceasta este, pe de o parte, o reflectare a varietății condițiilor și experiențelor concrete din fiecare țară, și care vor continua și în viitor să constituie o realitate obiectivă. În acest sens, nu există și nu va exista o experiență absolut identică, și nici modalități comune sub toate aspectele de exercitare a rolului clasei muncitoare în diferitele țări socialiste. Pe plan teoretic, încercarea de a uniformiza, de a prezenta o sumă de principii sau forme drept general valabile, indiferent

de condiții, ar fi, ca orice încercare de acest gen, în orice alt domeniu, neștiințifică și dăunătoare.

Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă este un fenomen social nou pe scara istoriei mondiale. Clasele care în orînduirile anterioare și-au asumat conducerea societății și a statului nu-și întemeiau această prerogativă pe consensul liber consimțit și exprimat al întregii societăți, iar pentru exercitarea ei recurgeau, în ultimă analiză, la diferite forme de constrîngere.

În condițiile socialismului, în țara noastră, ceea ce caracterizează *rolul conducător* al clasei muncitoare este *consensul național general, alianța și unitatea clasei muncitoare cu toate celelalte categorii sociale, înrîurirea hotărîtoare pe care o exercită clasa muncitoare prin politica și concepția ei despre lume și viață, idealul social unitar care unește pe toți oamenii muncii.* Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă este o realitate social-politică, o trăsătură fundamentală a orînduirii noastre și are puternice fundamente de ordin istoric, economic, social, spiritual. Rolul jucat de clasa noastră muncitoare în lupta revoluționară a poporului, în înfăptuirea revoluției populare, în edificarea orînduirii socialiste, justețea politicii partidului care a dat expresie cerințelor obiective ale dezvoltării României, intereselor clasei muncitoare, au consacrat această clasă ca forță socială conducătoare a poporului, avangardă a progresului social al țării. Aportul ei hotărîtor la ridicarea economică a țării situează detașamentele principale ale clasei muncitoare în fruntea forțelor creatoare ale națiunii prin contribuția lor la modernizarea întregii vieți sociale, la creșterea venitului național și a bunăstării întregului popor. Creșterea numerică rapidă și continuă a clasei muncitoare, repartiția ei pe întregul teritoriu național, cuprinderea, în perspectivă, în rîndurile sale a celei mai mari părți a națiunii reprezintă un solid fundament social al rolului ei în societatea românească contemporană și viitoare. În sfîrșit, patrimoniul spiritual al clasei muncitoare, concepția ei despre lume — materialismul dialectic și istoric — reprezintă baza ideologică-spirituală a remodelării conștiinței sociale a întregii societăți, un puternic factor de integrare și omogenizare socială.

Fundamentele rolului social al clasei muncitoare în societate, nu-i asigură însă în mod automat un rol conducător. Acest fenomen social-politic specific societății socialiste se realizează și se adîncește prin întreaga activitate politică, socială, ideologică a partidului, a clasei muncitoare, a reprezentanților celorlalți oameni ai muncii, a statului nostru socialist.

Rolul conducător al clasei muncitoare în societate și în stat își găsește expresia cea mai adîncă și mai complexă, în primul rînd în politica partidului și a statului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și, în perspectivă, a societății comuniste, de promovare a eticii și echității socialiste — obiective ce traduc în viață misiunea istorică a clasei muncitoare, precum și promovarea statornică a participării clasei muncitoare la conducerea statului, a economiei și a întregii vieți sociale. Prin dezvoltarea și perfecționarea continuă a democrației, pe toate planurile, se asigură cadrul instituțional al exercitării reale de către clasa muncitoare și ceilalți oameni ai muncii, a rolului lor hotărîtor în conducerea societății și a statului.

Rolul conducător al clasei muncitoare implică, în același timp, un raport social și politic, o relație specifică de clasă între clasa muncitoare și

celelalte clase şi categorii sociale — ţărănimea, intelectualitatea, alţi oameni ai muncii. El îmbracă forma alianţei şi unităţii social-politice, întemeiată pe comunitatea intereselor fundamentale ale tuturor oamenilor muncii. Aceasta presupune relaţii bazate pe egalitate, colaborare, echitate socialistă, asigurate prin întreaga structură economică şi instituţională a societăţii, prin activitatea politico-educativă a partidului.

În sfîrşit, un alt element fundamental care dă expresie rolului conducător al clasei muncitoare este unitatea spirituală a societăţii, conştiinţa socialistă unică a întregului popor, care se dezvoltă şi se adînceşte pe baza concepţiei despre lume a clasei muncitoare, a gîndirii ştiinţifice înaintate, prin asimilarea organică a moştenirii ideologice şi culturale înaintate a trecutului, prin dezvoltarea concepţiilor înaintate despre viaţă şi a trăsăturilor de comportament care au ilustrat bogatul orizont sufletesc al poporului nostru.

Gheorghe Ilie : Ştiu că s-a pus mai demult în discuţie necesitatea elaborării unui concept al clasei muncitoare în socialism. Mai este actuală tema aceasta, sau există de-acum un consens asupra necesităţii unui concept aparte de clasă muncitoare în socialism? La o dezbatere anterioară au fost păreri controversate în jurul problemei dacă este bine sau nu să considerăm pentru socialism un concept aparte de clasă muncitoare.

Ion Iuga : Tema supusă dezbaterii este mult discutată în literatura de specialitate, în simpozioane, reuniuni ştiinţifice ş.a. În general, opiniile exprimate converg spre concluzia că o definiţie a conceptului de clasă muncitoare în socialism este destul de greu de realizat. De aceea, n-am să încerc să dau o definiţie propriu-zisă conceptului, ci din unele constatări şi observaţii pe care le voi face sper să rezulte şi cîteva din trăsăturile caracteristice proprii clasei muncitoare în socialism.

Carol Niri : În cercetările privind dinamica structurii sociale în condiţiile socialismului se constată o concentrare a atenţiei spre evidenţierea noilor fenomene care au implicaţii asupra conceptului de clasă socială. În actuala etapă de dezvoltare a ţării noastre, evoluţia structurii sociale are loc în direcţia desfăşurării unui proces continuu de omogenizare socială, în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, realizîndu-se o apropiere treptată între clasele şi păturile sociale, dispariţia deosebirilor esenţiale între ele, *conturarea unei noi categorii sociale, integratoare*, pe care o putem denumi „*oameni ai muncii*". În acest context, aş formula, pornind de la cele dezbătute, aici, două întrebări : 1) Sub raport metodologic, care ar fi direcţiile principale în care ar trebui să ne concentrăm atenţia în analiza dinamicii structurii noastre sociale, în definirea criteriilor cu care să operăm? ; 2) Care sînt valenţele sub care se afirmă în prezent şi în perspectivă rolul conducător al clasei muncitoare în socialism, aceasta mai ales în accepţiunea evoluţiei structurii sociale spre o categorie unică de „oameni ai muncii"?

Ion Iuga : După opinia mea, conţinutul conceptului de clasă muncitoare în socialism nu poate fi rupt de problema mare a structurii sociale. Din acest punct de vedere este de relevat, înainte de toate, că teoria co-

munismului ştiinţific are un mare merit pentru felul în care a elaborat şi dezvoltat conceptul de clasă, pentru felul în care, folosindu-l, a analizat structura socială a unei societăţi date, respectiv, societatea capitalistă. Utilizăm, după cum se ştie, definiţia leninistă a claselor sociale, definiţie care reprezintă o sinteză a elementelor folosite de Marx în analizele întreprinse. Dar acest concept de clasă socială, a fost elaborat pe baza cercetării unei societăţi antagonice, societate în care existau şi se menţin deosebiri radicale între diferitele grupuri ale populaţiei din punctul de vedere al proprietăţii, al funcţiei pe care un anumit grup o are în sistemul social şi în procesul de producţie, al mărimii şi formei repartiţiei care are loc în societate. *La aceste elemente se referă, în primul rînd, conceptul leninist de clasă socială şi el şi-a confirmat valoarea pentru societăţile împărţite în clase.* Dar trebuie relevat faptul că evoluţia societăţii contemporane, înainte de toate apariţia socialismului pe arena mondială, ridică aspecte noi, deosebit de complexe şi impune cerinţe noi faţă de definiţia clasică, în încercarea de *definire a conceptului de clasă muncitoare în socialism.* Se ivesc dificultăţi cînd se încearcă încadrarea anumitor grupuri sociale în conceptul general de clasă socială. Dacă ne gîndim, bunăoară, la societatea românească contemporană şi dacă analizăm în general realitatea şi din alte ţări socialiste, constatăm că unele din elementele esenţiale ale conceptului de clasă socială nu mai au aceeaşi valoare cognitivă ; realitatea socială s-a schimbat şi unele deosebiri esenţiale existente în trecut între diferitele grupuri ale populaţiei nu mai există astăzi sau aproape nu mai există. De pildă, criteriul de proprietate asupra mijloacelor de producţie, criteriu esenţial pentru definirea conceptului de clasă, inclusiv de clasă muncitoare, în situaţia concretă actuală a ţării noastre, nu mai departajează atît de net grupurile sociale între ele, ci — după părerea mea — mai curînd le uneşte, le apropie. Evident, între cele două forme de proprietate socialistă existente la noi — proprietatea de stat şi cea cooperatistă — sînt deosebiri, dar ele au cu totul altă pondere şi alte consecinţe decît deosebirile din societatea capitalistă, dintre proprietarii mijloacelor de producţie şi cei care posedă numai forţa lor de muncă.

Virgil Măgureanu : Este neîndoios că în societatea noastră socialistă asistăm la un proces în care clasele, din punctul de vedere al proprietăţii, se apropie şi nu se diferenţiază. Suscită, în schimb, numeroase discuţii problema *gestionării proprietăţii.* Ce raport există, care este dinamica proprietăţii şi gestiunii, cum şi în ce proporţie muncitorii participă realmente la gospodărirea proprietăţii lor, *ce valoare are acest criteriu în definirea conceptului de clasă muncitoare în socialism* ? Mai există şi un alt aspect. În procesul de omogenizare a structurii sociale consemnăm, la nivel sociologic, o anumită fluiditate, *posibilitatea trecerii de la o categorie socială la alta.* Dar noi tindem, în acelaşi timp, către accentuarea ponderii clasei muncitoare în societate. Cred că aceste fenomene merită studiate şi aşteaptă răspunsuri ştiinţific fundamentate.

Ion Iuga : Pentru a surprinde conţinutul conceptului de clasă muncitoare, schimbările survenite în situaţia, poziţia şi strutura internă a acestei clase în condiţiile socialismului, pentru a releva tendinţele care se prefigurează, trebuie să precizăm, înainte de toate, că *ea este proprietatara mijloa-*

celor de producție în noua orînduire, că *este clasa conducătoare în stat și organizatoarea producției*. De asemenea, de importanță deosebită mi se pare angajarea unor analize vizînd microstructura acestei clase, componența ei internă, precum și raporturile dintre diferitele grupuri care alcătuiesc clasa muncitoare, relația dintre clasa muncitoare și păturile sociale existente în societatea socialistă, situația și funcția de clasă diriguitoare în socialism, statutul și funcțiile ei în noua orînduire — mă refer la funcții economice, politice, sociale, funcții în organizarea muncii și răspîndirea culturii, în răspîndirea concepției marxist-leniniste ș.a.m.d. — statut și funcții care evoluează. Mi se pare că tocmai acestea ne-ar oferi cîteva din criteriile fundamentale care ar trebui luate în considerație atunci cînd încercăm să definim conținutul conceptului de clasă muncitoare în socialism.

Voi încerca să dezvălui unele procese și fenomene legate de această nouă situație a clasei muncitoare, în cadrul societății socialiste.

În primul rînd, ea este acum *clasă conducătoare în societate*. Clasicii comunismului științific au scos în evidență faptul că exercitarea acestui rol în condițiile societății socialiste de către clasa muncitoare este necesară nu numai în etapele inițiale ale luptei pentru eliberarea muncii, ci și de-a lungul întregului drum revoluționar, de la luptele pentru răsturnarea puterii exploatatoare pînă la lichidarea definitivă a claselor ca entități umane. Atît timp cît se desfășoară acest proces revoluționar și deci se ridică problema dirijării lui, numai clasa muncitoare și partidul ei pot avea în cadrul lui un rol de conducător, un rol de avangardă. Aceasta în virtutea unor factori obiectivi și subiectivi care nu numai că determină legic rolul social conducător al clasei muncitoare, dar îl și intensifică în condițiile noii orînduiri, dinamizează și amplifică activitatea revoluționară a muncitorilor.

În al doilea rînd, clasa muncitoare *ocupă locul central în sistemul producției materiale*, este forța productivă de bază a noii orînduiri, este legată de sectorul hotărîtor, cel mai dinamic al oricărei economii și anume de industrie, de a cărei dezvoltare depinde progresul întregii societăți.

În al treilea rînd, clasa muncitoare *este clasa cea mai concentrată*, cu o *înaltă capacitate de organizare*, purtătoare a ideologiei marxist-leniniste, luptătoarea cea mai hotărîtă pentru transformarea radicală a societății.

În al patrulea rînd, fiind purtătoare a tot ceea ce este înaintat, asimilînd tot ceea ce este nou, valoros în creația umană, clasa muncitoare este prin excelență *clasa transformării revoluționare a societății*, a dezvoltării ei dinamice, a progresului ei necontenit, a noului în general.

În al cincilea rînd, înalta conștiință a clasei muncitoare, trăsăturile ce-i definesc profilul, capacitatea de organizare, spiritul activ, priceperea de a conduce complexul proces de edificare a noii orînduiri, hotărîrea de a activa fără rezerve pentru progresul societății, puterea de sacrificiu, nobilul sentiment al solidarității și întrajutorării, precum și atașamentul ferm față de cauza socialismului, a revoluției — exprimă însăși *conștiința de sine a națiunii*.

Construirea socialismului pe o treime a globului pămîntesc demonstrează practic faptul că cucerirea puterii politice nu a însemnat pur și simplu o încercare pe care clasa muncitoare a trecut-o cu succes, ci însăși dezvoltarea noii orînduiri i-a pus în față cerințe și exigențe noi ca forță conducătoare a societății. *Acesta este un element fundamental care definește*

rolul și funcțiile clasei muncitoare în societatea socialistă. Rolul conducător al clasei muncitoare continuă să crească cu necesitate, răspunzînd unei cerințe obiective a progresului noii orînduiri. Aceasta nu înseamnă nicidecum diminuarea rolului vreunei clase sau pături sociale existente în noua orînduire. Clasa muncitoare și partidul comunist conduc toate celelalte clase și categorii sociale, ridicîndu-le la nivelul lor de cunoaștere și înțelegere a legilor obiective ale dezvoltării sociale, a proceselor și fenomenelor sociale, a revoluției și construcției socialismului. Unindu-i pe toți aliații în opera comună de edificare a noii orînduiri, clasa muncitoare aflată la putere acționează pentru apropierea lor de forța socială diriguitoare în societate. Odată cu victoria relațiilor de producție socialiste pe baza proprietății obștești, această alianță, îndeosebi alianța muncitorească-țărănească, constituie temelia noii orînduiri.

Procesul înfăptuirii revoluției și construcției socialiste pune în evidență un fapt cu valabilitate generală și anume că dintre toate forțele sociale din țările care făuresc noua orînduire, *clasa muncitoare este forța cea mai bine pregătită pentru construirea socialismului.* Ocupînd locul principal în sistemul producției materiale, fiind forța productivă a noii orînduiri, prin poziția ei de cea mai înaintată clasă a societății, de forță socială conducătoare, clasa muncitoare este profund interesată în progresul tehnic, în perfecționarea relațiilor de producție socialiste, ea este proprietara mijloacelor de producție. *Modul de producție socialist și întreg sistemul de organizare social-politică a noii orînduiri permit clasei muncitoare să exercite influență hotărîtoare asupra dezvoltării forțelor și relațiilor socialiste de producție, asupra tuturor compartimentelor vieții sociale.* În aceasta constă una din trăsăturile definitorii ale situației sociale, economice și politice a clasei muncitoare în societatea socialistă și își pune amprenta asupra definirii acestui concept în condițiile noii orînduiri. Evident, și în condițiile societății burgheze clasa muncitoare creează bunurile materiale, dar mijloacele de producție se află în mîinile capitaliștilor, ei conduc producția, ei determină sarcinile și scopurile ei, căile de dezvoltare economică și politică. În contrast cu această situație, în socialism interesele fundamentale ale clasei muncitoare coincid cu interesele fundamentale ale tuturor păturilor de oameni ai muncii, dezvoltarea forțelor de producție fiind îndreptată spre satisfacerea nevoilor tuturor categoriilor sociale. În acest fel, *rolul clasei muncitoare în socialism este determinat și condiționat, înainte de toate, de trăsăturile definitorii ale noului mod de producție, de caracterul socialist al proprietății, de structura relațiilor economice și politice existente în noua orînduire.* De aceea, din acest punct de vedere, *întărirea rolului de frunte jucat de clasa muncitoare constituie o legitate obiectivă a dezvoltării societății socialiste.* Atrag atenția însă asupra faptului că această legitate obiectivă nu se realizează în mod automat, stihinic; condiția esențială a realizării ei mi se pare a fi exercitarea rolului de forță politică conducătoare a partidului, ca expresie a intereselor clasei muncitoare, a popoarelor din fiecare țară unde se construiește noua orînduire.

În socialism, clasa muncitoare exercită o influență pozitivă asupra tuturor sferelor sociale, atît direct cît și mai ales prin activitatea multilaterală a partidului comunist, ca avangardă a clasei muncitoare. Creșterea continuă a rolului conducător al partidului în aceste condiții înseamnă, implicit, intensificarea rolului conducător al clasei muncitoare în societate.

În procesul edificării noii orînduiri apare și se dezvoltă *o nouă conștiință socială*, conștiința socialistă, o nouă cultură, cultura socialistă, a cărei bază ideologică este comunismul științific. Expresie științifică a intereselor fundamentale ale clasei muncitoare în condițiile socialismului, *marxism-leninismul devine ideologie dominantă și este asimilată de masele populare*, de toate categoriile sociale existente în noua orînduire. În asemenea condiții, *procesul creșterii rolului conducător al clasei muncitoare are loc pe fondul asimilării masive a comunismului științific de către toți oamenii muncii*, la temelia relațiilor dintre toate clasele și grupurile sociale aflîndu-se interesul social în înfăptuirea noii orînduiri.

Ștefan Ioniță : Sînt de acord cu opiniile exprimate. Dar consider că în cursul discuției noastre nu s-a insistat suficient tocmai asupra modalităților și formelor în care se exercită rolul conducător al clasei muncitoare în societate.

Ion Iuga : Deținînd puterea politicii în stat, *rolul social conducător al clasei muncitoare în societatea noastră se realizează și se afirmă, în primul rînd, prin conducerea întregii societăți de către Partidul Comunist Român — ca forță conducătoare în societate — și prin intermediul organelor statului, care sînt organe ale puterii clasei muncitoare, organe ale puterii poporului nostru.* În compoziția socială a partidului și în componența organelor de conducere la cele mai diferite niveluri, în componența Marii Adunări Naționale, a consiliilor populare și a celorlalte organe ale puterii de stat se oglindește caracterul muncitoresc al partidului, al puterii centrale și locale, rolul primordial al militanților ridicați din rîndurile clasei muncitoare, care acționează în colaborare cu reprezentanții tuturor păturilor și claselor sociale existente în societate.

În acest context aș vrea să precizez că *atunci cînd definim conceptul de clasă muncitoare în societatea socialistă nu putem face abstracție de raportul dintre această clasă și celelalte clase existente în societate.* Schimbările radicale care au avut loc în rîndurile clasei muncitoare, sub impulsul conducerii treburilor politice de către oamenii muncii și a noilor relații de proprietate, procesele dinamice care se petrec în societatea socialistă ridică în fața cercetătorilor o serie de probleme și aspecte teoretice noi privind : a) raporturile dintre clasa muncitoare și celelalte clase și categorii sociale în condițiile deținerii puterii politice ; b) sfera de cuprindere a clasei muncitoare în condițiile socialismului ; c) corelația dintre diversificarea structurii sociale și interesele fundamentale care definesc această clasă în condițiile noii orînduiri.

În unele cazuri, încercările de studiere a acestor fenomene au tendința de a opera cu concepte din trecutul istoric, ceea ce poate duce la subaprecierea momentelor calitativ noi. Din unele studii rezultă o insuficientă sesizare a întrepătrunderii pe mai multe planuri a intereselor și chiar a trăsăturilor clasei muncitoare cu cele ale celorlalți oameni ai muncii, ceea ce constituie — după părerea mea și a altor cercetători care se ocupă de acest aspect al structurii sociale — *direcția obiectivă fundamentală a evoluției sociale.* În societatea socialistă nu există clase subordonate, ci *clase sociale cu maximum de interferență între ele.* Ceea ce caracterizează societatea noastră și ceea ce-i conferă, între altele, viabilitate este natura

nouă, funcţia calitativ deosebită a diferitelor clase şi pături sociale şi esenţa superioară a relaţiilor dintre ele. Clasa muncitoare devine în socialism, dintr-o clasă asuprită în condiţiile capitalismului, o clasă dominantă, forţa socială principală a conducerii politice a societăţii. Acesta constituie unul din criteriile fundamentale pentru a defini şi aprecia rolul şi locul ei în societatea socialistă. Dintr-o clasă lipsită de orice proprietate, clasa muncitoare devine unul dintre proprietarii colectivi sociali asupra mijloacelor de producţie. Dar proprietatea clasei muncitoare nu mai este aceea a unui grup minoritar, ci ea apare ca proprietatea întregii societăţi, ceea ce înseamnă că ea oferă dreptul de posesiune şi altor categorii de oameni ai muncii. Este primul caz în istorie cînd o clasă nu foloseşte proprietatea asupra mijloacelor de producţie pentru a exploata celelalte pături şi clase sociale, ci pentru a asigura dezvoltarea societăţii, pentru a crea un climat de colaborare între toate forţele sociale ale noii orînduiri. În acest context, este important să subliniem că în procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste şi celelalte clase şi pături sociale îşi schimbă natura, funcţia şi modul de a concepe relaţiile dintre ele. *Privind în perspectivă înţeleg prin clasa muncitoare oameni ai muncii de tip nou. În această nouă clasă se vor uni toate celelalte categorii sociale.*

Zorina Zdroba : Evident, intervenţia tovarăşului Ion Iuga ne-a oferit puncte de reper pentru înţelegerea specificului clasei muncitoare în socialism. Dar problema este extrem de complexă şi acest lucru se explică prin mai multe cauze. Unele ţin de dificultăţile procesului de investigare a vieţii sociale, de faptul că realitatea social-economică şi politică este în continuă dezvoltare. Dar, totodată, ne izbim şi de dificultatea de a regîndi nişte lucruri cunoscute (este o exigenţă care ni se impune şi în legătură cu definiţia leninistă a claselor). Există mai multe modalităţi de abordare a rolului şi dezvoltării clasei muncitoare. Cel mai răspîndit la ora actuală este punctul de vedere *sociologic*, care întreprinde o caracterizare a clasei muncitoare din perspectiva locului şi a poziţiei sale în ansamblul sistemului social dat. Cred că nu trebuie neglijat nici punctul de vedere *politologic*, bine reliefat în intervenţiile de pînă acum.

Cred că în caracterizarea clasei muncitoare, mai ales în cadrul societăţii noastre socialiste, ar trebui să ţinem seama şi de specificul dezvoltării ţării noastre, atît din punct de vedere economic, cît şi al orînduirii social-politice. Definirea ţării noastre ca ţară socialistă în curs de dezvoltare ne oferă noi elemente în analiza rolului clasei muncitoare, în funcţie de dezvoltarea economică.

Aici s-au ridicat şi alte probleme legate de exercitarea conducerii societăţii de către clasa muncitoare. Mă întreb, bunăoară, dacă în contextul omogenizării claselor sociale mai putem vorbi de afirmarea tot mai puternică a clasei muncitoare, a rolului ei în condiţiile socialismului? După părerea mea, omogenizarea este un proces complex şi de durată, care are diferite momente, laturi şi aspecte contradictorii. Nu avem de-a face cu un fenomen care s-ar petrece *ad-hoc*, şi care prin natura sa ar veni în contradicţie cu rolul istoric al clasei muncitoare. Înfăptuirea omogenizării structurii de clasă nu numai că nu contrazice rolul clasei muncitoare, ci îl afirmă tot mai puternic, profilul şi trăsăturile ei caracteristice devenind, treptat, proprii tuturor oamenilor muncii.

Petre Mihalache: Mă voi referi la teza potrivit căreia clasa muncitoare va include în sine și celelalte clase și pături sociale. Ea mi se pare prea devreme făcută. Mult mai adecvată prezentului este teza omogenizării și apropierii sociale, procese prin care se creează o nouă structură a societății comuniste, structură care va păstra o serie întreagă de elemente ale diviziunii sociale a muncii.

Gheorghe Lupaș: Problema aflată în dezbatere pasionează numeroși teoreticieni, căci nu putem lua în considerare raporturile sociale, economice, politice dintre clase, fără a lua în considerare mutațiile care se produc în dinamica acestor clase, cu atît mai mult cu cît orînduirea socialistă este o orînduire nouă, care creează condiții noi și prin urmare clase noi.

Dezbateri pe această temă au loc și în alte țări, prilej de afirmare a numeroase tendințe și opinii. Observarea dezbaterilor din ultimii 10 ani din Polonia, de pildă, ne relevă, — în legătură cu precizarea conceptului de clasă socială și a criteriilor de definire a acestor clase — *preponderența criteriilor profesionale* și renunțarea la cele fundamentale, clasice. Aceleași criterii profesionale, în funcție de diviziunea muncii, sînt folosite și de cercetătorii iugoslavi. În Cehoslovacia, se putea constata tendința spre acceptarea tezei dispariției claselor sociale. În ultima vreme însă caracterul extremist al discuțiilor a fost estompat, dar, într-o formă sau alta, el reapare. În alte țări socialiste, ca de pildă în Republica Democrată Germană sau în Ungaria, potrivit unei concepții mai vechi, se încearcă transpunerea ca atare a definiției leniniste a claselor sociale în condițiile socialismului, pe baza tezei că această definiție își păstrează în întregime claritatea și valabilitatea.

În legătură cu definirea rolului clasei muncitoare în socialism se ridică, după părerea mea, o serie de probleme. Care este raportul dintre participarea directă la conducere și participarea prin sistemul reprezentativ? Cum participă clasa muncitoare la guvernare?

Problema este deosebit de importantă și o pun pentru că ne-am obișnuit să vorbim adesea despre rolul conducător al clasei muncitoare, repetînd teze bine cunoscute. Cred însă că ne referim mai mult declarativ la acest rol și mult mai puțin ne preocupă demonstrarea, argumentarea acestei teze. Tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea că aceasta nu este numai o problemă teoretică, ci mai ales, una practică și atrăgea atenția frontului ideologic asupra necesității studierii ei.

A doua chestiune pe care aș dori s-o ridic se referă la definirea clasei muncitoare. Tovarășul Ion Iuga sublinia că, în socialism, clasa muncitoare are ca trăsătură definitorie faptul de a fi agent productiv al valorilor economice, adică producător al bunurilor materiale. Întrebarea mea este următoarea: Oare țărănimea nu este și ea o clasă producătoare de bunuri materiale și nu se definește și ea prin aceeași trăsătură? În plus, și alte categorii sociale participă la producerea bunurilor materiale. Bunăoară, meșteșugarii de la orașe precum și o parte a intelectualității tehnice participă în mod nemijlocit la producerea de bunuri materiale. Ceea ce înseamnă că, dacă folosim acest criteriu, vrînd nevrînd includem întreaga populație activă în conceptul de clasă muncitoare. Prin urmare, participarea sau neparticiparea la producția bunurilor materiale nu poate constitui un criteriu definitoriu pentru o clasă socială.

O altă problemă decurge din încercarea de a *defini o clasă*, în condiţiile socialismului, *prin rolul şi funcţiile pe care le are în societate.* Acceptînd acest punct de vedere, renunţăm implicit la definiţia clasică a clasei şi ajungem la categoria de oameni ai muncii.

După părerea mea, prin funcţie putem explica doar rolul clasei. Căci, atît în capitalism, cît şi în socialism clasele au mai multe funcţii pe care le îndeplinesc. Şi în esenţă, nu funcţiile deosebesc între ele clasele, ci *clasele se deosebesc prin conţinutul funcţiilor lor şi prin condiţiile în care ajung să se manifeste în viaţa societăţii respective. Conţinutul funcţiilor este deosebit de la o clasă la alta.* Şi ţărănimea socialistă îndeplineşte funcţii economice, îndeplineşte funcţii de conducere ş.a.m.d.

În literatura de specialitate se vorbeşte numai despre *împărţirea posesiunii asupra mijloacelor de producţie de către clasa muncitoare.* Am reţinut ideea formulată în această discuţie, potrivit căreia clasa muncitoare este prima clasă din istorie care îşi împarte dreptul de posesiune asupra mijloacelor de producţie.

Ion Iuga : Am afirmat că proprietatea instaurată de proletariat nu este aceea a unui grup minoritar, ci este una socială, a întregii societăţi, a întregului popor. *În acest sens am spus că ea împarte dreptul de posesiune cu alte categorii sociale.* Cred că este destul de clară nuanţa şi semnificaţia afirmaţiei mele.

Gheorghe Lupaş : Nu-mi este clar cum se transpune această teză în realitate. Nu cunosc situaţii în care clasa muncitoare să cedeze din mijloacele sale de producţie, să le dea în posesia ţărănimii, pentru că posesiunea este a poporului ! Problema după părerea mea, trebuie pusă cu totul altfel. Este vorba despre dreptul de folosinţă a mijloacelor de producţie, a proprietăţii. Acest drept de folosinţă este deosebit în proprietatea de stat şi în proprietatea cooperatistă. Oamenii au drept de folosinţă asupra mijloacelor de producţie în mod diferit. Chiar dacă în ansamblu sînt tot mijloace de producţie socialiste, în cadrul proprietăţii de grup ei stabilesc modul de repartiţie, participă la conducere, ocupă alt rol.

Ion Iuga : Ceea ce voiam să subliniez este faptul că, prin trăsăturile sale obiective şi subiective, clasa muncitoare este singurul grup social realmente capabil să ralieze în jurul său celelalte clase şi pături sociale, să ţină seama de interesele lor specifice, să asigure îmbinarea lor cu cerinţele dezvoltării sociale, soluţionarea lor treptată. Este evident pentru mine că, în virtutea şi în spiritul comunismului ştiinţific, în condiţiile noii orînduiri, clasa muncitoare nu aspiră la eternizarea rolului său conducător şi la adîncirea proprietăţii sale de grup — dacă ne putem exprima astfel ; dimpotrivă, ea este singura capabilă şi tinde în mod necesar să determine ca diferenţele dintre clasele sociale să nu se adîncească, să imprime funcţionării noii orînduiri o direcţie orientată spre desfiinţarea claselor sociale, spre edificarea comunismului.

Am reţinut ca interesantă şi o altă problemă ridicată în discuţie, şi anume omogenizarea în perspectivă a intereselor fundamentale ale clasei muncitoare cu cele ale celorlalte clase şi grupuri sociale. În funcţie de această omogenizare, de această apropiere, ce se va întîmpla cu rolul clasei

muncitoare ? Unii consideră că acest rol va crește. Or, interesele economice, sociale, politice se apropie tot mai mult, și pînă la un anumit punct chiar coincid. Interesele fundamentale fiind comune, în procesul obiectiv al omogenizării, clasele și păturile sociale dobîndesc o serie de trăsături comune. În aceste condiții, diferențele se șterg tot mai mult. Privind în perspectivă, aceste clase și pături sociale devin membri egali ai societății, atît în ceea ce privește mijloacele de producție, cît și repartiția, devin egale în întreaga viață socială. Cum să înțelegem atunci întărirea rolului unei clase în raport cu alta, în condițiile cînd are loc un alt proces, de participare directă a membrilor societății, a celor două clase și a altor categorii sociale la conducere ? A te referi la întărirea rolului unei clase înseamnă a o raporta la alte clase și pături sociale. Este limpede că într-o anumită perioadă istorică clasa muncitoare deține anumite prerogative care îi conferă situația de clasă conducătoare ; iar necesitatea întăririi acestui rol decurge nu numai din considerente de conștiință, ci datorită evoluției raporturilor dintre clase.Au fost studiate, oare, aceste raporturi dintre clase pentru a putea aprecia creșterea rolului clasei muncitoare din acest punct de vedere ? Cred că aprecierile noastre nu au întotdeauna un fundament teoretic, ne lipsesc uneori argumentele, iar în afirmațiile noastre reproducem adesea idei din documentele de partid fără să ne străduim a le înțelege mai profund semnificația.

Carol Niri : În ceea ce privește afirmarea rolului conducător al clasei muncitoare în societatea noastră, consider că pe măsura evoluției societății noastre, a transformărilor profunde care au loc în structura forțelor de producție și a relațiilor de producție, conceptul de clasă muncitoare, afirmarea rolului său conducător cunosc noi aspecte. „*Noi concepem clasa muncitoare* — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — ... *ca o clasă conștientă de rolul său istoric.... Nu se poate vorbi de socialism, dacă nu luăm măsuri ca clasa muncitoare, în numele căreia se guvernează, să-și îndeplinească într-adevăr rolul conducător și să participe la guvernarea societății*". Se pune deci problema unei participări efective, cantitative (în sensul menționat încă de către Lenin — ca populația în întregimea ei să învețe să guverneze) și calitative (în raport cu cerințele epocii în care trăim) la conducerea societății ; o participare conștientă, deliberativă și funcțională în stabilirea politicii statului. Măsurile care au fost luate de conducerea partidului și statului nostru în ultimii ani, pe linia dezvoltării în continuare a democrației, lărgirii și perfecționării cadrului instituțional sînt o expresie elocventă a preocupărilor orientate spre întărirea rolului conducător al clasei muncitoare și, totodată, a evidențierii unor noi valențe ale acestui rol. Dacă în primii ani ai revoluției socialiste am subliniat importanța *elanului revoluționar* al clasei muncitoare în realizarea misiunii sale istorice, în momentul de față afirmarea în continuare a acestei misiuni nu poate fi concepută fără *o înaltă conștiință politică*. Dar, revenind la una din ideile menționate mai sus, cea a perspectivei omogenizării sociale și integrării tuturor claselor și categoriilor sociale în masa „oamenilor muncii", consider că problema *misiunii istorice a clasei muncitoare* trebuie privită și *în sensul extinderii ei în rîndurile celorlalte forțe sociale*. Transformarea, în condițiile socialismului, a ideologiei clasei muncitoare, a marxism-leninismului, în ideologia tuturor celor ce muncesc, realizarea unității social-politice a în-

tregului popor, concentrarea eforturilor spre înfăptuirea obiectivelor comune sînt o reflectare a acestui fenomen.

Petre Mihalache: În etapa actuală, în sistemul nostru de conducere democratică a societății, se îmbină armonios participarea directă cu cea reprezentativă, rolul de propulsor în luarea deciziilor, precum și în transpunerea lor în viață revenind clasei muncitoare. În numele ei se guvernează, ea este clasa guvernantă și guvernată, ea are, prin nivelul de dezvoltare și organizare în cadrul acestui mediu social, rolul de forță socială conducătoare. La nivel macro- și microsocial apar forme concrete de participare la conducere a clasei muncitoare și a celorlalte forțe sociale.

După cum se știe, în ultimul timp s-au întreprins măsuri menite să ducă la creșterea continuă a rolului clasei muncitoare în societatea noastră. Dar, din păcate, mai sînt cazuri în care nu întotdeauna măsurile preconizate sînt realizate cu eficiență. Am să mă refer la niște cercetări sociologice făcute de noi. Din constatările făcute se desprinde faptul că la unele adunări ale oamenilor muncii, dat fiind gradul de competență diferit, iau cuvîntul, ingineri, tehnicieni și cîțiva muncitori. Acești muncitori și ingineri discută în numele clasei muncitoare, dar nivelul lor de competență nu este același. Credem că este necesar să se acționeze pentru ca și în comitetul oamenilor muncii fiecare participant să aducă o contribuție în cunoștință de cauză, indiferent dacă este inginer sau muncitor. De asemenea, în urma unei cercetări întreprinse în mediul rural, am constatat că gradul de pregătire și informare al muncitorimii de la sate este scăzut. Ar trebui să ne îngrijim de completarea studiilor acestora, deoarece noi vom face agricultură cu un grad înalt de mecanizare și cine va vehicula aceste mijloace tehnice moderne? Tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta necesitatea informării permanente a maselor de oameni ai muncii de la orașe și sate pentru a putea să participe la activitatea de conducere în deplină cunoștință de cauză. Este întrutotul justificată această cerință, deoarece din unele cercetări rezultă că marea masă a oamenilor muncii nu sînt informați în măsură suficientă despre unele aspecte concrete care se dezbat în comitetul oamenilor muncii. Realizarea democrației autentice presupune creșterea continuă a nivelului profesional, politic și cultural al celor ce muncesc, informarea lor continuă la nivelul înțelegerii adecvate a fenomenelor sociale, economice și politice ale etapei pe care o trăim.

Virgil Măgureanu: Este esențial, cred, să revenim la problema proprietății. Acum doi ani am avut o discuție interesantă cu tovarășul Niri despre problema definirii proprietății socialiste. Mă voi referi acum la *proprietatea socialistă de stat*, care are legătură directă cu rolul clasei muncitoare. Nici această proprietate, la ora actuală, nu se raportează în mod egal la toate categoriile de muncitori. Din punct de vedere zonal sau al dispersării mijloacelor de producție, știm că gradul de dezvoltare tehnică și de introducere a unei tehnologii avansate sînt încă inegal răspîndite pe teritoriul țării. Or, în ce măsură putem susține că muncitorii se raportează în mod egal la o proprietate socialistă, cîtă vreme dotarea nu este corespunzătoare, egală din punct de vedere tehnologic? Cunosc modul cum se lucrează la uzina „1 Mai" din Baia Mare și cum se lucrează la întreprinderea „23 August" din București, unde dotarea tehnică este mai avansată. Există discrepanțe

şi în ceea ce priveşte nivelul de cunoştinţe al diferitelor colectivităţi care luate în parte formează ceea ce numim clasa muncitoare. *Ţelul nostru* este ca *proprietatea să se egalizeze din punct de vedere calitativ* în toate ramurile economiei şi *să avem o dotare tehnologică înaltă peste tot.*

Mai este şi un alt aspect legat de proprietate. Proprietatea de stat fiind forma de proprietate cea mai înaltă a societăţii socialiste, trebuie să existe o raportare egală a tuturor producătorilor la mijloacele de producţie. Aceasta este o problemă extrem de serioasă. Pe ce cale se realizează aceasta? Consider că *problema numărul unu*, aici, este *gestiunea.* Cine gospodăreşte bunurile? Desigur statul. Dar se pune problema întăririi rolului statului. Dar pe seama cui? A oamenilor muncii, adică a colectivităţilor, pe seama proprietăţii socialiste? Noţiunea de proprietate de stat, după părerea mea, este destul de abstractă. Expresia „participare la putere" este destul de imprecisă şi nebuloasă. Cred că nu este vorba de participare la putere, ci de *exercitarea efectivă a puterii*, adică *control* şi *decizie.*

Aceasta înseamnă, pe de o parte, că colectivul de muncitori nu trebuie să mandateze nimănui puterea, iar decizia trebuie luată de acest colectiv. *Înţelegem democraţia ca o funcţionalitate de grup şi nu individual.* Decizia trebuie să izvorască de la colectivitate.

O altă problemă este cea referitoare la organizarea acestei funcţionalităţi la nivelul pe care îl numim *autonomie locală.* Democraţia trebuie să înceapă de jos.

Un alt element extrem de important este *controlul*, care trebuie să se exercite nu atît de către organul din afară, ci de însăşi colectivitatea. Aici cred eu că practica de la noi începe să dea nişte răspunsuri fertile. De asemenea, foarte importantă este problema nivelului atins de conştiinţa clasei muncitoare, care trebuie să realizeze valenţe noi pentru ca muncitorul să poată realmente conduce. Funcţia de conducere s-a complicat, nu s-a simplificat, şi pentru a fi exercitată ca atare de întreaga masă de oameni ai muncii se pune foarte serios *problema competenţei*, nu numai a informării. Clasa muncitoare de la noi este încă o categorie eterogenă din anumite puncte de vedere; cred că nu putem să nu recunoaştem că există vîrfuri în interiorul clasei muncitoare al căror nivel de conştiinţă şi de cunoştinţe este ridicat, dar există şi mase destul de largi de muncitori cu un nivel încă scăzut. Acest fenomen merită, cred, toată atenţia.

Gheorghe Iovan: Voi încerca să sintetizez cîteva aspecte, mai ales practice, legate de tema în discuţie, din care să se desprindă îndeosebi rolul Partidului Comunist Român în afirmarea clasei muncitoare ca forţă socială principală a societăţii noastre.

Este cunoscută complexitatea sarcinilor şi proceselor sociale puse de etapa ce o străbatem — făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — în faţa naţiunii noastre. Creşterea vertiginoasă a producţiei, ridicarea continuă a nivelului material şi spiritual al oamenilor muncii, perfecţionarea întregii vieţi sociale determină sporirea rolului clasei muncitoare de forţă socială principală a societăţii noastre şi a rolului de conducător politic al partidului ei marxist-leninist.

După cum se precizează şi în Statutul P.C.R. şi în Constituţia R.S. România, prin însăşi esenţa sa, Partidul Comunist Român „este detaşa-

mentul de avangardă al clasei muncitoare, conducătorul tuturor oamenilor muncii din patria noastră în lupta pentru construirea socialismului și comunismului, forța politică conducătoare în R.S. România". Așadar, *clasa muncitoare își exercită rolul în societate, în primul rînd prin partidul său de avangardă, prin existența și activitatea partidului său politic.* Partidul cuprinde cele mai înaintate și conștiente elemente ale clasei (actualmente, din cei peste 2 366 000 membri de partid, 45 la sută sînt muncitori, adică peste 1 023 000).

Prin politica sa, prin organele și organizațiile de partid, prin comuniști, partidul acționează în numele și pentru clasa muncitoare, pentru întregul popor.

Politica partidului a corespuns și corespunde cerințelor dezvoltării sociale, năzuințelor clasei muncitoare. O asemenea politică a avut în vedere creșterea permanentă din punct de vedere numeric și calitativ a clasei muncitoare, pe baza amplasării raționale, armonioase a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, în toate județele.

Asigurarea unei legături directe cît mai strînse cu toți cei ce muncesc, este o preocupare generală a conducerii partidului nostru, o condiție a îndeplinirii politicii sale. Prezența conducătorilor partidului în mijlocul poporului nu este întîmplătoare ; ea este dictată nu de împrejurări anume, ci de convingerea adîncă, ușor identificabilă în activitatea partidului nostru, că forța și înțelepciunea unor măsuri și decizii cu implicații în viața țării își află rădăcinile în cunoașterea vieții și muncii celor ce muncesc, a realizărilor acestora, a preocupărilor și greutăților ce le au de depășit. Vizitele de lucru, consultarea celor ce muncesc, a specialiștilor, au devenit permanențe în stilul de lucru al conducerii partidului și statului nostru. Ele își explică valoarea prin cel puțin trei aspecte : a) stabilirea de măsuri la fața locului ; b) recepționarea unor sugestii și propuneri de interes general pentru viața economică sau socială a țării ; c) un asemenea dialog între partid, clasa muncitoare și ceilalți oameni ai muncii „produce — așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — un flux continuu de idei și experiențe atît de la partid la mase cît și de la mase spre partid".

Asigurarea de legături strînse între partid și popor constituie „un factor esențial, fără de care nu se poate asigura o conducere justă". Se înțelege, o asemenea sarcină revine tuturor organelor și organizațiilor partidului, tuturor activiștilor, comuniștilor. Dealtfel, este știut, în rîndul membrilor organelor de conducere ale partidului, ale statului, ale organizațiilor de masă și obștești ponderea o dețin, de asemenea, elementele muncitorești. *Clasa muncitoare este principala sursă de recrutare a cadrelor cu munci de răspundere necesare la toate eșaloanele vieții sociale.*

Extinderea de către partid a principiului muncii și conducerii colective în activitatea tuturor organismelor colective de lucru, constituirea cadrului adecvat de conducere la nivelul întreprinderilor socialiste ale statului (comitetele și consiliile oamenilor muncii, instituționalizarea adunărilor generale ale salariaților, consiliile de control muncitoresc, comisiile pe domenii din cadrul comitetelor oamenilor muncii) sînt, de asemenea, măsuri care fac să crească considerabil rolul clasei muncitoare în societatea noastră, participarea din ce în ce mai directă a muncitorilor la întreaga viață socială.

Dar, acest cadru nu epuizează participarea celor ce muncesc la conducere și de aceea *partidul este permanent preocupat de întărirea rolului și de creșterea atribuțiilor unor organizații de masă și obștești ale clasei muncitoare*, ca, de pildă, sindicatele. Referitor la sindicate, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că se impune ca aceste organizații, „care unesc totalitatea clasei muncitoare și a altor oameni ai muncii — să asigure participarea tot mai intensă și activă a acestora la conducerea societății socialiste". Se sublinia, de asemenea, necesitatea ca sindicatele să fie, în primul rînd, un larg forum de reunire a oamenilor muncii pentru dezbaterea tuturor problemelor economico-sociale.

În sfîrșit, în contextul preocupărilor majore ale Partidului Comunist Român pentru sporirea rolului clasei muncitoare în societate se află *acțiunea de formare și dezvoltare a conștiinței omului nou al societății socialiste și comuniste*. La cel de-al X-lea Congres și la Conferința Națională a partidului s-a subliniat că omul nou al societății noastre trebuie să aibă o înaltă conștiință umană, un înalt nivel ideologic și politic, să fie un creator, un entuziast, să se călăuzească după principiile moralei comuniste, să fie modest, dar exigent și combativ, să fie adeptul desăvîrșirii echității sociale,cu un bogat tezaur de cunoștințe științifice și culturale, să demonstreze o înaltă responsabilitate socială. Prin întreaga activitate politico-ideologică a partidului se ia poziție hotărîtă împotriva tuturor manifestărilor care produc inegalități sociale, împotriva celor care încearcă să ducă o viață fără muncă.

În procesul complex de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și al creării premiselor de trecere la comunism, Partidul Comunist Român, exprimînd tot mai mult interesele fundamentale ale întregului popor, este și rămîne, prin caracterul și natura sa, partidul clasei muncitoare, clasă care își afirmă cu tot mai mare competență și eficiență rolul de forță socială principală a societății românești contemporane.

APRECIERI PRIVIND CONCEPTUL DE CLASĂ SOCIALĂ ÎN SOCIALISM

DE

C. NICA

Revoluția socială și politică a atras după sine schimbări radicale și profunde în structura economică și socială a națiunii noastre socialiste. Odată cu cucerirea întregii puteri politice de către clasa muncitoare s-a desfășurat procesul de lichidare treptată a claselor exploatatoare și de înlăturare a exploatării omului de către om, de făurire a condițiilor materiale necesare progresului general. Ansamblul social a căpătat trăsături caracteristice noi, iar dinamica structurii sociale cunoaște un ritm rapid și o evoluție complexă.

De aici decurge necesitatea explicării științifice a societății și aportul deosebit al științelor sociale pentru orientarea activității practice a partidului și statului.

Transformările de conținut pe care le-am amintit presupun totodată și unele regîndiri și reevaluări ale conceptelor cu care operăm în acest domeniu, între care *noțiunea de clasă socială* ocupă un loc central.

De accepția dată noțiunii de clasă socială depinde justa înțelegere a structurii de clasă, a caracterului de clasă al multor fenomene sociale legate de raporturile materiale și ideologice dintre oameni; de ea se leagă analiza problemelor statului ca și a doctrinelor asupra statului. De asemenea, politica nu poate fi înțeleasă decît în funcție de conținutul ei de clasă. Așadar, *conceptul de clasă socială are*, pe de o parte, *o valoare cognitivă*, pentru că ajută la cunoașterea aprofundată a unui fenomen social complex și a raporturilor lui cu procesul istoric unitar, iar pe de altă parte, *o valoare metodologică* pentru soluționarea problemelor legate de baza economică, de suprastructură sau de conținutul de clasă al puterii.

Sensurile atribuite acestui concept sînt multiple și variate, deoarece studierea claselor poate fi întreprinsă din unghiuri de vedere specifice diferitelor discipline sociale (cum ar fi materialismul istoric, socialismul științific, economia politică, sociologia generală, sociologia claselor, demografia, știința politică, etica ș.a.m.d.), sau chiar radical deosebite, pentru că ele depind în unele cazuri de scopurile politice și ideologice urmărite.

Rev. filoz., **21**, *1*, p. 25–29, București, 1974.

După cum se ştie, în opera lui Marx nu găsim o definiţie propriu-zisă a claselor sociale, deşi în numeroase din scrierile sale el a surprins esenţa acestui fenomen social, evidenţiind în repetate rînduri faptul că clasele sociale şi raporturile dintre ele sînt un produs al relaţiilor economice dintre oameni.

Astfel, încă în paginile *Manifestului Partidului Comunist* întîlnim conceptul de clasă socială cu toate elementele esenţiale, dezvoltate ulterior îndeosebi în *Capitalul*: categorie istorică, clasele sînt identificate de Marx — cum va sintetiza Lenin mai tîrziu — „*după locul pe care-l ocupă într-un anumit sistem de producţie socială istoriceşte determinat, după raportul lor (de cele mai multe ori consfinţit şi întărit prin legi) faţă de mijloacele de producţie, după rolul pe care-l au în organizarea socială a muncii, şi deci după felul în care obţin acea parte de care dispun din bogăţia societăţii şi după mărimea acestei părţi*" [1].

Este sau nu aptă această definiţie să analizeze şi realităţile specifice unei societăţi fără clase antagoniste? — se întreabă mulţi dintre cercetătorii marxişti din zilele noastre, avansînd o serie de rezerve şi subliniind necesitatea regîndirii conceptului de clasă socială.

Unui anumit mod de producţie îi sînt specifice anumite raporturi de clasă, care determină, la rîndul lor, o anumită structură politică şi ideologică. Deci, schimbarea modului de producţie atrage schimbări profunde în raporturile de clasă. Astfel, în socialism, odată cu lichidarea exploatării dispar clasele antagoniste, dar nu clasele ca atare, care capătă trăsături noi. Or, clasicii marxism-leninismului — subliniază mai recent diferiţi autori — au întreprins analiza claselor specifice societăţilor bazate pe exploatare, oprindu-se în mod deosebit asupra societăţii burgheze; de aceea, noua orînduire, bazată pe raporturi noi între clase, impune modificări sensibile în înţelegerea *conceptului de clasă* [2].

În acelaşi timp se avansează ideea că definiţia leninistă, deşi riguroasă din punct de vedere ştiinţific, a avut în vedere şi nevoia de a oferi maselor în anii ce au urmat Revoluţiei din Octombrie *un instrument operaţional* menit să ajute la delimitarea claselor şi la recunoaşterea duşmanului de clasă. În general, literatura de specialitate socoteşte că procesele sociale sînt mai bogate decît capacitatea de cuprindere a acestei definiţii, că poziţia faţă de mijloacele de producţie nu mai poate fi elementul definitoriu fundamental, întrucît nu mai delimitează net membrii societăţii şi, de aici, necesitatea regîndirii ei.

Într-adevăr, avem o economie socialistă unitară, cu clase prietene, proprietatea socialistă constituie baza alianţei dintre ele şi face ca munca prestată să fie izvorul veniturilor tuturora; pe baza conştiinţei socialiste, în rîndul lor se dezvoltă — ca tendinţă şi ca realitate deja existentă — o fizionomie spirituală comună [3]. „Că se simte nevoia unei perfecţionări a aparatului conceptual — opinează Ilie Rădulescu — ne-o arată însuşi faptul că în practică s-a ajuns la o noţiune mai largă — noţiunea de oameni

---

[1] V. I. Lenin, *Marea iniţiativă*, în *Opere*, vol. 29, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 404—405.

[2] Olivia Clătici, I. Steinberg, *Reflecţii privind conceptul de clasă socială în socialism*, în „Forum. Ştiinţe sociale", anul II (1970), vol. V, *Relaţii, procese şi concepte social-politice*, p. 12.

[3] Constantin Petre, Marin Nedelea, *Cu privire la evoluţia structurii sociale a României socialiste* (II), în „Era Socialistă", anul LIII (1973), nr. 1, p. 10.

ai muncii —, care desemnează pe toţi cei ce muncesc, indiferent de natura clasei sau categoriei sociale din care fac parte" [4].

În acest sens putem distinge *două modalităţi distincte* de abordare a conceptului de clasă socială în socialism.

a. Unii autori, axîndu-şi *cercetările strict pe planul teoriei*, urmăresc cunoaşterea mai aprofundată a tezelor lui Marx şi Lenin cu privire la clasele sociale, pentru a evidenţia pe această cale capacitatea acestor teze de a interpreta şi explica noile realităţi sociale. Nu se declară de acord cu introducerea unei noi definiţii, deoarece consideră că — în esenţa sa — conceptul leninist este în măsură să opereze inclusiv în analiza societăţii socialiste. Dacă literatura marxistă ar fi nevoită să opereze cu două concepte - definiţii — unul aplicabil societăţii capitaliste, altul societăţii socialiste — s-ar produce dificultăţi de ordin teoretic şi chiar metodologic [5]. Nici ajustarea definiţiei leniniste nu este apreciată ca bine venită, deşi se recunoaşte că parţial este inoperantă; „clasa socială", argumentează aceşti autori, este un concept teoretic căruia marxismul i-a atribuit un conţinut bine definit, rezultat din optica sa asupra evoluţiei istorice. Orice completare sau adaptare ar altera precizia şi funcţia sa de instrument teoretic" [6]. Cercetările ar trebui să înceapă cu analiza aprofundată a structurii sociale, cu luarea în seamă a elementelor noi oferite aparatului conceptual şi nu cu reformularea definiţiei existente.

b. A doua direcţie, ancorată *pe planul cercetării concrete*, tinde să demonstreze măsura în care anumite date, aflate într-un proces de neîntreruptă acumulare, pot căpăta — pe planul teoriei — o interpretare superioară. Autorii pe care îi avem în vedere aici constată existenţa unei rupturi între sensul conceptului clasic de clasă socială şi realitatea social-politică din ţările socialiste. Analizele întreprinse de Marx şi Lenin asupra structurii sociale şi a claselor, arată aceşti autori, poartă pecetea modului de producţie analizat şi a realităţilor concrete pe care şi-au întemeiat aprecierile; de aceea a încerca să aplicăm cu orice chip analiza marxistă — adecvată condiţiilor capitalismului — la condiţiile dominante astăzi în ţările socialiste ar însemna o greşită înţelegere a marxismului, totodată şi o dovadă de incapacitate a gîndirii de a lua ca punct de plecare a analizei condiţiile specifice zilelor noastre.

Ca o consecinţă a acestei poziţii asistăm la procesul — în plină desfăşurare — de rapidă ofensivă spre realul concret, spre socialul în desfăşurare. Astfel, redefinirea claselor se află de cîţiva ani în atenţia cercetării din ţara noastră, putînd fi reţinute de-acum o serie de contribuţii notabile.

După părerea noastră, eforturile trebuie continuate, concomitent în ambele direcţii; căci abandonarea celei dintîi ar implica îndepărtarea discuţiei de fundamentul ei teoretic general sau ajungerea pe căi ocolite la rezultate de mult incluse în teoria marxistă, în timp ce renunţarea la cea de a doua direcţie ar însemna transformarea discuţiei într-o simplă exegeză.

---

[4] Ilie Rădulescu, *Progresul economic şi dinamica structurii sociale*, în *Socialismul şi progresul. Probleme teoretice ale desăvîrşirii construcţiei socialismului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, p. 25.

[5] Iosif Szöcs, *Note despre dinamica structurii sociale*, în „Revista de filozofie", tomul 18, nr. 10/1971, p. 1296.

[6] *Ibidem*, p. 1300.

În privința *elementului fundamental* pentru redefinirea conceptului de clasă socială, în literatura noastră de specialitate găsim avansate o serie de criterii ce reprezintă tot atîtea alternative, propuse de unii, respinse sau corectate parțial de alții. Astfel, primul dintre ele, cronologic vorbind, și care a cîștigat numeroși adepți, se referă la „locul și rolul în diviziunea socială a muncii, privită sub aspect macro-social" [7]. Se are în vedere locul indivizilor în producția materială, în sfera serviciilor, a administrației și vieții spirituale, corelat cu formele proprietății sociale. Pe de altă parte, se consideră că existența claselor în noua orînduire nu este determinată „de forma de proprietate, ci de aportul lor la dezvoltarea producției, respectiv a culturii, iar inegalitatea acestui aport rezultă din caracterul muncii și diviziunii ei sociale" [8]. Alți autori, admițînd această poziție, o socotesc totuși insuficientă și o corelează cu „existența unei conștiințe socialiste în plină dezvoltare" [9]. Pornindu-se de la aprecierea că proprietatea socialistă, deși îmbracă două forme, constituie un tip unic de proprietate cu aceeași esență, inapt să explice deosebirile existente în interiorul claselor sub aspectul modului de trai, al ocupației, venitului și gradului de instruire, — se avansează ideea că „valoarea socială a muncii", „factorul muncă (diviziunea muncii, natura muncii)", „stratificarea profesională" trebuie neapărat luate în considerare pentru explicarea claselor [10].

În același timp, alți autori, socotind poziția față de mijloacele de producție elementul fundamental, îi asociază un „altul (secundar), care se referă la unele aspecte ale caracterului muncii" [11]. Se consideră că prin caracterul muncii efectuate individul se leagă de o anumită clasă, sau, schimbîndu-l, el poate trece în alta și că toate celelalte elemente ale comportamentului de clasă, depind în mare măsură de caracterul muncii (mod de viață, nivel de cultură și instrucție ș.a.).

Pe de altă parte, criteriul diviziunii sociale a muncii este acceptat și completat de unii autori cu „modalitatea de obținere a părții ce revine fiecăruia din produsul social" [12], deși în definiția claselor pe care aceiași autori o avansează, se recunoaște că clasele societății socialiste „obțin într-o modalitate identică (. . .) partea ce le revine din producția socială" [13].

Găsim și poziții după care clasele pot fi definite doar „prin modul de existență diferit și prin conștiința corespunzătoare acestuia" [14].

Dacă încercările pe care le-am trecut în revistă nu satisfac întrutotul exigențele, ele au meritul de a scoate în relief anumite trăsături specifice claselor în noile condiții istorice. Remarcăm, totodată, că în textele clasi-

---

[7] Ilie Rădulescu, *op. cit.*, p. 27; vezi și Al. Borgeanu, *Considerații cu privire la structura socială din România în etapa actuală*, în „Analele Universității București" — seria Științe sociale — Filozofie, anul XX (1971), nr. 1, p. 23—31.

[8] Maria Olah, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în *Structura socială a României socialiste*, București, Edit. politică, 1971, p. 233.

[9] N. Todericiu, *Structura socială a României. Schimb de păreri*, în „Lupta de clasă", seria a V-a, An. XLIX (1969), nr. 9, p. 44.

[10] Al. Borgeanu, Paul Popovici și A. Stănoiu, *Schimbări și tendințe în structura socială a României*, în „Analele Universității București seria Științe Sociale-Filozofie, an. XVII—1968, p. 22—23.

[11] Oscar Hoffman, *În legătură cu criteriile principale de clasificare a categoriilor sociale*, în „Revista de filozofie", tom. 17, nr. 8/1970, p. 967.

[12] Olivia Clătici și I. Steinberg, *Op. cit.*, p. 128.

[13] *Ibidem*, p. 121.

[14] Elisabeta Trăistaru, *Structura socială a României socialiste*, București, Edit. politică, 1971, p. 220.

cilor întîlnim suficiente referiri la unele dintre elementele care sînt avansate acum drept criterii necesare pentru definirea lor. „Din prima mare diviziune socială a muncii — constata Engels — a izvorît şi prima mare împărţire a societăţii în două clase" [15]. De asemenea, dacă avem în vedere faptul că Marx a privit noţiunea de proprietate ca o categorie a existenţei, pe care a analizat-o ca raport economic între om şi natură, urmărindu-i evoluţia de-a lungul diferitelor formaţiuni social-economice, înţelegem că succesiunea formelor de proprietate coincide cu lupta omului pentru existenţă. „Diferitele trepte de dezvoltare a diviziunii muncii sînt tot atîtea forme diferite ale proprietăţii, adică fiecare treaptă a diviziunii muncii determină şi relaţiile dintre indivizi corespunzător cu raportul în care se află ei faţă de materialul muncii, faţă de uneltele de muncă şi faţă de produsul muncii" [16]. Astfel, orice tip de proprietate presupune, în acelaşi timp, o formă specifică a diviziunii muncii şi o anumită structură de clasă, cu un anumit tip de stat. Iar diviziunea muncii presupune şi caracterul muncii, întrucît „devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială şi cea spirituală" [17].

★

După părearea noastră, literatura marxistă actuală ne oferă interpretări de ansamblu asupra gîndirii clasicilor cu privire la clasele sociale, departe însă de a constitui o contribuţie în măsură să depăşească acest stadiu al cunoaşterii. Cei mai mulţi dintre autori, preocupaţi de formularea unui punct de vedere personal şi de găsirea unui răspuns precis întrebării dacă conceptul de clasă socială este sau nu mereu altul de la o orînduire socială la alta, nu folosesc în mod suficient, în studiile consacrate problemei, contribuţiile de reală valoare ale lui Marx, Engels şi Lenin.

Clasicii marxism-leninismului nu au limitat natura criteriilor de definire a claselor (nici la cele economice, nici la cele sociologice sau politice ş.a.m.d.) şi nu le-au surprins esenţa doar pe baza mult discutatelor pasaje din *Manifestul Partidului Comunist* şi din *Marea iniţiativă*. Privite drept categorii complexe — economice, sociologice, politice, psihologice ş.a. — *clasele sociale, grupări umane fundamentale, istoric constituite, stau la baza întregii doctrine marxiste*, interesele de clasă fiind cele care determină, în ultimă instanţă, principalele acţiuni. De aceea apreciem că criteriile oferite de marxism rămîn, în esenţa lor, un bun cîştigat pentru toate societăţile bazate pe clase, fie antagoniste, fie prietene, deci şi pentru societatea socialistă. Totodată subliniem, însă că eforturile de cunoaştere, evident necesare, trebuie să pornească atît de la aprofundarea tezelor clasicilor, cît şi de la cercetarea situaţiei date a claselor, pentru a evita orice unilateralizare a demersului teoretic.

---

[15] Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 157.

[16] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană* în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 22.

[17] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germână*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, ediţia a II-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 32.

PRIORITĂȚI ȘI ORIENTĂRI ACTUALE ÎN POLITICA DEMOGRAFICĂ

DE

EMIL MESAROȘ

Referindu-ne la domeniul *priorităților*, avem în vedere în primul rînd situația pe plan *național*. Cît privește *orientările*, vom examina pe scurt principalele aspecte dominante în politica demografică actuală pe plan *internațional*.

I. PRIORITĂȚI ÎN POLITICA DEMOGRAFICĂ A ROMÂNIEI

a. Deși mai puțin importantă decît alte obiective, pe primul loc în ordinea priorităților trebuie situată *necesitatea de cunoaștere și de informare*. Aceasta presupune organizarea la nivelul întregii țări — a unui recensămînt al populației (ultimul a fost efectuat în 1966), a unor studii, anchete și cercetări selective care să urmărească înainte de toate condiționarea social-economică a fenomenelor demografice, precum și unele aspecte de opinie ale populației cu privire la propriul comportament demografic. Cîteva anchete de acest gen au fost efectuate în țara noastră în anii precedenți (la Fabrica de confecții și tricotaje București, în anul 1962, de către dr. A. Pescaru; în cîteva orașe și județe din țară, în anul 1967, de către Institutul de Igienă și Sănătate Publică din București; și este în curs o altă asemenea cercetare condusă de către autorul acestei lucrări). Trebuie subliniat însă faptul că rezultatele acestor cercetări n-au fost valorificate în măsură suficientă pe planul politicii demografice. Numai pe baza unei profunde cunoașteri a situației și tendințelor, a condiționărilor și interdependențelor proprii fenomenelor demografice într-o anumită etapă, poate fi formulată o politică demografică științifică, realistă.

Pe același plan de prioritate se poate considera și *dezvoltarea cercetării* științifice în domeniul demografiei. În România există cadrul organizatoric adecvat, întrucît, încă în urmă cu 3 ani a fost înființată Comisia Națională de Demografie. Un Centru sau un Institut de cercetări demografice ar avea deci rolul de organ tehnic al Comisiei și ar elabora propuneri

Rev. filoz. 21, 1, p. 31–41, București, 1974.

și măsuri fundamentate de politică demografică în concordanță cu sarcinile și obiectivele de etapă sau de perspectivă ale dezvoltării economiei naționale în ansamblu. S-ar pune astfel în practică cele mai importante rezultate și concluzii ale activității de cunoaștere, informare și cercetare în acest important domeniu al vieții sociale.

b. *Educarea și instruirea* ocupă de asemenea un loc prioritar în etapa actuală de dezvoltare a României socialiste. Avem în vedere, desigur, educarea și instruirea în domeniul demografic. În mod concret se impune educarea întregii populații, începînd cu contingentele școlare cărora trebuie să le fie predate nu numai cunoștințe de igienă și noțiuni sanitare de bază, ci, corespunzător vîrstei, și cunoștințe corespunzătoare privind reproducerea populației, rolul social al familiei, consecințele economice și sociale (chiar și pentru indivizi), ale îmbătrînirii demografice etc. Acest gen de educare poate fi desigur extins și la alte categorii de populație sub forma unor conferințe, publicații etc. despre aceleași teme ca mai sus, precum și despre planificarea familiei, tipul optim al acesteia etc. În ceea ce privește unele noțiuni de politică demografică și de demografie teoretică, acestea ar trebui să formeze obiectul unor expuneri în cadrul cursurilor de specializare pe care le urmează unele cadre din economie, inclusiv cadre de conducere. Obiectul acestor expuneri l-ar putea constitui, de exemplu, condiționarea social-economică a fenomenelor demografice, cu accent special asupra necesității luării în considerație a acestor condiționări în munca practică a diferitelor organe locale și centrale, la elaborarea unor acte normative, decizii etc.

Pregătirea cadrelor de specialiști în domeniul demografiei și orientarea acestei științe pe cursul ei normal, de disciplină socială (nu biologică sau medicală cum se mai consideră uneori), este, în sfîrșit, o altă cerință prioritară importantă.

c. Ca un *domeniu de fond* al priorităților în politica demografică a României se înscrie *elaborarea principiilor de bază* ale acesteia. Pornind de la realitățile actuale ale țării noastre și avînd în vedere atît obiectivele de etapă, cît și cele de perspectivă ale dezvoltării economice și sociale, aceste principii ar putea fi formulate astfel:

— Fenomenele demografice au un caracter social și prin urmare, influențarea ritmului și sensului evoluției lor este posibilă în special pe căi și cu mijloace de aceeași natură: social-economice.

— Reproducerea populației, în general, și fiecare fenomen demografic în particular, au un profil național și nu departamental: nici un minister sau organ central nu poate determina mersul unui anumit fenomen demografic, sarcina departamentelor fiind realizarea politicii demografice a statului în domeniul respectiv de activitate, prin contribuția pe care o pot da corespunzător atribuțiilor și competențelor pe care le au.

— Măsurile de influențare și de formare a comportamentului demografic trebuie să fie în primul rînd active, adică să urmărească constituirea familiei și apariția în cadrul acesteia a numărului optim de copii, iar în al doilea rînd de *consolidare*, prin care se urmărește sprijinirea materială a familiei cu copii, crearea cadrului, condițiilor și climatului corespunzător și necesar apariției și generalizării tipului optim de familie.

— Principiul şi metoda *planificării familiei* trebuie să urmărească în primul rînd *eşalonarea naşterilor* pentru ca acestea să aibă loc *în condiţii optime pentru familie şi societate.* Statul să sprijine şi să influenţeze în mod corespunzător această dorinţă a familiei, dezvoltînd în acest scop o reţea de combatere a sterilităţii, de sfaturi genetice şi cu privire la contra-concepţie.

— Pe toate căile şi cu toate mijloacele se urmăreşte deziderатul ca pe de o parte, *toţi copiii care se nasc să fie copii doriţi*, iar pe de altă parte, ca *fiecare familie să poată avea atîţia copii cîţi doreşte.*

— Avortul se consideră ca o intervenţie dăunătoare pentru sănătatea femeii şi el trebuie practicat numai în cazuri excepţionale. În mod treptat, avortul chirurgical trebuie scos din practicarea milioanelor de familii şi înlocuit cu *evitarea* sarcinilor contraindicate sau nedorite, prin utilizarea mijloacelor moderne anticoncepţionale. Această sarcină revine reţelei medicale de specialitate.

— Se are în vedere faptul că măsurile de politică demografică nu au, de regulă, o eficienţă imediată, iar pe de altă parte, că unele consecinţe ale acestor măsuri se vor face simţite o perioadă îndelungată, pe parcursul vieţii uneia sau chiar mai multor generaţii.

— La baza diferitelor măsuri economice de politică demografică trebuie să stea ideea nepulverizării fondurilor şi a mijloacelor materiale, concentrarea acestora asupra cîtorva acţiuni mai importante care să fie în mod direct eficiente şi resimţite de familie.

d. *Oprirea tendinţei de scădere a natalităţii şi reducerea în continuare a mortalităţii*, în scopul asigurării pe această cale a unui spor natural corespunzător şi a unei economisiri de vieţi omeneşti, reprezintă un obiectiv cu caracter atît prioritar cît şi de perspectivă.

e. Este necesar să se considere ca o sarcină prioritară reducerea fenomenului de *sustragere de la maternitate* a unor categorii de femei, în special cu un nivel mai ridicat de instruire şi cu o situaţie economică mai bună. În acest scop, trebuie aplicate unele măsuri de politică demografică diferenţiate.

Realizarea în practică a obiectivelor de mai sus, în mod treptat desigur, ar duce în mod neîndoielnic la asigurarea *tipului optim* de reproducere a populaţiei: *familia cu 2—3 copii*, în condiţiile promovării şi a unor cerinţe ale politicii demografice calitative. Pe de altă parte, s-ar asigura ca în perspectivă structura populaţiei României să se normalizeze şi să fie evitată evoluţia în „salturi" sau în „unde" a acesteia.

II. ORIENTĂRI ÎN POLITICA DEMOGRAFICĂ ACTUALĂ PE PLAN INTERNAŢIONAL

Înainte de toate, trebuie subliniat faptul că deşi aplică în practică diferite măsuri îndreptate spre influenţarea evoluţiei populaţiei, multe ţări nu au încă o politică demografică, clar definită şi conturată ca sistem[1].

[1] „Noi nu avem încă o politică demografică de bază în Statele Unite" afirma recent specialista americană Harriet Pilpel în *Brief Survey of U.S. Population Law*, Medford, Massachusets, 1971.

Cu toate acestea, atît în SUA cît și în alte țări statul se interesează îndeaproape și chiar alocă unele fonduri cu scopul determinării familiei să aibă un anumit număr de copii, uneori mai mare, iar alteori mai mic, după cum statul respectiv consideră că este „socialmente necesar". Cauza acestei intervenții a statului constă în neconcordanța dintre orientarea sau opinia familiei și scopurile sau obiectivele urmărite prin politica statelor. Această neconcordanță nu este însă univocă : în unele cazuri intervenția statului urmărește creșterea dimensiunii familiei, iar în altele, reducerea acesteia.

După atitudinea diferitelor țări față de creșterea populației, orientările în politica lor demografică ar putea fi considerate astfel :

— politici vizînd reducerea indicelui de creștere a populației (pe calea scăderii natalității în primul rînd);

— politici care urmăresc accelerarea ritmului de creștere a populației ;

— poziții sau orientări neutre, respectiv țări care nu au obiective prevăzute în materie de politică demografică.

Care este semnificația economică și politică a acestor orientări ?

a. Orientarea către reducerea indicelui de creștere a populației.

În ultimii ani s-au conturat două principale tendințe în politica de reducere a indicelui de creștere a populației. *Prima*, se referă la țările în curs de dezvoltare și se caracterizează prin faptul că era propagată și susținută în special de reprezentanți oficiali și specialiști din țările dezvoltate din punct de vedere economic. *A doua*, de dată mai recentă, a început să cîștige teren în țările dezvoltate din punct de vedere economic din Europa, precum și în S.U.A. și se concretizează în așa-numita „*zero population growth*", adică în creșterea zero a populației, în eliminarea oricărui spor natural al acesteia și în stabilizarea la nivelul atins la un moment dat.

Să examinăm mai întîi *prima tendință* urmărind cu prioritate latura sa concret-politică și evitînd pe cît posibil aspectele sale istorice. Preocupările sub formă de *semnale de alarmă* cu privire la creșterea prea rapidă a populației în țările mai puțin dezvoltate din punct de vedere economic s-au intensificat în special în ultimii ani. Care este rațiunea acestor preocupări, factorul lor determinant ? Înainte de toate, preponderența populației acestor țări sau zone în populația totală a globului și ritmul prea rapid de creștere al acesteia. Situația de fapt, cît și cea probabilă în perspectiva anului 2000, rezultă din datele pe care le reproducem mai jos.

Examinînd aceste date putem aprecia dacă *semnalul de alarmă* este sau nu fals, dacă populația lumii în general crește prea repede în *ansamblu* sau crește numai cea a unor zone geografice și în special a celor mai puțin dezvoltate din punct de vedere economic. Răspunsul este și scurt și clar : în ipoteza menținerii ritmului actual de creștere a populației, numărul acesteia ar fi în anul 2000 cu 72% mai mare decît în prezent. În aceleași condiții, ponderea populației țărilor în curs de dezvoltare în numărul total al populației globului ar crește de la 72,2% în prezent la 78,8% în anul 2000.

TABEL 1

Repartizarea populației lumii pe mari regiuni geografice (milioane)

Regiunile geografice	Anii	
	1972	2000
Asia	2.154	3.777
Europa	469	568
U.R.S.S.	248	330
Africa	364	818
S.U.A. și Canada	231	333
America Latină	300	652
Oceania	20	35
Total	3.786	6.513
Țările dezvoltate (Europa, U.R.S.S., S.U.A., Canada, Japonia)	1.054	1.376
Țările în curs de dezvoltare (Asia —, exclusiv Japonia, Africa, America Latină, Oceania)	2.732	5.137
Total	3.786	6.513

Sursa: 1972 World Population Data Sheet, published by the Population Reference Bureau, Washington, D.C.

Observăm, în mod preliminar, că se pornește de la o premisă falsă: se presupune că actualul ritm de creștere al populației țărilor în curs de dezvoltare rămîne constant și că aceste țări se vor afla pînă la finele secolului în același stadiu al dezvoltării (subdezvoltării) economice. În realitate, după cum atestă datele statistice, nivelul natalității a început să scadă în multe din aceste țări, iar unele din ele vor trece în deceniile următoare în categoria țărilor dezvoltate din punct de vedere economic. A nu vedea aceste elemente în dinamică înseamnă a baza o politică sau un sistem pe principii și concepții neștiințifice și nerealiste.

Avem în vedere, desigur, numai considerarea „în bloc" a acestei categorii de țări. Aceasta, deoarece, pe plan național, din considerente economice și sociale, unele state duc o politică orientată către reducerea creșterii propriei lor populații (Egipt, Tunisia, Iran, Pakistan, Filipine, Turcia, Columbia, Panama etc.). Această orientare, întrucît face parte din politica economică și socială a unor țări suverane și deci este corespunzătoare intereselor acestora, rămîne în afara oricărei discuții. Ceea ce considerăm că trebuie scos în evidență este faptul că „pericolul" *suprapopulării* lumii, prin creșterea populației țărilor în curs de dezvoltare, este semnalat „dinafara" acestor țări și, după cum am arătat, de pe poziții nu tocmai realiste. Cine și în ce mod pune această problemă? Vom da un singur exemplu (și s-ar putea da cîteva zeci sau sute) care însă poate fi concludent. Luînd cuvîntul la Universitatea Notre-Dame din Indiana (S.U.A.), președintele Băncii Mondiale, Robert Mc. Namara, nu numai că vede problema creșterii populației „parțial" și nu în întregul ei, dar pune pe seama creșterii acesteia însăși mizeria țărilor subdezvoltate. El afirmă textual: „Mizeria lumii subdezvoltate este o mizerie dinamică și care se agravează continuu printr-o creștere demografică fără egal în istorie". Și mai departe: „Se poate spune, pe scurt, că o creștere demografică excesivă constituie

obstacolul principal în calea progresului economic și social al țărilor în curs de dezvoltare" [2].

Am subliniat mai sus că și unele din țările în curs de dezvoltare duc o politică de limitare a creșterii populației lor. Această politică este însă secondată de enorme eforturi de dezvoltare economică și socială. În consecință, modul în care pune Mc. Namara problema nu este acceptabil cel puțin pentru faptul că situația economică a acestor țări nu s-ar îmbunătăți fără eforturi de dezvoltare economică, nici dacă natalitatea și sporul lor natural ar fi reduse la zero. După cum atestă experiența mondială, *calea spre o rațională reproducere a populației* — fără o natalitate și o mortalitate excesive — *trece prin dezvoltarea socială și economică.* Pe măsură ce omul pune stăpînire pe legile naturii, inclusiv pe legea propriei sale reproduceri, el învață să-și controleze natalitatea care devine un proces conștient, iar sporul populației nu rezultă numai dintr-o natalitate foarte ridicată ci, în condițiile în care și mortalitatea scade, *sporul se realizează tot mai mult pe calea economisirii de vieți omenești.* Aceasta este perspectiva logică și pentru țările în curs de dezvoltare, dintre care unele își limitează în prezent creșterea populației.

Referindu-ne la cea de a *doua tendință* și anume la politica orientată către *creșterea zero* a populației, subliniem înainte de toate faptul că această orientare, destul de recentă dealtfel [3], a cuprins nu numai unele cercuri oficiale, inclusiv O.N.U., ci o categorie destul de largă a țărilor dezvoltate din punct de vedere economic. Elementul cu totul nou îl constituie hotărîrea acestor țări de a duce o politică demografică comună orientată către *stabilizare*, cu toate că sporul natural al acestora este scăzut iar în unele din ele chiar negativ (R. F. Germania). În aceste condiții, două alternative par a fi posibile : fie că țările dezvoltate vor să dea ele însele exemplu celor în curs de dezvoltare, fie că problema creșterii populației este atît de serioasă, încît stabilizarea acesteia este o necesitate obiectivă. Prima alternativă nu este în nici un caz plauzibilă. Să o examinăm deci pe a doua.

Începem prin a reproduce unele considerații ale unor oameni politici și specialiști care subliniază unele aspecte ale actualității problemei.

Secretarul general al O.N.U., *Kurt Waldheim*, se exprimă în termeni îngrijorători cu privire la creșterea recentă a populației : „Trebuie să pornim de la faptul că numărul actual al populației globului reprezintă un sfert din numărul oamenilor care au trăit pe pămînt chiar de la începutul omenirii, fapt care atestă în mod dramatic că specia umană s-a dublat numeric din 1920. Avem de asemenea previziunea că acest număr se va dubla din nou spre finele secolului. Acest fenomen are cea mai profundă implicație și cere o acțiune globală dacă vrem să răspundem la multiplele probleme care sînt prezente" [4]. Cu alte cuvinte, Secretarul general

---

[2] Robert Mc.Namara, *Allocution à l'Université Notre-Dame, Indiana, E.U., le 1-er mai 1969*, p. 3.

[3] Între 29 sept. — 2 oct. 1972 a avut loc în Anglia la Dietchley o conferință la care au participat reprezentanți ai țărilor dezvoltate din Europa occidentală și S.U.A., cu care ocazie s-a hotărît acceptarea unor principii comune de politică demografică vizînd creșterea zero a populației. Vezi : *Population Problems and Indices in Economically Advanced Countries — Report of a Conference at Dietchley Park, England, Sept. 29 — oct. 2/1972*, Published by the Population Crisis Commitee and Dietchley Foundation.

[4] *Developpment Forum*, vol. I, nr. 8, nov. 1973, United Nations Ec. and. Soc. Information/091.

al O.N.U. consideră că statele trebuie să intervină pentru a limita sau reduce ritmul de creştere al populaţiei. Ce spun în această privinţă unii oameni de ştiinţă?

Recent (oct. 1973), a avut loc la Bonn al treilea Congres de ecologie (*World Wildlife Found*) cu care ocazie unii participanţi au apreciat astfel creşterea populaţiei lumii.

Dr. Paul Ehrlich: „Privind statisticile populaţiei, acestea demonstrează cu claritate că creşterea zero a populaţiei va fi realizată în deceniul următor, nu prin limitarea naşterilor, ci printr-o enormă creştere a mortalităţii". Această concluzie, în afară de caracterul său pesimist, este cel puţin de neînţeles în condiţiile actuale în care mortalitatea este pretutindeni în scădere. Este posibil ca Ehrlich să facă aprecierile sale în sens malthusianist, respectiv să aibă în vedere cauze extraordinare (război, foamete, epidemii etc.), ceea ce face concluziile sale şi mai puţin realiste. Dealtfel, Consfătuirea de la Dietchley asupra „creşterii zero" nu exclude această posibilitate, consemnînd-o în documentul său final ca o alternativă în următorii termeni: „În plus, dacă în viitor vor fi războaie pe scară largă, acestea ar putea avea un efect imprevizibil asupra indicilor de natalitate în lume. În ţările dezvoltate creşterea populaţiei s-a încetinit după primul război mondial, dar a crescut în mod dramatic după al doilea" (p. 13). Dar Consfătuirea a pus accentul mai ales pe o politică demografică *coordonată*, care să realizeze „creşterea zero" a populaţiei tocmai pentru a evita „alternativele dramatice", fapt care rezultă dintr-o altă concluzie finală a consfătuirii: „Ţările dezvoltate au o dublă răspundere în viitor. Ele trebuie să continue scăderea indicilor de creştere a propriei lor populaţii, pentru a ajunge eventual la stabilizarea populaţiei lor. De asemenea, ele trebuie să furnizeze mai multe mijloace tehnice şi experienţă, de care naţiunile în curs de dezvoltare vor avea nevoie pentru a face faţă propriilor lor probleme de populaţie". Desigur, este mai comod a pune problema acordării unei asistenţe în domeniul planificării familiei — şi aceasta are importanţa ei — decît a unei asistenţe economice, tehnico-ştiinţifice etc. care să ducă la dezvoltarea pe plan mai larg a acestor ţări şi care să contribuie apoi la rezolvarea în mod corespunzător şi a problemelor (eventual) de populaţie.

Oceanograful prof. Jacques Piccard afirma că „specia umană ar putea fi stinsă definitiv. Aceasta nu este contrar legilor naturii, deoarece în trecut specii întregi de pe planetă au dispărut într-un mare număr de cazuri. Dar oamenii nu au dreptul să sacrifice specia umană". Evident, Piccard are şi el în vedere aici pericolul suprapopulării pămîntului în raport cu resursele.

Dr. Aurelio Peccei, fondatorul Clubului de la Roma consideră că „omul trebuie să-şi revizuiască mai întîi scara valorilor, să facă calitatea vieţii mai importantă decît consumul .... Ar fi o greşeală mortală dacă ţările în curs de dezvoltare ar copia exemplul ţărilor industrializate". Filozofia lui Paccei este mai simplă: să fim mai puţini, ca să trăim mai bine; nu însă şi acceptabilă prin sacrificarea „altora" care fiind mai puţin bogaţi sînt în acelaşi timp şi mai mulţi.

La cele de mai sus s-ar putea adăuga exemple referitoare la faptul că diferitele surse de energie sau materii prime sînt limitate, la poluarea aerului, a apei şi a pămîntului etc. ca produse ale dezvoltării, densitatea

foarte ridicată a populației în unele regiuni geografice, limitarea terenurilor agricole etc. Toate acestea ar pleda în favoarea orientării către creșterea zero, către stabilizarea numerică a populației. Problema are însă și reversul ei. Rămîn fără răspuns o serie de întrebări ca de exemplu : la ce nivel să se stabilizeze numeric populația unei țări, care sînt sau ar putea fi căile de stabilizare, este sau nu acceptabilă stabilizarea pentru toate țările, trebuie oare în mod obligatoriu intervenit „din afară" pentru stabilizare sau aceasta se va realiza de la sine pe calea evoluției, nu există oare țări sau zone care sînt încă prea puțin populate etc.

Precizîndu-ne poziția față de aceste probleme, facem următoarele considerații. Chiar și țările dezvoltate din punct de vedere economic sînt în prezent într-un mod foarte inegal populate și ritmul creșterii populației lor este diferit. Norvegia are o densitate de 12 locuitori pe 1 kmp, Finlanda de 14, Suedia de 18, în timp ce densitatea populației Olandei este de 323, cea a Angliei de 228, a R. F. Germania de 239 etc. În același timp, populația Austriei, Belgiei, R. F. Germania etc. a crescut în ultimii ani cu numai 0,2% în medie anual, în timp ce acest ritm a fost de 1,0% pentru Olanda și S.U.A., 1,7% pentru Canada etc. Este evident că problema „creșterii zero" a populației trebuie pusă cel puțin *diferențiat.*

Calea spre *stabilizare* nu poate fi considerată doar reducerea natalității. Dacă stabilizarea poate fi acceptată ca o perspectivă, nu este exclus ca una din căile care duc spre aceasta să treacă mai întîi prin creșterea sporului populației ca o necesitate pentru unele țări de a realiza un grad de populare a teritoriului lor care să corespundă propriilor lor necesități și interese. Este greu de presupus că stabilizarea ar fi acceptabilă la nivelul sau gradul actual de populare a teritoriului lor pentru unele țări cu natalitate ridicată, dar cu o densitate a populației scăzută. Exemplificăm :

TABEL 2

Natalitatea și densitatea populației în cîteva țări

Țările (1)	Natalitatea (2)	Densitatea (locuitori pe 1 km. p.) (3)
	40,9	6
Algeria	44,4	3
R.P. Congo	45,9	1
Libia	48,9	6
Sudan	20,7	8
Argentina	37,8	11
Brazilia	45,4	18
Iran		

Sursa : *Demographic Yearbook 1970*, O.N.U., p. 620–623 ; *Anuarul statistic al R.S. România*, 1973, p. 572–576.

În același mod s-ar putea pune problema și pentru unele țări dezvoltate, dar cu densitate scăzută a populației, ca de exemplu Canada cu 2 locuitori pe 1 km. p., U.R.S.S. cu 11, S.U.A. cu 22 etc.

De asemenea, după cum am menționat deja, nu este obligatorie intervenția „din afară" pentru a se ajunge la stabilizare. La aceasta se va ajunge — dacă procesul este legic — cu sprijinul statului respectiv, dar

numai pe fundamentul solid al unei dezvoltări social-economice corespunzătoare.

Faptul că există încă multe țări și zone geografice *subpopulate* rezultă și din datele reproduse mai sus. Am mai putea însă adăuga că zone ca Africa, a cărei populație a crescut în intervalul 1965—1970 în medie anual cu 2,6 % și care are o natalitate medie de 46‰, nu are decît o densitate de 11 locuitori pe 1 km. p. Numai 14 locuitori pe 1 km. p. reprezintă densitatea populației Americii Latine care are de asemenea o natalitate ridicată (39‰). Nici chiar densitatea de 75 locuitori pe 1 km. p. a Asiei nu s-ar putea considera ca exagerată, dacă ținem seama de faptul că și aici diferențierea este mare : Japonia 280 loc. pe 1 km. p. dar cu o suprafață de numai 372 mii km. p., în timp ce Arabia Saudită, cu o suprafață de 2,1 milioane km. p. are o densitate de 4 loc. pe 1 km. p. etc.

În consecință, marea diversitate în ceea ce privește atît gradul de dezvoltare economică a unor țări, cît și gradul populării teritoriului lor, ritmul creșterii populației acestora etc. ne permite să afirmăm că pretenția ca țările în curs de dezvoltare — și nu numai acestea — să treacă *în bloc* și de acum, la măsuri de stabilizare a populației, nu are o fundamentare logică și științifică.

b. Orientarea către accelerarea ritmului de creștere a populației.

Ca urmare a unei rezoluții a Adunării Generale a O.N.U., a fost întreprinsă recent o anchetă pe lîngă guvernele țărilor membre, cu privire la problemele care decurg din interacțiunea dintre dezvoltarea economică și evoluția demografică [5]. Această anchetă a urmărit, printre altele, obținerea și a unor informații cu privire la orientarea și la conținutul politicii demografice a țărilor membre O.N.U. (În cap. 3/B pct. 6 găsim următoarea întrebare : Cum concepe guvernul Dv. „politica populației" — definiție, obiective, locul ei printre alte elemente ale politicii naționale de dezvoltare ?).

După modul în care au fost date răspunsurile la această întrebare, se poate deduce și orientarea acelor țări — mai puține la număr — care urmăresc accelerarea ritmului de creștere a populației lor. Aceste răspunsuri nu sînt însă totdeauna concludente și informațiile de care dispunem pot servi doar ca material exemplificativ. Astfel, pe continentul african nu găsim nici un exemplu de țară a cărei politică să urmărească în mod voit creșterea numerică a populației. În Asia, de asemenea, cu excepția Israelului (care favorizează imigrația), nu sînt țări care să ducă o politică clară de accelerare a ritmului de creștere a populației. Foarte puține sînt elementele de informare în această privință asupra țărilor din America Latină, dar se pare că nici o țară din această zonă geografică nu are ca obiectiv al politicii sale demografice intensificarea ritmului de creștere a populației.

Situația este însă diferită în Europa. Lăsînd la o parte orientarea către „creșterea zero" a unor țări dezvoltate din punct de vedere economic, pe acest continent găsim și țări care urmăresc prin politica lor o accelerare

[5] Este vorba de *Rezoluția 1838* (*XVII*) și de *Rezoluția Consiliului Economic și Social 1048* (*XXXVII*). A se vedea și documentul E/CN. 9/282/10 sept. 1973 O.N.U.

a ritmului de creștere a populației. Din această categorie face parte și România. De asemenea, o politică similară duc în domeniul demografic R. P. Bulgaria și R. P. Ungară. Astfel, în R. P. Bulgaria, de exemplu, se stimulează încheierea de căsătorii între persoane tinere cu scopul creșterii natalității. Există chiar un proiect care prevede acordarea tinerelor perechi a unui împrumut de stat în sumă de 2000 leva a cărui rambursare se poate ușura prin nașterea unui anumit număr de copii. Cu nașterea celui de-al treilea copil, creditul se consideră rambursat. Cînd vîrsta femeii la căsătorie este sub 25 de ani, creditul se propune a se acorda în sumă de 2500 leva. Sistemul de stimulare a creșterii populației este variat, cuprinzînd și alte elemente [6].

Comisia pentru planificarea de perspectivă a resurselor de muncă și a nivelului de trai a R. P. Ungare a stabilit ca obiectiv al politicii demografice, printre altele, stimularea creșterii continue a natalității, în așa măsură încît aceasta să asigure cel puțin reproducerea simplă a populației (în prezent aceasta nu este asigurată în R. P. Ungară). În acest scop, și în Ungaria se aplică o serie de măsuri organizatorice, sociale, economice etc. [7]. O orientare mai slab susținută material în sensul creșterii populației este specifică politicii demografice a R. S. F. Jugoslavia. O politică îndreptată spre stimularea natalității și implicit spre creșterea mai rapidă a populației duce de mai multe decenii Franța. În aceeași categorie se încadrează și R. S. Cehoslovacă și Grecia. O politică demografică activă, orientată indirect în sensul sprijinirii creșterii populației duc și unele țări nordice din Europa. Astfel, în Suedia și în Finlanda se urmărește stimularea creșterii numerice a populației, fie pe calea realizării unor obiective sociale (creșterea nivelului de trai), fie pe calea imigrării.

Orientarea politicii demografice a României spre creșterea mai accentuată a populației face parte din politica de perspectivă economică și socială a partidului și statului. De regulă, problemele creșterii populației sînt asociate în România cu cele privind ocrotirea sănătății, îmbunătățirea stării generale de sănătate. „Menținerea natalității la nivelul necesar asigurării unui excedent natural satisfăcător al populației este o problemă de importanță majoră, spre care trebuie să se îndrepte atenția factorilor de răspundere din toate domeniile vieții economice și sociale" [8], se aprecia într-un important document de partid încă în 1969. Această orientare a fost întărită, căpătînd un contur clar delimitat, în documentele Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român din 19 — 21 iulie 1972. Cu această ocazie, s-a subliniat faptul că „o problemă esențială este asigurarea unei creșteri mai susținute a populației" și, spre deosebire de trecut cînd accentul se punea pe aspectul sanitar al problemei, de data aceasta pe primul loc se situează „adoptarea în continuare a unui complex de măsuri de ordin economico-social și sanitar, care să contribuie la întărirea familiei, la stimularea natalității, reducerea mortalității și creșterea du-

---

[6] Ivan Stefanov, *Modern Problems of Demographic Policy in Bulgaria*, Warsaw (Jadwisin) 15—18.III.1972.

[7] Egon Szabady, *Economy and Population*, Warsawa (Jadwisin) 15—18. III. 1972.

[8] *Directivele C.C. al P.C.R. cu privire la îmbunătățirea asistenței medicale a populației din R.S. România*, București, Ed. politică, 1969, p. 13.

ratei vieții oamenilor" [9], pe această bază numărul populației țării putînd ajunge în 1990 la circa 24—25 milioane. Prin urmare, sensul și conținutul politicii demografice a României sînt precis formulate, stabilindu-se totodată și căile sau mijloacele de realizare a obiectivelor propuse.

c. *Poziții și orientări neutre*

Se poate spune că există mai curînd o lipsă de claritate în formularea politicii demografice a unor state decît o atitudine de indiferență față de evoluția populației. Cu toate acestea, cu ocazia anchetei amintite efectuate de O.N.U., au fost obținute și unele informații, în special din partea unor țări în curs de dezvoltare, care, după conținutul lor, permit constituirea și a unei categorii de țări cu o orientare „neutră" față de problema creșterii populației. Este cazul unor țări ca Etiopia, Malawi, Dahomey, Gabon sau Kenya de pe continentul african; a Iordaniei sau a R. A. Siria din Asia precum și a unor țări ca Peru, Chile sau Uruguay din America Latină. În sfîrșit, în Europa există un număr de țări care nu intervin în mod „direct" pentru a influența evoluția demografică și nu au formulat obiective precise ale politicii lor demografice: Austria, Danemarca, Finlanda, Norvegia, Suedia și U.R.S.S. (am menționat mai sus că unele țări scandinave duc în acest sens o politică indirectă).

Cele de mai sus, deși nu depășesc valoarea unor exemple, permit totuși o vedere de ansamblu asupra principalelor tendințe și orientări în politica demografică actuală pe plan internațional.

---

[9] *Rezoluția Conferinței Naționale a P.C.R. cu privire la principalele orientări ale dezvoltării economico-sociale a României în următoarele două decenii.* Vezi, *Conferința Națională a P.C.R. — 19—21 iulie 1973*, București, Edit. politică, 1972, p. 468.

DESPRE BAZA SOCIAL-ISTORICĂ A TEORIEI CULTURII

DE

C. I. GULIAN

SOCIETĂȚI ȘI CULTURI

Marxismul are tocmai meritul și totodată capacitatea de a urmări cu tenacitate *echilibrul*, simțit de mulți ca necesar, *între teorie și cercetarea concretă*, între fapt și generalizare. Acesta s-a dovedit a fi criteriul general de măsură și apreciere a științei contemporane. Nu „sistemul" ci *punctele de vedere metodologice fructuoase*, faptele și analizele concrete, eforturile de verificare și integrare a faptelor în cadrul unei teorii științifice se dovedesc a fi decisive.

Ferit de paseism prin însăși urgența problemelor de viață care îi stau în față, omul contemporan „actualizează" neîncetat trecutul și îl contopește cu prezentul și viitorul. Adînc preocupat de sine, omul contemporan este în același timp extrem de disponibil față de varietatea nesecată a fenomenelor spirituale depărtate în timp și spațiu. Trăsăturile sau conținutul general-uman al faptelor de cultură permit, firește, **intuirea** a ceea ce ne leagă de culturile în timp și spațiu. Dar omul contemporan simte, totodată, nevoia *înțelegerii*. Și operele de artă, ca și moravurile sau gîndurile întrupate în doctrine se cer integrate în contextul lor social-istoric, pentru a-și dezvălui înțelesul și pentru a-și releva, după aceea, originalitatea, valoarea nepieritoare.

Marxismul propune tocmai o astfel de ipoteză de lucru, în stare să dezvăluie *comunitatea* și *legitatea* faptelor de cultură prin analiza *temeliei* lor, prin faptul că, fie în China sau Spania, în India sau Roma, în Iran sau în Mexic, idei, norme de viață sau imagini artistice au crescut dintr-o nevoie de a răspunde la analoage *situații* umane, situații de același *tip social-istoric*. Ceea ce nu înseamnă cîtuși de puțin să nu sesizăm și valorizăm trăsăturile *originale*, *naționale*, ale creațiilor literar-artistice, etice sau filozofice.

Rev. filoz., **21**, *1*, p. 43–56, București, 1974.

Pentru a le integra în același *tip* socioantropologic, istoria marxistă a culturii trebuie să îngemăneze o analiză riguroasă a trăsăturilor *comune* diferitelor culturi sau fapte de cultură depărtate în timp și spațiu cu relevarea a ceea ce-i *unic*, particular, nerepetabil, original. Dar nu mai putem vorbi de atitudine științifică, teoretică, dacă nu izbutim să desprindem *explicația* de *valorificare*. Oricît de stranii ne-ar apărea unele aspecte din cultura primitivă, orientală sau medievală, nu trebuie să uităm că *ele au funcționat ca răspunsuri-valori* la anumite situații social-istorice. Marxismul își ia sarcina de a explica orice cultură, deci și acele culturi sau laturi ale unei culturi, pe care, din punct de vedere etic sau social nu le poate accepta, totdeauna sau complet ca valori, pentru că istoria sau sociologia istorică a culturii nu cercetează valorile „în sine", ci valorile în funcție de societatea care le realizează sau pentru care funcționează. Arheologia, etnografia, istoria au dovedit că nu putem să izolăm culturile de societățile în care s-au născut. Aceste culturi au fost create *pentru a răspunde nevoilor existențiale și axiologice* ale oamenilor; de aceea ele cuprind simultan bunuri economice, dar și instituții sociale, nevoia de reguli juridice și norme morale, dar și de juisare artistică sau înțelegere teoretică a lumii înconjurătoare. Ceea ce nu ne împiedică să admirăm valori din culturi străine, atunci cînd ele, deși sublimează aspirațiile și necesitățile spirituale ale unei societăți străine, *răspund* simultan criteriilor noastre de valoare. Dar chiar cînd nu răspund deloc, manifestările culturale străine în timp și spațiu *sînt* totuși valori, fiindcă sînt replica spirituală pe care și-a dat-o societatea, o clasă sau o anume categorie socială în fața problemelor existențiale și totodată axiologice, — ale stăpînirii naturii, transformării societății și a modelării omului.

Știm prea bine că ideea „viziunii despre viață" (Lebensanschauung) a dominat în „științele spiritului", mai ales germane. Dar, după cum vom încerca să arătăm, acestei importante categorii etice și culturale, i-a lipsit o *bază social-istorică*. Nici Nietzsche, nici Dilthey, nici Jaspers n-au simțit necesitatea acestei baze, deși în unele aforisme (Nietzsche) studii monografice (Dilthey) sau punerea problematicii spiritualității contemporane (Jaspers), acești gînditori relevă pătrunzătoare intuiții de natură social-istorică.

Teza fundamentaă marxist-leninistă în istoria și teoria culturii, în teoria valorilor spirituale, este aceea despre caracterul lor *social-istoric*. Subliniez acest termen dublu pentru că, după cum voi încerca să arăt, încă din primul deceniu al veacului nostru, o serie de însemnați gînditori nemarxiști au contribuit la dezvoltarea *sociologiei culturii*, cuprinzînd sociologia dreptului, moralei, religiei, artei și cunoașterii, avînd unele elemente istorice, folosind adesea metoda comparată — dar limitată la comparația între *unele* formațiuni sociale, și fără să postuleze metodologic principiul social-istoric cu toate consecințele lui. Totodată, cred că se poate afirma că sociologia nemarxistă a culturii a folosit categoria hegeliană a „spiritului obiectiv" și noțiunea de *Volksgeist*, dar prelucrîndu-le în spirit critic.

Spre deosebire de sociologia nemarxistă a culturii, concepția marxistă nu poate admite folosirea conceptului de societate omogenă decît pentru prima și ultima orînduire din istoria societății. În celelalte orînduiri storice, în care au existat și mai există luptă de clasă, marxismul arată că

este indispensabilă categoria *culturii de clasă*. Lenin a accentuat cu deosebire importanţa tezei despre cele două culturi în cadrul societăţii împărţite în clase, teză fundamentală pentru elaborarea istoriei culturii acestor orînduiri. (Ceea ce nu înseamnă că *toate* valorile culturii ar avea neapărat un caracter de clasă.)

Categoriile fundamentale pe care le-au creat şi aplicat Marx, Engels şi Lenin în teoria suprastructurii îşi păstrează o deplină actualitate. Ca orice idee fundamentală în ştiinţă, ele se cer însă dezvoltate, aprofundate, exemplificate şi îmbogăţite pe baza rezultatelor ştiinţelor social-umane din ultimele decenii. Totodată este deosebit de grăitor faptul că filozofii şi sociologii nemarxişti din epoca noastră vorbesc din ce în ce mai des despre „stratificare socială" şi „lupta de clasă".

Pentru istoria şi teoria culturii este însă foarte important nu numai faptul dacă se relevă sau nu condiţionarea socială a artei, gîndirii, religiei, moralei etc. ci şi *cum* este concepută societatea : dacă structura ei este considerată a fi monolitică şi pur sincronic analizabilă sau în lumina dialecticii marxiste.

Desigur că, istoriceşte, trebuie apreciat faptul că Max Scheler, Max Weber, Karl Mannheim, Alfred Weber, E. Lederer, Hans Freyer, Arnold Hauser, G. Mensching, A. von Martin, Joachim Wach, J. Buhler şi alţii au adus valoroase contribuţii la sociologia culturii, paralel cu şcoala franceză (Mauss, Bouglé, Halbwachs, Lévy-Bruhl, Gernet, Granet, G. Gurvitch etc.), însoţiţi de istorici ca Moret, Glotz, Lucien Febvre, Marc Bloch, belgianul Henri Pirenne, Jacques Le Goff, G. Duby etc. În literatura anglo-saxonă, contribuţii de seamă au adus sociologi ca Leslie White, Pitirim Sorokin, iar în domeniul etnografiei şi etnologiei Paul Radin, Evans-Pritchard, Melville Herscovits, apoi istorici de artă ca Herbert Read şi Max Raphael în Anglia, W. Deonna, Combarieu, Huyghe, Francastel în Franţa etc.

Înşirarea acestor nume are drept scop să sublinieze faptul că *nu numai marxismul* s-a declarat ostil interpretării idealiste a fenomenelor spirituale. Toţi cei care au pornit de la *fapte*, iar nu de la teze apriorice, au ajuns să admită, mai mult sau mai puţin consecvent, că valorile spirituale nu se pot explica numai prin ele însele, cum cer fenomenologii sau izolînd în chip metafizic valorile de orice le este eterogen (Rickert). Însăşi dezvoltarea sociologiei culturii în secolul al XX-lea ne arată în mod convingător cît de actuală este concepţia marxistă pentru teoria culturii sau filozofia valorilor, chiar dacă nu identificăm *teoria* culturii cu *sociologia* culturii.

Sociologia nemarxistă a culturii este importantă pentru că arată că şi cercetările întreprinse *în afara* concepţiei marxiste şi a metodologiei marxiste au adus o infirmare a viziunii tezei idealiste şi o confirmare a viziunii social-istorice. Se ştie că cercetările sociologice nemarxiste n-au pornit de la intenţia de a dovedi temeinicia unei teze şi inconsistenţa celeilalte, deşi Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss etc. atacă adesea concepţiile idealiste despre gîndire, morală, religie etc. pe care le numesc „metafizici" speculative.

În majoritatea aproape absolută a cazurilor, sociologii nemarxişti au pornit însă numai de la teza generală, am spune „vagă şi nediferenţiată", că „toate fenomenele culturale au un caracter social". Numim

această teză „vagă și nediferențiată" pentru că fapte esențiale, concrete din istoria culturii — uneori date ca exemple chiar de către un Bouglé, Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Granet, Halbwachs etc. ne cer o precizare, o diferențiere pregnantă, analitică, a „condiționării sociale", în lumina unei analize sociologice marxiste : a luptei de clasă, a diferențierii în categorii sciale etc. Această rezervă critică importantă nu ne oprește să marcăm totuși în poziția acestor sociologi, — așa nediferențiată cum s-a manifestat ea — un aport în constituirea științei culturii, pentru că a contribuit la *înlăturarea sistematică a metafizicii culturii.*

Într-adevăr : afirmînd că religia și arta, dreptul, morala și cunoașterea au „origină socială", sociologii nemarxiști luau involuntar poziție față de teoriile care vedeau izvorul culturii în psihicul sau spiritul individual sau în Spiritul ipostaziat ca entitate. Indiferent de tezele secundare și nuanțele speciale ale pozițiilor lor, sociologii sînt *principial* antispiritualiști și antiidealiști în problema *originii și funcției sociale a culturii.* (Ceea ce nu-i împiedică pe unii — Durkheim, Sorokin — să explice — nu cultura, dar societatea însăși — fie ca un fenomen de ordin spiritual, fie ca un fenomen în care este *dizolvată* deosebirea dintre bază și suprastructură, dintre existența socială și conștiința socială.)

În sfera problemelor culturii ne interesează în primul rînd, dacă sociologii relevă sau nu originea și condiționarea socială a artei, gîndirii, religiei, moralei etc., dacă sociologii găsesc un raport cauzal (oricît de schematic poate apare acest cuvînt) între cultură și societate, raport care implică, pentru noi, „străbaterea" sau trecerea „prin" conștiința individuală, fără să depindă inițial de conștiința individuală, ci de structura și transformările societății.

Este știut că sociologia nemarxistă a dreptului și a religiei, a literaturii, a artei și moralei etc. au adus un bogat material sociologiei culturii fără să se ajungă însă la o *fundamentare teoretică* a acestei discipline. În chip mai mult sau mai puțin explicit, cercetătorii culturii așezați pe o poziție sociologică presupun o „corespondență" sau o „condiționare" între societate și cultură. *Dar cum trebuie înțeleasă această « corespondență » sau « condiționare » ... aceasta e încă o problemă deschisă" — arătam mai demult* [1].

Privită retrospectiv, și mai ales din punctul de vedere al unei viziuni și metodologii dialectice, atît sociologiei marxiste, cît și celei nemarxiste a diverselor forme ale culturii, li se pot aduce obiecția unei aplicări adesea mecaniciste a principiului explicației sociale. (Evident, sociologia nemarxistă, spre deosebire de cea marxistă, are și alte lipsuri serioase : lipsa categoriei luptei de clasă, a transformărilor calitative, a diferențierii între social și politic, lipsa încercării de a articula istoria universală a culturii și a sesizării deosebirilor dintre culturi în lumina unui studiu comparativ-istoric nu în mod empiric, sau idealist-tipologic, ci pe baza criteriului formațiunilor social-istorice.)

Totuși, într-un punct, analizele lui Plehanov, Kautsky, Mehring, Lafargue, Gherea și alții, în ciuda superiorității pe care le-o conferea concepția lor materialist-istorică, se apropiau de sociologia nemarxistă ;

[1] C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, București, Edit. de stat, 1947, p. 22.

le lipsea veriga mijlocitoare între infra şi suprastructură — omul. Iată cîteva exemple de „probleme deschise".

Categoriile şi elemɜntele sociale cercetate pînă azi (tipuri, grupuri, instituţii etc.) de către sociologi, determină *fiecare* o anumită orientare sau o anumită tematică şi, în consecinţă, un anumit stil cultural? Sau numai *unele* din acestea se bucură de predominanţa şi forţa determinării? *Care sînt* aceste elemente structurale ale societăţii care imprimă schimbări tematice şi stilistice în plăsmuirile culturale şi *cum* acţionează ele? *Cum trebuie concepută condiţionarea* acestor plăsmuiri, a *structurii culturii*, *unitatea de sens a gîndirii*, *a operelor artistice*, *a instituţiilor juridice*, *a normelor etice ale unei clase sau ale unei societăţi*, pe o perioadă istorică mai lungă sau mai scurtă?

Analiza plăsmuirilor spirituale ne dezvăluie un proces mai *complex* care se refuză schematizării. De ce n-au acţionat totdeauna masele conform intereselor lor? De ce nu s-au mulţumit reprezentanţii „nobilimii îmburghezite" din Anglia sec. XV—XVII (Bacon, Hobbes) să „reflecteze" numai obiectivele tehnice şi ştiinţifice, iar în filozofie numai tezele materialiste ale clasei pe care o reprezentau? Cum au putut apare un Pascal şi Meslier (ambii gînditori religioşi în punctul lor de plecare) în era raţionalismului? De ce concluziile lor au fost apoi divergente? (misticism şi ateism).

Spre deosebire de valorile artistice sau teoretice, sau juridice, factorul etic va trebui să fie dezvăluit ca *permanent vizibil* în istoria culturii, fiindcă ştim că au existat epoci suferind de eclipsa artei sau religiei, dar n-a existat încă o societate omenească fără raporturi economice şi sociale, fără reguli sau norme de conduită, fără *o atitudine* — mai mult sau mai puţin conştientă — *în faţa vieţii* — deci o atitudine *practică* exprimată printr-o *concepţie despre viaţă* sau *viziune despre lume*, fie ea mai mult sau mai puţin clară sau teoretic elaborată. Există, în istoria culturii, vreo epocă în care, prin magie sau ştiinţă, prin picturi murale sau catedrale, prin leacuri sau observaţii empirice sau mari laboratoare, prin folclor sau sisteme fiolozofice, oamenii să nu-şi fi exprimat atitudinile lor faţă de existenţă, fără să nu fi manifestat o iniţială orientare spre sensul în care trebuie să *acţioneze?* (uneori practic în sens de revoluţionar, alteori în sens compensator, moral sau religios, subiectivist sau comunitar).

Credem deci că *valorile spirituale* ale unei clase sau societăţi, pe orice treaptă de dezvoltare s-ar afla ele, au sens pentru acea societate sau clasă pentru că aceste valori exprimă *atitudinile existenţiale ale diverselor categorii sociale:* nevoia şi dorinţa omului de a găsi un acord între el şi lume, o soluţie de existenţă. Este ceea ce vom cuprinde sub funcţiile de *critică*, *modelare*, *reflectare*, ceea ce oamenii creează pentru a rezolva *problema securităţii existenţiale*, manifestată pozitiv prin concepţii realiste, active despre lume, prin acceptarea ei ca punct de plecare, prin bucuria de viaţă, prin valorizarea frumosului sau cunoaşterii etc. Neputinţa, nedorinţa de a acţiona asupra lumii, de fapt asupra istoriei, au dus şi duc la ceea ce vom numi *funcţia compensatoare* a culturii (religie, misticism, quietism sau spiritualism, subiectivism, evazionism). Atitudinea care îi stă la rădăcină este „refuzul" lumii sau soluţia negativă în faţa istoriei, atitudine negativă sau *anexistenţială*.

Ajunşi la acest punct, ne dăm seama că metodologic am trecut de la nivelul sociologic la nivelul *antropologic*, care implică psihologia, dar o şi depăşeşte dialectic, pentru că nu se mulţumeşte să *descrie* stări şi sentimente, ci implică *nivelul axiologic*, explicarea *valorilor şi nonvalorilor*. Căci analiza situaţiei istorice în cadrul formaţiunii asiatice (tributale) sau a perioadei eleniste în cadrul modului de producţie sclavagist se vădeşte insuficientă fără o luminare a sferei antropologice, a ceea ce *provoacă* în individ *situaţia social-istorică:* ce probleme de viaţă se pun, cum reacţionează omul în faţa lor, ce nevoi afective şi spirituale îl frămîntă, *cum le transformă în valori culturale* (doctrine moral-religioase, concepţii despre lume, ce sens dă artei şi literaturii?) Cum de îmbină de ex. înăuntrul formaţiunii asiatice, laturile contradictorii: străvechea cultură gentilică, originară, prelungind trăsăturile ei existenţiale, optimiste, activiste, terestre etc. cu doctrine soteriologice (ale „mîntuirii") sau cu doctrine eminent etice, modelatoare (Confucius) cu arta influenţată de budism şi care dă un nou sens, *spiritual*, naturii etc.?

Toate aceste fenomene de cotitură în istoria culturii nu sînt numai fenomene „vechi", căci se înfrăţesc cu fenomenele cele mai actuale care frămîntă şi conştiinţa omului contemporan. Ele vor putea fi înţelese, după cum vom încerca să arătăm, pornind de la un fenomen social-istoric de mare importanţă: al crizei istorice. Dar numai *pornind* de la el, pentru că epocile de criză, de dislocare şi gestaţie istorică *provoacă şi cer* omului atitudini şi decizii între alternative. Trăirea crizei istorice, trăirea şi *obiectivarea* în morală, artă, gîndire a dilemelor, tensiunilor şi deciziilor sînt însă fenomene care se petrec în individ, care ne trimit deci mai departe la nivelul antropologic.

FORMAŢIUNI SOCIALE, „SOCIETĂŢI GLOBALE" ŞI TIPURI DE CULTURĂ

André Akoun observă că „renunţînd la continuitatea unei mari Istorii în folosul discontinuităţii, sociologul poate să constituie adevărate individualităţi sociale pe care le va ordona într-o tipologie: societăţile globale" [2].

În ciuda dificultăţilor, „macrosociologia" sau sociologia „sintetică şi istorică" îşi cere dreptul la viaţă, deoarece ea ridică probleme şi întrebări la care nu pot răspunde sociografia, sociologia empirică sau microsociologia. Chiar în Statele Unite, remarca François Bourricaud „societatea globală, natura sa şi dificultăţile studiului său se fac recunoscute din ce în ce mai clar de către sociologii americani ..." [3]. Robert Merton vorbeşte şi el despre tendinţa de a se depăşi universul îngust al microsociologiei şi de a se regăsi trăsăturile *comune* diferitelor grupuri.

S-au propus, pe lîngă cel marxist, diferite modele ale societăţilor „globale". Unele din ele, ca cel geografic sau demografic, au dezavantajul că sînt prea depărtate de fenomenul culturii şi ca atare irelevante. Altele, cum sînt cele care subliniază rolul naţiunii sau al complexităţii raporturilor sociale, politice şi juridice, se apropie foarte mult de concepţia mar-

[2] Articolul *Les sociétés globales*, în *La sociologie* (dicţionar), Paris 1970, sous la direction de Jean Cazeneuve et David Victoroff.

[3] În *Cahiers internationaux de sociologie*, XIII, 1952.

xistă despre formațiunile social-istorice. Faptul că acestea traduc cinci sau șase moduri de producție nu trebuie să ne facă să uităm că ele *implică* anumite *relații* de producție, relații care au loc *între oameni*, ceea ce terminologia sociologică modernă transcrie printr-o serie întreagă de concepte (raporturi de putere, prestigiu, statut social etc.) la care trebuie să adăugăm nuanțările de psihologie socială și orizontul *opțiunii* etice.

Modul de producție feudal, de pildă, implică anume raporturi între senior și iobag, între senior și burghez, care pot sta la baza sau începutul explicației tematice și caracterului moralei feudale, al dreptului feudal, al apariției unor genuri literare (lirica trubadurilor, „fabliaux", poemul didactic) al sculpturii sau teologiei medievale.

Ideea lui Durkheim și Max Weber că sociologia (inclusiv sociologia culturii) trebuie să aibă dreptul de a construi *tipuri* prin comparație, ni se pare că duce la avantajul de a compara *structuri* sociale, indiferent de varietatea lor istorico-geografică. Dar la Durkheim lipsește istoricitatea, care este resimțită cu exigență de către Gurvitch față de Durkheim (și care revine la istoricul Braudel față de Gurvitch !), deși Gurvitch are grijă să marcheze ca ideal, ca sociologul să urmărească continua *refacere* și *re-creare* a societății umane.

Totuși trebuie apreciată tipologia lui Gurvitch : ea reprezintă un decupaj într-o devenire istorică a societății : societățile arhaice reprezintă în fond comunitatea primitivă, cele patriarhale, „charismatice" sau în care predomină cetățile-stat, pe cale de a deveni imperii, interferează cu formațiunea sclavagistă, societățile feudale se identifică în mod evident cu formațiunea feudală, societățile care dau naștere capitalismului („democratico-liberale", „dirigiste" sau „tehnico-birocratice") intră în formația capitalistă, indiferent de faza pe care o reprezintă, iar societățile „colectiviste", indiferent de nuanțele politico-statale care le diferențiază, nu pot fi cuprinse în altă formație decît cea socialistă.

Pentru sociologia culturii, spre deosebire de sociologia „societăților globale" sau a formațiunilor sociale, tipologia trebuie să fie sugestivă pentru înțelegerea *culturii* și confirmată de analizele istorico-sociale. Și întrucît propunem ca ipoteză de lucru cele trei coordonate — societatea, omul și cultura — este de la sine înțeles că avem nevoie nu numai de o tipologie sociologică, ci și de una *antropologică*, deci implicit *axiologică*. Cu alte cuvinte, este vorba de a ne pune întrebarea dacă putem regăsi justificat, deci printr-o analiză temeinică, plecînd de la tipurile de societate, ceea ce s-a numit „omul primitiv", „omul antic", „omul contemporan" etc. Nu am mai vehicula noțiunea metafizică, atemporală a „naturii umane" sau a „Omului" ca entitate, ci am vorbi despre tipuri umane istoric și sociologic determinate, avînd anume probleme și răspunsuri, anume necesități existențiale și valori culturale. Firește că există probleme *constante* de-a lungul istoriei — cele pe care Marx le-a considerat a fi dominarea naturii de către om și dominarea propriei sale naturi. Dar aceste probleme constante au îmbrăcat forme istorice deosebite în diferitele formațiuni sociale. În sfera culturii nu impulsurile, nevoia plăcerii sau a securității, a hranei, a jocului sau a autorealizării etc. ca *nevoi abstracte* ale „condiției umane" interesează, ci *modul concret-istoric* în care ele se *obiectivează* și transfigurează în *atitudini* etice, valori estetice și teoretice. Nevoile sînt constante fundamentale — în linii generale, pentru că o nouă

societate creează şi nevoi noi — dar nevoia de securitate de pildă, se poate satisface prin magie în societăţile primitive, prin religiile „mîntuirii" (religii orientale, creştinism) în antichitate, prin erezii în evul mediu sau prin organizaţii politice în epoca modernă (din secolul XIX începînd) şi contemporană. Apoi, în cadrul aceleiaşi culturi naţionale, unele grupuri sociale găsesc că afirmarea de sine se poate realiza prin analiza necruţătoare, „cinică" a omului (La Rochefoucauld) în timp ce alte grupuri predică renunţarea de sine, umilinţa şi credinţa (Pascal).

Dacă cei mai de seamă psihologi au dezvăluit în primul rînd *devenirea*, *varietatea* stărilor, contradicţiile şi ambivalenţa afectelor, nu trebuie uitat că nu orice cultură permite o astfel de imagine veridică, realistă, despre om. Sînt de neconceput Kierkegaard sau Dostoievski înăuntrul culturii franceze din veacul XVII, cultură care respiră demnitatea şi o nemăsurată încredere în sine, după cum este de neconceput apariţia psihologiei abisale înăuntrul culturii victoriene engleze din veacul al XIX-lea. *Potenţial*, spiritul uman cuprinde nenumărate şi contradictorii *virtualităţi;* spiritul este, potenţial vorbind, o multitudine de stări psihice. Dar, pe plan cultural stările se transformă în *atitudini* etico-sociale care cristalizează anume tipuri spirituale, acestea favorizează unele şi neglijează sau înăbuşe alte trăsături spirituale, descifrabile în formele de cultură spirituală : morală, artă sau filozofie. Este de la sine înţeles că, psihologic vorbind, grecii din epoca elenistică n-au fost mai puţin înzestraţi decît cei din epoca clasică, iar artiştii egipteni, după cum s-a dovedit, ar fi putut, ca şi sculptorii din societăţile primitive, să redea foarte bine proporţiile reale ale trupului sau capului uman, dacă anume motivaţii etico-sociale nu i-ar fi determinat să exagereze proporţiile capului faţă de trup (la primitivi), sau rigiditatea şi frontalitatea (la egipteni).

Ca o problemă de bază ni se înfăţişează aceea a *periodizării profilului spiritual:* cîte „tipuri" umane a înregistrat pînă azi istoria spirituală exprimată, obiectivată, prin tipuri de cultură, doctrine morale, religioase, filozofice şi creaţii artistice?

Alfred Weber găsea în preistorie două tipuri, în timp ce pentru întreaga istorie a culturii în epoca antică, medievală şi modernă propunea un „al treilea om", întrebîndu-se de-abia pentru epoca noastră, dacă nu va favoriza geneza celui de-al patrulea [5]. Numai pentru cultura apuseană admitea schimbări continue ale profilului spiritual ; în ce priveşte Orientul, el menţine vechea teză hegeliană despre „imobilitatea" culturii în China şi India ...

Dacă pornim de la ipoteza marxistă de bază a celor cinci sau şase formaţiuni sociale sîntem puşi simultan în faţa sarcinii de a elabora o *tipologie antropologică istorică*. Dar aceasta nu va avea structura simplă a cinci-şase tipuri rigide, deoarece nici marxismul nu înţelege aceste formaţii ca nişte blocuri statice, nici istoria culturii nu ne înfăţişează doar oglindirea acestor cinci-şase etape istorice. Şi Gurvitch a avut grijă să atragă atenţia asupra chipului dialectic în care trebuie înţelese structurile sociale. Pe de o parte, ele sînt un apanaj al „societăţilor globale" : „Problema structurii sociale nu se pune decît la scara macrosociologică, prin raport cu unităţile colective reale ... Numai societăţile globale pot

[4] A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München, 1950, p. 500—501.

exista fără să fie structurate, în timp ce clasele sociale se cristalizează de îndată ce structurarea lor a început ..." [5]. Pe de altă parte, spre deosebire de funcţionalişti, care leagă categoria funcţiei de „echilibru social", Gurvitch subliniază că „structurile sociale globale sau parţiale nu sînt stabile, ci se află în mişcare perpetuă ..." [6].

Tipurile de „societăţi globale" — care, după cum am menţionat, se identifică aproape cu formaţiile sociale omogene în concepţia marexistă; ele vor fi deci aflate în „realitatea istorică", pentru că în această realitate există un „element prometeic" prin care „conştiinţa colectivă şi individuală relevă capacitatea intervenţiei active şi eficace a libertăţii umane în viaţa socială" [7].

„Prelungirile". Dar dialectica poate fi împinsă mai departe, aplicată mai consecvent: de ce să nu urmărim continuitatea în discontinuitate, *prelungirile* unui tip antropologic şi ale culturii unei formaţii în cea care o urmează? Tocmai aceste perioade de trecere de la o formaţie socială la alta sau de la o epocă istorică la alta sînt deosebit de interesante pentru istoria culturii, deoarece redau lupta dintre vechi şi nou, documentează fenomenul opţiunii, ilustrează fenomenul dialectic al depăşirii (Aufhebung), care păstrează într-un fel sau altul, ceea ce a premers mutaţiei.

Înăuntrul unei formaţiuni sociale, schimbările economice, sociale sau politice, oferă tipului antropologic primitiv, antic sau medieval, modern sau contemporan, probleme şi stimulente care îi modifică sau îl provoacă să-şi modifice atitudinea şi valorizarea concepţiei despre viaţă şi despre lume. Această devenire sau istoricitate nu a putut fi observată, de pildă, pentru evul mediu sau cultura primitivă, atît timp cît cercetările n-au reuşit să confrunte societăţi primitive simple cu altele mai evoluate sau atît timp cît nu s-au descoperit subdiviziuni în evoluţia socială şi culturală a evului mediu.

Apreciind aportul sociologilor nemarxişti care converg spre „societăţi globale", trebuie să subliniem că cel mai important postulat metodologic ni se pare însă a fi dezvăluirea contradicţiilor dinăuntrul „societăţilor globale". Acest concept, care nu s-a născut probabil în afara influenţei marxismului, recunoaşte importanţa *restructurării*. De ce să nu mergem mai departe şi să ne întrebăm: *ce premerge*, atît în istoria socială cît şi a formelor culturii, acestei nevoi de „restructurare" şi „recreere", atît din punct de vedere sociologic, cît şi antropologic?

Şi încă două probleme majore, care decurg din teoria marxistă a formaţiunilor social-istorice, care n-au fost sesizate de către Gurvitch şi care n-au fost încă aprofundate nici de către marxişti: problema *perioadelor de trecere* între culturi (orînduiri) şi *rolul creaţiei populare* ca probleme centrale în istoria şi teoria culturii.

FORMAŢIUNILE SOCIAL-ECONOMICE

După cum a subliniat Lenin, Marx a pus capăt atît concepţiilor idealiste, cît şi celor empirice asupra dezvoltării sociale, pentru că „a aşezat pentru prima oară sociologia pe o bază ştiinţifică, stabilind noţiu-

[5] În *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1960, I, p. 212—213.
[6] *Op. cit.*, p. 14.
[7] *Op. cit.*, p. 217.

nea de formațiune social-economică ca totalitate a relațiilor respective de producție și arătînd că dezvoltarea acestor formațiuni este un proces istoric-natural" [8].

Lenin consideră că această categorie de formațiune socială este singurul criteriu *obiectiv* pentru interpretarea științifică a istoriei și în același timp pentru interpretarea rolului conștiinței sociale, al ideologiei, al culturii. Lenin arată că succesiunea formațiunilor sociale are un caracter legic, necesar, reprezentînd criteriul periodizării istorice și — putem adăuga — a istoriei culturii. În timp ce filozofi și istorici idealiști ai culturii întreprindeau construcții „morfologice", care se opreau la stilul culturii, la dicotomii în spirit „apolinic" sau „faustic" (Nietzsche, Spengler) sau propuneau criterii geografice duse la absurd („Orient și Occident"), Lenin a dovedit că orice cultură a oricărei societăți și a oricărui popor trebuie să străbată în general etapele formațiunilor mai sus amintite. Nici o cultură n-a putut începe altfel decît cu cultura societății gentilice, deși mai tîrziu unele popoare au păsit peste stadiul societății sclavagiste (triburile germanice). Lenin a arătat de asemenea că nici stadiul capitalist al dezvoltării nu este inevitabil: „Țările înapoiate pot păși ... — parcurgînd anumite trepte de dezvoltare — spre comunism, fără să treacă prin stadiul capitalist de dezvoltare" [9].

Totuși aceste *excepții* nu fac decît să confirme regula, relevă legea dezvoltării universale și a culturii universale. Munca imensă depusă de arheologi a dus la descoperirea trăsăturilor generale ale culturii materiale și spirituale în toate colțurile globului pămîntesc, după cum cercetările etnografilor au relevat existența relațiilor gentilice la popoarele primitive.

Pe baza teoriei despre formațiunile sociale, istoricii marxiști au putut să stabilească și să determine conținutul marilor epoci istorice. Istoricii nemarxiști, deși folosesc noțiunea de „preistorie" pentru desemnarea „societății primitive", au ajuns la aceeași periodizare în ceea ce privește epoca antică, medievală și nouă. Faptul că cei mai mulți dintre ei nu pot fi de acord cu ideea că epoca contemporană este epoca trecerii de la capitalism la socialism și comunism, nu ne surprinde. În ceea ce privește *trecutul*, istoricii nemarxiști recunosc, firește, mai lesne *caracterizarea* epocilor istorice, care se apropie de concepția marxistă.

Aceasta nu înseamnă totuși o identitate de concepții între istoricii marxiști și nemarxiști în ceea ce privește *conținutul* epocilor istorice. Deoarece, menținînd împărțirea convențională stabilită a istoriei universale în lumea veche, evul mediu, epoca nouă și foarte nouă, istoricii marxiști consideră drept limite ale acestor mari epoci istorice, evenimente marcante, care exprimă într-un mod deosebit de reliefat *trecerea* de la o formațiune social-economică la alta [10].

Una din problemele fundamentale care stau în fața istoriei culturii este problema periodizării evoluției culturii universale pe cinci mari perioade — așa cum se practică în istoriografie — și *fundamentarea* acestei periodizări. Căci se poate pune întrebarea dacă istoria culturii materiale

---

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 138.

[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1966, p. 246.

[10] *Istoria universală* sub redacția lui E. M. Jukov, vol. I, Moscova, Gospolitizdat, 1955, p. 9.

şi spirituale este lipsită cumva de o evoluţie *proprie*, care se desfăşoară după anumite legi specifice.

Însemnătatea şi obligativitatea periodizării istoriei culturii, corespunzător formaţiunilor sociale, devine evidentă de îndată ce dorim *să renunţăm* la acest criteriu. Pentru că independent de faptul că arta Renaşterii „seamănă" cu arta greacă veche sau faptul că idei comuniste au circulat în Egiptul vechi, Palestina şi Grecia, după cum că astfel de idei au fost răspîndite în gîndirea socială începînd cu Tomas Morus şi Campanella pînă la Marx, aceste „asemănări" nu ne dau dreptul de a şterge deosebirea istorică concretă dintre arta şi gîndirea epocii noi, pe de o parte, şi arta şi gîndirea veche, pe de altă parte.

Dacă am admite teza idealistă despre „esenţa" imuabilă a culturii n-am putea înţelege deosebirile dintre cultura comunei primitive, cultura antică, medievală, modernă şi contemporană. Se înţelege că dacă *relevăm* şi izolăm un obiect artistic sau o reprezentare religioasă din totalitatea culturii vechi, atunci chiar cei mai buni cunoscători nu ar putea spune dacă fragmentul statuii sau rugăciunea aparţin culturii greceşti vechi sau culturii epocii moderne. Tot aşa, comparînd măştile şi statuile primitive cu cele (stilizate) ale unor artişti moderni apuseni, nu întotdeauna putem spune în mod sigur unde este vorba despre o operă a creaţiei primitive şi unde este vorba despre stilizare. Dar întreaga artă plastică în genere se deosebeşte în mod esenţial de arta plastică contemporană apuseană prin intenţiile sale tematice, prin concepţia despre lume etc. a artistului, prin *funcţia socială* a artei, care, în ultimă analiză, este determinată de *structura socială*, de formaţiunea socială şi de etosul ei.

O altă problemă importantă atît pentru istorie, cît şi pentru istoria culturii este interpretarea ştiinţifică şi studierea noţiunii de *progres*. V. I. Lenin a arătat că giganticul pas înainte făcut de Marx în această privinţă constă tocmai în faptul că el a înlăturat toate aceste raţionamente generale, cerînd să vorbim nu despre progres „în genere" — aşa cum îl înfăţişau iluminiştii, Kant, Fichte, Hegel —, ci despre un *progres concret, înfăptuit într-o anumită formaţiune socială*.

Astfel, o altă problemă fundamentală a istoriei culturii constă în relevarea valorilor materiale şi spirituale create în cadrul unei anumite societăţi, în explicarea funcţiei lor sociale şi stabilirea — cu limitările corespunzătoare — a aportului adus de ele în tezaurul cultural al omenirii. Făcînd o diferenţiere între „relaţiile materiale" şi „relaţiile ideologice", Lenin a arătat necesitatea unei analize mai adînci a caracterului social al vieţii spirituale.

Ocupîndu-se de caracterul de clasă al ideologiei, Lenin a formulat teza despre existenţa celor două culturi în cadrul culturii naţionale: „În fiecare cultură naţională se găsesc *elemente*, fie şi nedezvoltate, de cultură democratică şi socialistă, fiindcă în *fiecare* naţiune există mase de oameni care muncesc şi sînt exploataţi, ale căror condiţii de viaţă creează în mod inevitabil ideologia democratică şi socialistă" [11].

De fapt teza, formulată în acest fel de Lenin, îşi găseşte aplicarea nu numai în istoria culturilor naţionale din epoca nouă, ci şi în istoria

---

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 132.

culturilor şi societăţilor împărţite în clase, prin urmare şi în cultura medievală şi antică. Însuşi Lenin a dat exemple de aplicare a tezei sale la istoria filozofiei universale, precum şi la explicarea moralei, literaturii şi artei în capitalism şi socialism. În acelaşi timp, Lenin a arătat caracterul democratic popular al conţinutului gîndirii democratice-revoluţionare şi a deschis calea relevării caracterului democrat al creaţiei şi activităţi oamenilor de ştiinţă, filozofilor, scriitorilor şi artiştilor care, în societatea împărţită în clase, au optat pentru năzuinţele şi interesele oamenilor muncii. Totodată, în cadrul istoriei culturii, o deosebită însemnătate o are şi aceea a sensului general uman sau umanist al culturii.

Marxismul a pus problema umanismului şi a socialismului pe o bază istorică reală, a legat socialismul de mişcarea revoluţionară a proletariatului şi a transformat astfel socialismul din utopie în ştiinţă, fără „a alege" între ştiinţă şi etică, ci înfăptuind sinteza lor, situînd etica pe o bază ştiinţifică. Aceasta a însemnat *integrarea neapărată a moralei* în ansamblul formulelor culturii, ceea ce ideologii nemarxişti n-au recunoscut teoretic. Într-una din caracterizările date concepţiei lui Marx, Lenin a relevat sinteza între practica revoluţionară şi însemnătatea ei etică. El însuşi a făcut o adîncă analiză a esenţei moralei comuniste şi o caracterizare clasică a aspectului moral al omului în socialism, a relevat uriaşa însemnătate a educării comuniste a maselor de oameni ai muncii în procesul construirii socialismului, a indicat căile şi mijloacele pentru educarea şi reeducarea oamenilor în spiritul moralei comuniste.

ROLUL MASELOR

Marxism-leninismul a fost prima teorie care a dovedit rolul hotărîtor al maselor în crearea istoriei şi în acelaşi timp în crearea culturii, în opoziţie cu concepţiile idealiste reacţionare care priveau masele cu un dispreţ aristocratic, atribuind toată slava unor personalităţi concepute ca izolate : conducători de oşti, regi şi împăraţi — în istorie ; artişti, oameni de ştiinţă, gînditori — în cultură.

Fără a micşora cîtuşi de puţin meritul personalităţilor, clasicii marxism-leninismului au arătat totuşi că, în toate formaţiunile sociale, masele de oameni ai muncii au fost forţele creatoare ale bunurilor materiale şi spirituale. De la originile istoriei, masele au creat şi au perfecţionat mijloacele de producţie, luptînd — la început în mod spontan, apoi organizat — împotriva exploatatorilor şi reuşind să construiască, pentru prima oară în istoria societăţii, statul socialist, în care producţia materială şi spirituală se poate dezvolta nelimitat. „Socialismul viu, creator este opera maselor populare înseşi" [12].

Dar şi înainte de crearea primului stat socialist, în societăţile împărţite în clase antagoniste, cu toate că munca intelectuală era considerată privilegiul claselor exploatatoare şi al intelectualităţii care se găsea în slujba lor, forţele creatoare ale maselor, biruind condiţiile extrem de grele de existenţă, au adus un aport nepreţuit în dezvoltarea culturii.

---

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 35, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 60.

Dacă vrînd-nevrînd istoricii şi ideologii nemarxişti în general au fost nevoiţi să pomenească despre rolul maselor în bătălii, ciocniri, răscoale etc. — fără a trage desigur nici un fel de concluzii în folosul maselor ca eroi ai istoriei —, ei negau şi neagă în mod hotărît rolul maselor în creaţia culturală. Filozofi, esteticieni, critici de artă subînţelegeau în teoria lor creaţia miraculoasă a „geniului", a personalităţii izolate, care în singurătatea sa creează o lume întreagă din propriul său spirit, în majoritatea cazurilor în pofida societăţii. Teoriile individualiste, pătrunse de dispreţ faţă de mase, asemănătoare cu teoria lui Stirner, condamnată odinioară de Marx, continuă şi în prezent să circule, în sfera teoriei culturii. Istoria culturii păstrează în genere tăcere asupra rolului creaţiei maselor în istoria tehnicii şi gîndirii, a literaturii, a artelor plastice, a arhitecturii şi muzicii. Arheologii, etnografii şi folcloriştii constituie o excepţie care încă n-a reuşit să influenţeze *teoria* nemarxistă a culturii : faptul că numai datorită muncii popoarelor în domeniul producţiei materiale au fost şi sînt posibile condiţiile necesare creaţiei artistice şi ştiinţifice, precum şi faptul extrem de important că din mîinile poporului capătă artiştii limba, motivele muzicale, ornamentale şi întreaga sa experienţă de viaţă şi luptă, adică o parte însemnată din conţinutul şi forma culturii naţionale la a cărei dezvoltare contribuie ei.

Marele scriitor rus A. M. Gorki, unul dintre scriitorii cei mai apropiaţi de mase, scria : „Poporul nu este numai o forţă care creează toate valorile materiale, el este singurul izvor nesecat de valori spirituale, primul filozof şi poet în ceea ce priveşte timpul, frumuseţea şi genialitatea creaţiei, care a creat toate poemele măreţe, toate tragediile pămîntului şi cea mai mare dintre ele — istoria culturii universale" [13].

În faţa cercetării ştiinţifice a creaţiei populare, prin care înţelegem şi analiza estetică, se întinde un cîmp larg, aproape neatins de activitate. Relevarea rolului maselor în istoria culturii este o problemă arzătoare pentru toţi cei care cunosc cît de nedreaptă şi condamnabilă a fost tăcerea care s-a păstrat asupra creaţiei spirituale a maselor. Bazele trebuie puse în primul rînd în domeniul culturii naţionale.

Singurul domeniu în care s-au făcut în trecut cercetări în vederea valorificării creaţiei populare a fost folclorul. (Aceasta nu înseamnă totuşi că orice studiu folcloric din trecut a fost legat întotdeauna de dorinţa sinceră de a valorifica aptitudinile creatoare ale poporului.) Din primele zile ale apariţiei interesului faţă de folclor — cu mai mult de 150 de ani în urmă — din ziua apariţiei cărţii lui Herder *Vocile popoarelor în cîntece*, în diferite ţări, numeroşi folclorişti s-au străduit cu dragoste şi pricepere să caute şi să publice opere ale creaţiei populare. Totuşi au fost destui şi aceia care, datorită teoriilor propovăduite direct sau implicit, se manifestau ostil faţă de sensul şi valoarea creaţiei populare.

Aşa, de pildă, autori ca Hans Neumann, Kreier şi J. Bédier afirmau că masele nu sînt capabile să creeze, că operele populare sînt bunuri „căzute" de sus, de la clasele „superioare". Kreier declara în mod cinic că „poporul nu poate să producă, ci numai să reproducă; poporul este înapoiat, el se hrăneşte cu rămăşiţele care cad de la masa celor bogaţi cu

[13] M. Gorki, *Despre literatură. Articole critice literare*, Moscova, 1955, p. 48.

duhul". Cazuri de denigrare a aptitudinilor artistice şi intelectuale ale maselor au avut loc şi în Franţa, unde, pornind de la tezele lui J. Bédier, un oarecare Puguet afirma că „poporul nu a creat niciodată nimic. El se ocupă numai cu răspîndirea şi imitarea a ceea ce crează centrele civilizaţiei".

Dar împotriva unor asemenea idei s-au ridicat numeroşi admiratori ai geniului popular, printre care putem cita nume strălucite ca cele ale lui Goethe, Puşkin, Herder, Uhland, Gorki, iar în România scriitori de seamă ca Eminescu, Alecsandri, Haşdeu, Creangă, Coşbuc, Sadoveanu, Arghezi, Brîncuşi, George Enescu.

În lumina teoriei leniniste despre cele două culturi, rezultă în mod evident că folclorul şi admiratorii lui au aparţinut curentului culturii democratice. Acest lucru poate fi urmărit de-a lungul întregii istorii a studierii folclorului pînă în epoca noastră.

În momentul 1848, în toate ţările răsăritene interesul faţă de folclor nu a fost numai o simplă manifestare „romantică", explicabilă prin dragostea faţă de pitoresc sau o reacţie faţă de „saturarea" de raţionalism, aşa cum afirmau idealiştii, ci el decurgea din adeziunea la năzuinţele populare, însufleţindu-i pe scriitorii şi militanţii progresişti din perioada evoluţiei din 1848, în acţiunea luptei antifeudale, dar şi a descoperirii unor nebănuite surse de inspiraţie artistică.

DISCUŢII

CONTROVERSE ÎN FILOZOFIA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ
(Cu privire la cartea lui L. Althusser „Răspuns lui J. Lewis")

DE

RADU FLORIAN

Se poate afirma, fără a greşi, că odată cu deceniul al VII-lea gîndirea marxistă începe să parcurgă o nouă perioadă de dezvoltare, pe care o putem aprecia — avem pentru aceasta distanţa necesară — drept un reviriment general.

Noua perioadă în dezvoltarea marxismului este indisolubil legată de dezvăluirea gravelor deformări petrecute în procesul construirii societăţii socialiste în diferite ţări, deformări cunoscute sub denumirea total improprie de „manifestări ale cultului personalităţii". Ea începe în legătură nemijlocită cu efortul de cunoaştere a cauzelor multiple care au provocat deformările amintite, a formelor lor de manifestare.

Întrucît o componentă a situaţiei sociale caracteristice acestor deformări a fost închistarea dogmatică în planul teoriei, *noua perioadă istorică în dezvoltarea marxismului se impune iniţial ca o reacţie multilaterală împotriva dogmatismului*, care a sărăcit şi deformat gîndirea marxistă însăşi, a înăbuşit adesea potenţele ei cognitive.

Revirimentul gîndirii marxiste se caracterizează, pe de o parte, prin *efortul de revenire la sursele ei*, de restudiere, în special, a operei lui Marx şi Engels, pentru a regăsi elementele originare ale marxismului în bogăţia şi diversitatea lor. O a doua trăsătură a aceluiaşi proces a fost *deschiderea gîndirii marxiste spre contemporaneitate*, efortul ei de a răspunde la întrebările noi ale practicii, ale diferitelor ei forme de manifestare.

Intersecţia acestor două direcţii de cercetare nu a fost întîmplătoare. Ea a rezultat din necesitatea de a depăşi dificultăţile acumulate în cadrul marxismului, de a-i restabili rolul său de instrument al cunoaşterii ştiinţifice. Dacă prima direcţie de cercetare a generat un proces autoreflexiv asupra naturii însăşi a gîndirii marxiste, cea de a doua direcţie a iniţiat ramificarea procesului de cunoaştere a practicii contemporane în complexitatea, dar şi în diversitatea ei.

Un argument care ne îndreptăţeşte să afirmăm începerea unei etape istorice noi în dezvoltarea marxismului este şi construirea unui spaţiu

Rev. filoz., 21, 1, p. 57—72, Bucureşti, 1974.

problematic propriu noii etape. Acest spațiu problematic este definit de tratarea acelor aspecte ale marxismului pe care practica socială fondată pe dogmatism le-a eludat sau chiar le-a pus sub semnul întrebării; după cum este definit și de abordarea acelor probleme ale realității contemporane cărora dogmatismul nu le-a dat nici un răspuns sau le-a dat unul neadecvat, ca și de cerințele dialogului cu concepțiile și tezele nemarxiste de un fel sau altul.

Astfel, în mod inerent s-a pus problema particularității filozofiei marxiste, a originalității sale, a structurii aparatului ei conceptual. S-a pus și se pune problema cunoașterii determinismului societăților contemporane, a funcționalității și dezvoltării lor, a dialecticii procesului revoluționar de trecere la socialism. Un caracter acut au avut și au întrebările privind caracterul umanist al filozofiei marxiste, relația ei cu practica făuririi orînduirii socialiste. Critica curentelor, a tezelor neștiințifice, nemarxiste sau antimarxiste contemporane, respingerea tentativelor de transplant, pe terenul marxismului, a unor astfel de teze sau influențe, formează o altă dimensiune a aceluiași spațiu problematic.

În cadrul lui pot fi întîlnite, în una și aceeași problemă, puncte de vedere în parte diferite, care emit soluții variate la aceeași întrebare. Unele din aceste soluții vor fi infirmate în totalitate sau numai parțial, dar prezența lor vădește că gîndirea marxistă a devenit un laborator de căutări, în care — ca în orice laborator — nu pot lipsi controversele între diverse puncte de vedere.

Printre filozofii marxiști care și-au adus contribuția la conturarea acestui spațiu problematic și la elaborarea unor răspunsuri la cîteva din întrebările enumerate mai sus, se înscrie prin studiile sale și L. Althusser. Acestea sînt semnificative și revelatorii pentru problemele și controversele proprii filozofiei marxiste contemporane.

Iată de ce folosim prilejul pe care ni-l oferă ultima lucrare a lui Althusser *Răspuns lui J. Lewis*, pentru a analiza unele din tezele sale caracteristice și a schița un punct de vedere deosebit la cîteva din întrebările care jalonează astăzi filozofia marxistă. Ideile expuse de Althusser în această ultimă lucrare — profund polemică la adresa studiilor publicate de filozoful marxist britanic J. Lewis în revista "Marxism Today", la începutul anului 1972, intitulate *The Case Althusser* („Cazul Althusser") — nu pot fi înțelese în afara studiilor sale anterioare, ceea ce ne obligă să integrăm analiza lor în una mai cuprinzătoare, care se va referi și la alte lucrări ale marxistului francez.

*

O atenție de prim ordin, întru totul justificată, acordă Althusser analizei *determinismului istoriei umane*. Referindu-ne aici doar la unele aspecte ale interpretării sale, remarcăm teza sa fundamentală privind negarea netă a ideii că „omul face (oamenii fac) istoria" [1], el considerînd drept marxistă numai afirmația că „masele fac istoria". Althusser scrie, astfel: „...Cînd un tîmplar «face» o masă, aceasta înseamnă că el o *fabrică*. Dar a *face* istoria? Ce poate să însemne aceasta? Pe tîmplar îl poți cunoaște, dar *omul* care face istoria, cine este?" [2]. Se vizează, însă, mult

[1] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, F. Maspero, 1973, p. 24—48.
[2] *Idem*, p. 19.

mai departe, şi anume, respingerea categorică a ideii de „subiect al istoriei umane".

În temeiul accepţiilor pe care le are categoria de subiect în psihologie şi în filozofia idealistă, filozoful marxist francez consideră că existenţa unui „subiect al istoriei umane" ar implica identificarea prezenţei lui „sub forma unei unităţi *a interiorităţii*, responsabilă (identitatea, interioritatea şi responsabilitatea sînt elemente constitutive, între altele, ale oricărui subiect)... deci capabilă să dea socoteală de ansamblul «fenomenelor» istoriei" [3], ceea ce este însă incompatibil cu materialismul dialectic! „Pentru a fi materialist-dialectică, scrie Althusser, filozofia marxistă trebuie să rupă cu categoria idealistă de «Subiect» ca Origine, Esenţă şi Cauză, *responsabilă* în *interioritatea* sa de toate determinaţiile «Obiectului» exterior, ea fiind considerată «Subiectul» interior. Pentru filozofia marxistă, nu poate fi vorba de un subiect ca Centru absolut, ca Origine radicală, ca o Cauză unică" [4].

Deosebind, în mod îndreptăţit, forma de subiect proprie oamenilor ca agenţi ai unor variate practici sociale, de rolul lor de subiect al istoriei, Althusser subliniază că ei nu-l pot îndeplini pe acesta deoarece „agenţii-subiecţi nu sînt activi *în* istorie decît determinaţi de raporturile de producţie şi de reproducţie şi de formele lor" [5]. Cu alte cuvinte, oamenii nu sînt subiecţi ai istoriei pentru că nu sînt liberi, în accepţia de non-determinaţi, ceea ce arată, o dată mai mult, că autorul textului citat îşi întemeiază punctul de vedere pe categoria de subiect aşa cum apare ea în filozofia idealistă.

Mai explicit filozoful francez scria într-un text anterior că „*adevăraţii «subiecţi» sînt deci aceşti determinatori şi aceşti repartizatori* (ai oamenilor sau altfel spus ai agenţilor — subiecţi — n.n.): *relaţiile de producţie* (şi relaţiile sociale, politice şi ideologice). Cum acestea sînt însă «relaţii», ele nu pot fi gîndite în categoria de *subiect*" [6].

Într-un mod succint el îşi sintetizează punctul de vedere asupra determinismului social în teza că istoria este un „proces fără Subiect şi fără Scop(uri)", care poate să capete şi forma unui „*proces fără Subiect şi fără Obiect*" [7]. Semnificativă este în acest sens şi afirmaţia lui Althusser după care „istoria producerii" cunoştinţelor este, ca şi istoria, un *proces fără subiect*, ... cunoştinţele ştiinţifice apar (în descoperirea cutărui individ, savant etc.) ca rezultat istoric al unui proces dialectic fără Subiect şi fără Scop(uri)" [8]. Istoria nu are, deci, subiect, ci doar un mecanism, un motor, lupta de clasă. „Istoria este un imens sistem «natural-uman» în mişcare, al cărui motor este lupta de clasă, Istoria este un proces, şi anume un *proces fără subiect*" [9].

Înainte de orice altă remarcă asupra acestor idei trebuie subliniat faptul evident că tezele lui Althusser asupra determinismului istoric reprezintă o reacţie împotriva influenţelor existenţialismului şi ale empiris-

---

[3] *Idem*, p. 73.
[4] *Idem*, p. 72.
[5] *Idem*, p. 71.
[6] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 260.
[7] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, p. 72.
[8] *Idem*, p. 38.
[9] *Idem*, p. 3.

mului, care şi-au găsit un ecou nemeritat în gîndirea marxistă. De aici insistenţa cu care Althusser relevă caracterul *structural* al determinismului social, faptul că funcţionalitatea unei societăţi constă în modul de manifestare a relaţiilor sociale, în cadrul lor a celor economice. Împreună cu aceste idei, împărtăşim şi critica sa la adresa tezei existenţialist-empiriste după care omul face istoria. Aparent marxist, acest punct de vedere îşi are originea în prejudecata empiristă, de largă circulaţie, după care societatea ar fi o sumă de indivizi. La o privire mai atentă se poate constata însă că în acest fel realitatea socială, ca obiect al cunoaşterii ştiinţifice, este anihilată, că este răsturnat, fără nici un fel de argument, raportul de determinare de către o societate dată a indivizilor care-i aparţin. Eroarea este cu atît mai pregnantă cu cît societatea nu numai că nu este o sumă de indivizi, dar nu este nici un ansamblu de relaţii între indivizi, ci un sistem de relaţii între domenii sau sisteme parţiale ale activităţii sociale, fiecare dintre ele satisfăcînd cerinţe (necesităţi) ale funcţionării ansamblului. Dialectica unei orînduiri, funcţionarea şi dezvoltarea ei, este manifestarea corelaţiei dintre funcţionarea diferitelor ei sisteme parţiale.

Aceasta nu înseamnă că individul ar dispare. El este, într-adevăr, agentul-subiect al diverselor activităţi sociale, fiind în această calitate determinat de mecanismul relaţiilor în angrenajul cărora este produs. *Individul este numai şi doar exponentul unor relaţii*, activitatea lui inserîndu-se ca atare în subsistemul căruia îi aparţine. Tocmai de aceea frazeologia despre rolul individului ca sursă a socialului este lipsită de orice valoare cognitivă.

Aceasta nu înseamnă, cum vom vedea, că problema individului în diferite orînduiri contemporane nu trebuie studiată, că ea ar fi lipsită de interes ştiinţific.

Nu putem fi, însă, de acord cu teza lui Althusser privind inexistenţa unui subiect al istoriei umane, ca şi cu caracterizarea acesteia ca un proces fără obiect, teze fundamentale în interpretarea sa asupra determinismului social. Argumentele sale sînt lipsite de consistenţă şi de rigoare ştiinţifică. Să le examinăm.

Unul dintre argumentele lui Althusser se referă la o pretinsă apartenenţă a categoriei de subiect la filozofia idealistă şi la incompatibilitatea ei cu materialismul dialectic.

Pentru a califica o categorie filozofică — deci o abstracţiune care-şi propune să surprindă universalul — drept idealistă înseamnă a demonstra că ea este speculativă, arbitrară, lipsită de obiect ştiinţific. Se poate demonstra, de pildă, că o categorie ca aceea de transcendenţă este speculativă şi tocmai de aceea nu este specifică filozofiei marxiste. Althusser nu demonstrează însă în nici un fel caracterul speculativ al categoriei de subiect.

Este adevărat că acestei categorii i s-a acordat atenţie şi a fost elaborată cu deosebire în cadrul filozofiei idealiste. Dar aceasta a constituit o limită evidentă a materialismului premarxist, relevată de Marx însuşi în prima sa teză despre Feuerbach. Ca atare ea nu poate, în nici un fel, conduce la concluzia incompatibilităţii categoriei de subiect cu filozofia marxistă, la concluzia abandonării ei.

Surprinzător şi paradoxal este cel de-al doilea argument al filozofului francez. După ce, aşa cum am văzut, declară categoria de subiect

incompatibilă cu materialismul dialectic, el se întemeiază pe accepţiile acesteia, aşa cum sînt formulate în filozofia idealistă şi în psihologie, pentru a demonstra, chipurile, inexistenţa unui subiect al istoriei. În acest fel se demonstrează doar, ceea ce se ştia dinainte, că premisa este neştiinţifică, inaplicabilă în cadrul unei analize marxiste a societăţii.

Un răspuns ştiinţific la întrebarea privind existenţa unui subiect al istoriei umane poate fi dat numai pe baza unei analize a determinărilor societăţii, a mişcării sale specifice. Premisa de la care trebuie plecat, în acest sens, este aceea pusă în evidenţă de filozofia marxistă, şi anume că modul obiectiv de existenţă a societăţii este determinat de transformarea naturii sau, altfel spus, de umanizarea acesteia, de autoproducerea societăţii printr-o activitate multilaterală economică, social-politică, culturală. Spre deosebire de toate celelalte sisteme ale realităţii obiective, de cele naturale, societatea nu există ca produs finit, dat al naturii. Chiar pe treptele ei rudimentare de dezvoltare, societatea este o realitate complexă produsă (creată), şi anume, prin luarea în stăpînire a naturii, prin învingerea continuă a forţelor ei, prin subordonarea şi modelarea naturii în conformitate cu nevoile şi interesele umane. Această relaţie determinantă a societăţii Marx a denumit-o pe bună dreptate *umanizarea naturii*. Activitatea practică — unitate indisolubilă între acţiunea transformatoare şi cea spirituală — este relaţia complexă prin intermediul căreia se produce acest proces de umanizare a naturii. Ea este relaţia determinantă a modului de existenţă, de funcţionare a societăţii. Marx şi Engels scriau în această privinţă că : „această activitate, această neîncetată muncă şi creaţie sensibilă, această producţie este în aşa măsură temelia întregii lumi sensibile, în forma în care ea există azi, încît dacă ar înceta fie şi numai pentru un singur an, (s-)ar vedea enorme schimbări nu numai în lumea naturii, dar foarte curînd ar dispărea şi întreaga omenire..." [10].

Activitatea practică constituie o relaţie obiectivă cu un caracter cu totul nou şi deosebit în ansamblul realităţii — întrucît un termen al ei îl subordonează şi-l modelează pe celălalt în conformitate cu determinările lui — şi anume relaţia prin care societatea se manifestă ca subiect în raport cu natura care-i devine obiect. Aceasta înseamnă, printre altele, că societatea se diferenţiază de natură, se constituie ca o realitate distinctă.

Subiectul (societatea) nu este — dacă mai e nevoie s-o precizăm — nici origine, nici cauză, nici esenţa obiectului, a naturii. Dimpotrivă, societatea depinde pe de o parte de natură, dar pe de altă parte o transformă, şi-o subordonează.

Spre deosebire, deci, de filozofia idealistă — care are drept criteriu filozofic al definirii subiectului, principiul acţiunii conceput drept cauză, origine, esenţă — în filozofia marxistă — relaţia categorială subiect—obiect trebuie concepută ca un raport dialectic determinat prin care un termen (subiectul) se produce prin luarea în stăpînire, transformarea şi dominarea celui de-al doilea (obiectul). Această relaţie existentă între societate şi natură se manifestă în ipostaze diferite.

Întrucît în indisolubilă legătură cu activitatea practică de umanizare a naturii sînt produse toate celelalte subansambluri de relaţii, se poate afir-

---

[10] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 45.

ma că *societatea se manifestă ca subiect atît în raport cu natura, cît şi faţă de ea însăşi.*

Rolul societăţii ca subiect în raport cu propria sa realitate este profund diferenţiat pe diferitele trepte ale istoriei. El poate fi redus doar la o acţiune de organizare şi reglare a relaţiilor sociale, de producere spontană a diverselor activităţi, funcţionalitatea orînduirii fiind predominant spontană. Acest rol poate să implice, însă, şi niveluri distincte de stăpînire a propriei sale dialectici.

Ţinînd seama de faptul că istoria umană este forma specifică a mişcării societăţii, se poate conchide că *societatea ca sistem global reprezintă subiectul propriei sale istorii*, adică subiectul activităţii şi al mişcării prin care ea îşi produce propria sa realitate multilaterală (relaţii, instituţii, cultură etc.).

Rolul de subiect al societăţii este, deci, determinat strict obiectiv, constituind modul de funcţionare al unui sistem specific al realităţii. Acţiunea societăţii ca subiect nu se desfăşoară în nici un fel în mod arbitrar, ci rezultă din determinările ei, din structura obiectivă a unei orînduiri date, din funcţionalitatea domeniilor ei de activitate (sistemelor ei parţiale). Aceasta înseamnă că *societatea este nu numai subiectul activităţii sale, dar şi obiectul determinismului său.* Societatea dată este nu numai aceea care acţionează, ci şi aceea care suferă modificările şi transformările rezultate din activitatea sa determinată. Unitatea dintre postura de subiect al societăţii şi aceea de obiect este evidentă în faptul că pe fiecare treaptă a dezvoltării sale ea este atît rezultatul procesului ei istoric anterior, cît şi al activităţii determinate pe care ea o desfăşoară.

De remarcat este şi faptul că societatea ca subiect nu este, astfel, *liberă* în accepţia de nondeterminare pe care unii o atribuie termenului. Ea este însă liberă, într-o măsură sau alta, în accepţia conceptuală pe care filozofia marxistă o imprimă termenului, de cunoaştere şi dominare a legilor naturii, a propriilor ei legi.

Rolul de subiect al societăţii, modul lui de realizare determină ca ea *să devină liberă*, să-şi lărgească aria *libertăţii*. Nu pentru că omul ar aspira spre „transcendenţă", ci întrucît existenţa societăţii implică cunoaşterea şi dominarea naturii, implică tot mai mult, în zilele noastre, cunoaşterea şi stăpînirea propriului său determinism.

A afirma că istoria este un proces fără subiect şi fără obiect înseamnă, după părerea mea, a ignora caracterul specific al realităţii sociale, al mişcării sale. Accentuarea prin această formulare a caracterului determinat al istoriei duce la anihilarea trăsăturilor tipice ale determinismului social.

Îndeosebi este ignorat faptul esenţial că realitatea socială este produsă printr-o activitate determinată, profund diferenţiată. Deşi expresia „a face istoria" nu este riguroasă din punct de vedere ştiinţific, ea sugerează că realitatea socială este produsă, creată prin activitatea multilaterală a orînduirii date, a claselor ei, care acţionează ca „forţe motrice".

Este de neînţeles opoziţia pe care o stabileşte Althusser între teza că „masele fac istoria" (evident în mod determinat) şi aceea că „lupta de clasă este motorul istoriei". De fapt aceste teze exprimă împreună că societatea este atît subiectul activităţii sale, cît şi obiectul determinismului ei, particularitate fundamentală a determinismului social.

Să adăugăm, în treacăt, că Althusser concepe rolul claselor şi al luptei de clasă în făurirea istoriei într-un mod unilateral şi vulnerabil din punct de vedere ştiinţific. Astfel, făurirea istoriei este înţeleasă ca activitatea de înaintare a istoriei, de „împingere" a acesteia, avîndu-se în vedere prin această formulare acţiunile luptei de clasă şi cele revoluţionare, ca şi cînd formele mişcării sociale specifice echilibrului orînduirilor bazate pe clase antagonice ar putea fi excluse din istorie, n-ar face parte din istoria orînduirii date. În acest fel se ajunge, inerent, şi la concluzia că numai clasele exploatate participă la făurirea istoriei, cele exploatatoare neîndeplinind nici un rol.

Şubrezenia acestei interpretări rezultă fie numai şi din faptul că lupta de clasă implică clase adverse care acţionează sub imperiul determinismului orînduirii dar şi asupra acestuia. Clasele exploatatoare au participat în toate orînduirile în care au existat la făurirea istoriei prin intervenţia lor determinantă în reglarea politică a orînduirii, reproducerea ei, în evoluţia ei în cadrul anumitor limite. Rolul dominant al acestor clase în orînduirile presocialiste relevă modalitatea specifică de participare a lor la mişcarea orînduirilor date, la istoria acestora. Este dealtfel un adevăr comun faptul că aceste clase au îndeplinit în diferite stadii ale orînduirilor cărora le aparţineau, în totalitate sau numai unele grupuri ale lor, un rol progresist în evoluţia societăţilor date.

Am relevat această interpretare, care mai poate fi întîlnită în numeroase lucrări marxiste, pentru că ea denotă o manieră subiectivistă de elaborare a unor concepte ale materialismului istoric, manieră care face din progresul istoric temeiul lor, mai mult sau mai puţin explicit, fără însă a aduce în sprijinul acestui punct de vedere nici un argument valabil. Care este, de pildă, criteriul ştiinţific pentru a defini forţele motrice ale unei orînduiri numai ca fiind acelea ale progresului social şi nu ca agenţi ai practicii social-politice, din moment ce toate clasele sociale participă în modalităţi diferite la funcţionarea orînduirii date, îşi imprimă pecetea acţiunii lor, în diverse grade, asupra acesteia?

La Althusser această interpretare vădeşte şi o inconsecvenţă logică profundă cu poziţia sa privind caracterul structural al determinismului social.

În ceea ce priveşte afirmaţia că istoria este un proces fără scop(uri), se poate spune că în măsura în care se referă la inexistenţa unei direcţii prestabilite a orînduirii ea este adecvată.

Trebuie totodată adăugat că funcţionarea fiecărei orînduiri tinde, pe de o parte, să asigure reproducerea acesteia sau, altfel spus, conservarea echilibrului ei. Această tendinţă reprezintă o direcţie a funcţionării orînduirii, care devine dealtfel şi scopul politicii claselor ei conducătoare.

În funcţionarea unei orînduiri, conturarea la un moment dat a unei necesităţi obiective, care nu poate fi satisfăcută în limitele societăţii date, generează tendinţa desfiinţării acesteia, a trecerii la o altă orînduire. Această nouă tendinţă reprezintă *direcţia dezvoltării orînduirii date.*

Toate acestea arată o dată mai mult caracterul contradictoriu al funcţionării unei societăţi. Se poate astfel afirma că *istoria unei societăţi nu are un scop, dar ea are o direcţie de dezvoltare care se formează din dialectica internă a funcţionării sale.*

★

Ideea că *marxismul este antiumanism teoretic* constituie o altă teză importantă, caracteristică gîndirii lui Althusser, pe care acesta o reia în lucrarea *Răspuns lui J. Lewis*. Filozoful francez își întemeiază punctul de vedere pe faptul că marxismul are ca punct de plecare nu omul, ci „caracterul determinat al societății în care trăiește el" [11]. Antiumanismul teoretic, scria Althusser într-un studiu anterior, este „condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) a lumii umane însăși și a transformării ei practice. Nu se poate să *cunoști* ceva despre oameni decît cu condiția absolută de a preface în cenușă mitul filozofic (teoretic) al omului" [12]. În același spirit umanismul este acceptat de Althusser doar ca ideologie, în accepția sa de falsă conștiință.

Într-adevăr, marxismul a renunțat la orice imagine ideală a omului ca sursă și temei a concluziilor sale. Revoluția înfăptuită de marxism în filozofie, în cunoașterea științifică a istoriei umane constă, printre altele, în aceea că a înlocuit meditațiile despre om, care nu puteau fi decît mitice, cu cunoașterea științifică a societății, a determinismului social. De aici însă nu poate fi dedusă teza că marxismul ar fi antiumanism teoretic, decît dacă ne situăm în planul arbitrariului subiectiv.

Althusser, și în acest caz, presupune a fi demonstrat ceea ce ar fi urmat să demonstreze și anume că umanismul teoretic se întemeiază întotdeauna pe ideea de om, pe conceptul de esență umană, că el ar fi exclusiv un umanism al persoanei, așa cum este după părerea lui umanismul creștin sau cel burghez. Nu există însă nici un criteriu științific care ar permite o asemenea identificare și în virtutea căruia afirmația lui Althusser ar fi valabilă.

Revoluția înfăptuită de marxism în filozofie este implicit una în problematica umanismului. Aceasta este reformulată în termeni noi, și anume în termenii posibilității făuririi unei orînduiri socialiste care, prin depășirea contradicțiilor capitalismului și a alienării sale specifice, să se edifice ca o *societate umanizată integral*, capabilă să-și stăpînească propria sa dialectică. Umanismul, și anume, cel socialist, reprezintă în gîndirea marxistă un mod de funcționare determinat al noii orînduiri.

Preîntîmpinînd o eventuală obiecție a lui Althusser, trebuie să subliniem că societatea socialistă, ca orînduire integral umanizată, nu este întruchiparea unei idei despre om, ci a necesității de a depăși contradicțiile și disfuncționalitățile capitalismului, de a răspunde cerințelor determinismului care o generează. În *Manifestul Partidului Comunist* — lucrare pe care și filozoful francez o recunoaște ca aparținînd perioadei maturizării marxismului — Marx și Engels caracterizau, în acest sens, societatea socialistă ca fiind „o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora" [13].

Problematica specifică a umanismului teoretic marxist este, deci, aceea a umanizării societății socialiste, care nu rezultă automat din construcția noilor relații sociale. Practica socială relevă că noile raporturi sociale nu sînt în mod inerent și raporturi umanizate care funcționează sub controlul societății și în vederea optimizării ei, a dezvoltării sale ascendente.

---

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 391.
[12] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 55.
[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 488.

Umanismul marxist nu constituie o parte distinctă a marxismului, ci este articulată ca teorie din unele elemente care sînt proprii filozofiei marxiste, iar altele teoriei socialismului ştiinţific. Premisa sa teoretică o formează particularitatea societăţii de a fi un produs al umanizării, al activităţii societăţii ca subiect. Pe această bază, umanismul teoretic marxist studiază complexitatea procesului umanizării, caracterul său contradictoriu în contextul relaţiilor de exploatare, raportul dintre umanizare şi alienare în diferite condiţii istorice, posibilităţile şi mijloacele desfiinţării alienării umane, trăsăturile manifestării societăţii socialiste ca subiect conştient, ale procesului umanizării ei, dezvăluie sensurile (valorile) fundamentale ale existenţei umane, ipostazele variate ale alterării şi alienării lor, ale afirmării şi realizării lor.

Nimic mai firesc pentru Althusser ca împreună cu umanismul să fie declarate false probleme şi alienarea sau libertatea umană. Procedeul lui Althusser este acelaşi pe care l-am mai întîlnit. Teza sa se întemeiază nu pe o analiză a realităţii sociale, ci pe faptul că termenii de alienare şi libertate sînt proprii filozofiei idealiste, sînt, chipurile, speculativi. Filozoful francez nu a observat că la Marx alienarea are alte note definitorii, decît în filozofia clasică germană şi aceasta chiar în acele lucrări de tinereţe cărora le contestă caracterul marxist!

E facil să proclami inexistenţa alienării, dar e imposibil s-o faci să dispară cît timp societatea nu-şi domină relaţiile de determinare şi produsele sale, cît timp funcţionalitatea ei imprimă subiectului social o libertate restrînsă!

Opacitatea lui Althusser este deplină şi în ceea ce priveşte rolul individului în societate, despre care — uzînd de acelaşi procedeu apodictic — afirmă că este o falsă problemă ştiinţifică. Faptul că societatea determină indivizii care o compun, nu poate constitui un argument pentru ignorarea relaţiei complexe dintre societate şi individ, a ipostazelor diferite pe care le cunoaşte condiţia individului în societăţile contemporane. Însăşi ideea că individul este agentul-subiect al diverselor domenii ale practicii sociale pune problema cunoaşterii modalităţilor variate de înfăptuire a acestui rol, a posibilităţilor şi limitelor lui de manifestare, a tipului de activitate pe care o desfăşoară. Aprecierea filozofului francez este cu atît mai eronată pentru societatea socialistă cu cît raţiunea obiectivă de a fi a acesteia este de a asigura treptat condiţiile realizării plenare a membrilor ei. Semnificativă este, în acest sens, caracterizarea pe care o face Engels orînduirii socialiste ca fiind aceea care trebuie să asigure „tuturor membrilor societăţii, cu ajutorul producţiei sociale, condiţii materiale de existenţă nu numai pe deplin îndestulătoare şi pe zi ce trece mai îmbelşugate, dar care să le garanteze şi o dezvoltare şi manifestare deplină şi liberă a aptitudinilor lor fizice şi spirituale...” [14].

Althusser pretinde că ideile care exaltă omul şi drepturile lui, cum e de pildă libertatea umană, ar fi proprii filozofiei şi ideologiei burgheze. El afirmă chiar că umanismul, aparţinînd ideologiei burgheze, ar constitui o diversiune ce ar abate proletariatul de la lupta sa revoluţionară. „Cînd (muncitorilor — *n.n.*) li se cîntă cîntecul umanist, aceştia sînt îndepărtaţi de la lupta de clasă, sînt împiedicaţi de a participa şi de a exercita singura

[14] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 279.

putere de care dispun ei : aceea a *organizării în clasă şi a organizării de clasă, sindicatele şi partidul, pentru a conduce lupta lor de clasă*" [15].

I se face, astfel, ideologiei burgheze un serviciu neaşteptat, acela de a-i permite să-şi anexeze şi să monopolizeze problema drepturilor omului, a libertăţii umane. Să remarcăm, în treacăt, că acreditarea pe diferite căi a acestui punct de vedere, inclusiv datorită poziţiei teoretice a unor marxişti, constituie una din cauzele menţinerii active a influenţei ideologiei burgheze în multe grupări ale păturilor mijlocii din societatea capitalistă.

Althusser uită însă faptul că lupta de clasă a proletariatului a fost întotdeauna indisolubil legată de revendicarea şi cucerirea libertăţii şi a tuturor drepturilor omului, de apărare a acestora. Organizarea proletariatului ca clasă autonomă, revoluţionară, manifestarea sa ca forţă politică conducătoare trece obligatoriu prin lupta permanentă pentru drepturile omului. Proletariatul a desfiinţat limitele înguste, de clasă, pe care aceste drepturi le au în ideologia burgheză, le-a universalizat, schimbînd astfel caracterul lor de clasă. Revendicarea libertăţii sociale şi individuale, dezvoltarea drepturilor omului au, în zilele noastre, un caracter socialist, a cărui subapreciere nu poate fi decît nocivă pentru lupta clasei muncitoare.

Simplificînd pînă la vulgarizare determinismul social, filozoful francez pretinde că ideile umanismului, drepturile persoanei n-ar fi decît un simplu alibi, o „acoperire" a orientării economiste a ideologiei burgheze preocupată de stoarcerea plusvalorii. Este adevărat că drepturile omului au fost formulate, într-o formă iniţială, ca revendicări ale burgheziei revoluţionare, ca exprimare a intereselor ei de clasă. Ele au devenit ulterior expresia intereselor tuturor categoriilor de oameni ai muncii în lupta împotriva dominaţiei capitaliste.

Un fenomen asemănător s-a petrecut cu acele reguli de funcţionare a democraţiei burgheze care, îndreptate spre asigurarea controlului asupra puterii executive, a reprezentativităţii şi liberei expresii a unor puncte de vedere diferite, nu au ca atare caracter de clasă, putînd şi trebuind să fie folosite, într-un alt mecanism al puterii, şi în funcţionarea democraţiei socialiste. Althusser subapreciază în mod vădit faptul că anumite revendicări progresiste ale burghezei şi-au putut păstra valabilitatea, că ele au coincis cu interesele claselor de oameni ai muncii, care într-o măsură le-au imprimat noi note şi le-au schimbat chiar şi destinaţia.

Considerînd cuplul economism/umanism drept definitoriu pentru ideologia burgheză, Althusser ajunge să afirme că influenţa lui în gîndirea marxistă a produs, mai întîi, devierea social-democrată şi ulterior devierea materializată în deformările grave petrecute în procesul construirii socialismului.

Împărtăşind ideea că formula „manifestări ale cultului personalităţii" uzitată pentru a desemna aceste deformări, nu este ştiinţifică şi nu explică fenomenele la care se referă, mărturisim că noua formulă a lui Althusser ne apare şi ea inconsistentă, o falsă explicaţie. Chiar acceptînd teza lui Althusser despre o orientare economistă în construirea socialismului, tot nu am avansat în explicaţia reală a cauzelor deformărilor petrecute. Existenţa reală a unei orientări economist-mecaniciste — care considera că dezvoltarea forţelor de producţie va atrage automat triumful noii orînduiri, şi

[15] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, p. 49.

care se baza pe o viziune statică despre relaţiile sociale, ignorînd necesitatea evoluţiei şi a perfecţionării lor — nu explică încă nici persistenţa ei şi nici deformările politice petrecute. Ipoteza lui Althusser nu ţine seama de faptul că aceste deformări s-au desfăşurat cu precădere în sfera relaţiilor politice şi a relaţiilor de clasă, că voluntarismul politic a fost izvorul primordial al nerespectării principiilor şi valorilor marxismului în construirea socialismului. Deformările politice şi sociale au apărut, desigur, pe fundalul unui stadiu specific al dezvoltării economice, a unor dificultăţi şi contradicţii economice, sociale şi politice încă insuficient puse în lumină, dar asupra cărora nu putem insista în aceste rînduri. Aceasta este direcţia în care, după părerea mea, trebuie căutată adevărata explicaţie ştiinţifică a fenomenelor petrecute.

Să adăugăm la toate acestea imposibilitatea acceptării ideii lui Althusser că orientarea economistă, prezentată mai sus, a fost însoţită de un aşa-zis alibi umanist (dacă nu punem la socoteală cîteva fraze sporadice), în acea perioadă fiind împiedicată în fond constituirea unui umanism teoretic marxist, atît în ceea ce priveşte studierea unor fundamente ştiinţifice, cît şi în ceea ce priveşte elaborarea sistemului său de valori.

Putem aprecia, astfel, că ignorarea caracterului umanist al filozofiei şi sociologiei marxiste, departe de a contribui la dezvoltarea rigorii ştiinţifice a marxismului, îi ştirbeşte originalitatea sa specifică.

★

În ultima parte a acestor însemnări, merită să ne oprim, fie şi în mod succint, asupra unor consideraţii pe care Althusser le face asupra filozofiei în general, a celei marxiste în mod special.

Ceea ce izbeşte, de la început, în aceste consideraţii este contestarea pînă la anihilare a rolului cognitiv al filozofiei. În lucrarea sa *Răspuns lui J. Lewis*, acest punct de vedere este exprimat categoric sub forma a patru teze şi anume, că, în general: „1) filozofia nu este (o) ştiinţă; 2) ea nu are obiect, în sensul în care o ştiinţă are un obiect; 3) filozofia nu are istorie (în sensul în care o ştiinţă are istorie); 4) filozofia este politica în teorie... Filozofia este, în ultimă instanţă, luptă de clasă în teorie" [16].

Punctul de vedere al lui Althusser asupra filozofiei este profund echivoc, incoerent. Aceasta rezultă limpede din precizarea că: „spre deosebire de ştiinţe, filozofia întreţine un raport intim cu tendinţa de clasă a ideologiilor care, în ultimă instanţă, sînt practice şi nu aparţin teoriei («ideologiile teoretice» ar fi în ultimă instanţă detaşamente ale ideologiilor practice în teorie)" [17]. Termenul de „ideologie teoretică" este însă, din punctul de vedere al filozofului francez un non-sens logic deoarece pentru el teoria este cunoaştere, iar ideologia este falsa cunoaştere, fiind subordonată intereselor, deci, practicii unui grup social. Ca atare este imposibil de ştiut care ar fi deosebirea între ideologia teoretică şi cea practică, întrucît prezenţa ideologiei în teorie anihilează pe aceasta din urmă, anihilează cunoaşterea!

Dincolo însă de incoerenţa logicii sale, Althusser concepe filozofia, în ansamblul ei, drept o componentă a ideologiei, în accepţia de falsă con-

[16] L.Althusser, *Réponse à J. Lewis*, p. 56.
[17] *Idem*, p. 12.

știință a acestui termen. „Filozofia, ca și religia și morala, nu este decît ideologie, nu are istorie, tot ce pare a se petrece în ea se petrece în realitate în afara ei, în singura istorie reală, aceea a vieții materiale a oamenilor. Știința este realul însuși, cunoscut prin actul care-l dezvăluie, distrugînd ideologiile care-l violează : pe primul plan al acestor ideologii se află filozofia" [18]. Filozoful francez își susține teza prin interpretarea unilaterală a unor texte în care întemeietorii marxismului prezintă dispariția filozofiei speculative ca a filozofiei în genere. De asemenea, el își susține teza printr-un citat din Dietzgen, reprodus de Lenin în *Materialism și empiriocriticism*, în care filozofia este considerată „ca un drum care nu duce nicăieri".

În optica amintită, filozofia nu ar avea obiect și nici istorie. „Dacă în filozofie nu se întîmplă nimic, este tocmai pentru că ea nu are obiect. Dacă în știință se întîmplă într-adevăr ceva, este pentru că ele au un obiect a cărui cunoaștere ele o pot aprofunda, *ceea ce le dă o istorie*. Cum filozofia nu are obiect, aici nu se poate întîmpla nimic. Nimicul istoriei sale nu face decît să repete nimicul obiectului său" [19].

Filozofia nu ar fi decît expresia unui conflict între materialism și idealism, în cadrul căruia se reflectă și se rumegă mereu aceleași argumente, fie ele oricît de vechi, în funcție de interesele luptei de clasă, de modul în care ele, printr-o modernizare superficială pot servi interesele uneia sau alteia dintre clasele aflate în luptă. „În filozofie nimic nu este *în mod radical* nou, deoarece Teze vechi, reluate și mutate, supraviețuiesc și reînvie într-o filozofie nouă. Dar totodată nimic nu este rezolvat *în mod definitiv* : există întotdeauna pendularea tendințelor antagoniste..., cele mai vechi filozofii sînt întotdeauna gata să reatace, deghizate în forme noi, uneori chiar în forme din cele mai revoluționare" [20].

În filozofie problema principală nu ar fi cea a cunoașterii ci a stabilirii unei ordini ierarhice , a unei ordini de dominare între elementele cuplului categorial fundamental materie-spirit. Funcția filozofiei ar consta, astfel, în a trage o linie de demarcație între tendințe antagoniste, linie de demarcație „care respinge noțiunile ideologice ale filozofiilor care reprezintă tendința opusă tendinței ei" [21]. Această linie de demarcație se realizează pe baza unor criterii ideologice de clasă și nu cognitive, principiile fundamentale ale curentelor filozofice nefiind demonstrabile.

Acest mod de a concepe filozofia, în integralitatea ei ca falsă conștiință, înseamnă subaprecierea pînă la ignorare a rolului filozofiei în procesul cunoașterii. Dacă este adevărat că filozofia premarxistă reprezintă în zone importante ale ei o falsă cunoaștere, nu se poate contesta că în cadrul ei s-au elaborat ipoteze, idei și categorii care au intervenit în cunoașterea științifică, au favorizat-o. Așa este, de pildă, cazul cu fundamentarea categoriilor de cauzalitate, necesitate, lege și determinism, ca și cu ideile de realitate obiectivă, de adevăr și criteriile lor etc. Dacă l-am urma pe Althusser, ar însemna să considerăm ca fiind lipsite de orice importanță științifică, cognitivă, logica lui Aristotel și dialectica hegeliană, empirismul lui Bacon ca și raționalismul cartezian !

---

[18] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 334.
[19] *Idem*, p. 382.
[20] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, p. 60.
[21] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 356.

Dezvoltarea filozofiei și a științelor s-a realizat într-o indisolubilă legătură, între ele existînd o permanentă comunicare. Nu numai filozofia s-a reînnoit pe terenul oferit de datele științelor prevalente într-o epocă sau alta — așa cum pretinde Althusser depreciind rolul cognitiv al filozofiei — dar și diferitele ramuri ale științei au beneficiat și beneficiază de progresele gîndirii filozofice, de abstracțiunile filozofice, care le-au permis să formuleze întrebări, să elaboraze concepte, să integreze răspunsurile lor fragmentare într-o explicație unitară. Este știut, astfel, că chiar și decuparea unui fapt elementar din orice domeniu al științei, este indisociabil de o interpretare, în ultimă instanță, filozofică, după cum desprinderea unor concluzii dintr-un grup de fapte de știință poate implica și intervenția unor fundamente de ordin filozofic. Să amintim în această privință că dificultățile și controversele fizicii atomice au reliefat o dată mai mult întrepătrunderea dintre cercetările unor științe și cunoașterea filozofică, întrucît controversele amintite au fost alimentate de interpretări inadecvate total sau parțial a categoriei filozofice de determinism, ca și a raportului dintre subiectul epistemic și obiectul cunoașterii etc.

Filozofia nu are un obiect ca acel al unei științe, întrucît ea se preocupă de elaborarea unei concepții asupra realității ca totalitate, de dezvăluirea notelor ei universale. Caracterul specific al constituirii obiectului său nu poate conduce însă la concluzia că filozofia nu are obiect, numai pentru că el este deosebit de cel al unei științe și este abordat parțial cu mijloace cognitive proprii, doar dacă se contestă că realitatea ca totalitate, universalul ar putea fi obiect de cercetare. Nici tratarea neștiințifică a acestui obiect, în general sau în mare parte, de către filozofia speculativă, nu infirmă existența unui obiect al filozofiei, el fiind produsul unor cerințe ale procesului cunoașterii ca și al formării conștiinței de sine umane. Dealtfel, însuși Althusser acceptă, în ultima sa lucrare, într-o formă vagă, că filozofia are un obiect, considerînd că acesta ar fi constituit de „problemele reale ale practicilor sociale" [22].

Este eronată și ideea că în cadrul filozofiei nu se întîmplă nimic, că argumentele ei s-ar repeta mereu, că ea n-ar avea istorie. Se schimbă însăși posibilitatea de studiere filozofică a realității, întrebările pe care filozofia le poate formula și răspunsurile pe care le poate emite, toate acestea fiind determinate de nivelul societății, al culturii. Există, după cum se știe, o diferență calitativă între materialismul antic și cel modern, al secolului al XVII-lea și al XVIII-lea, între dialectica gîndirii grecești și cea hegeliană, în ceea ce privește încărcătura lor științifică și valoarea lor cognitivă.

Numai negarea rolului filozofiei în procesul cunoașterii a putut duce la lipsirea ei de obiect și de istorie, calificarea ei drept un *nimic*, un drum care nu duce nicăieri.

În acest context nu este deloc surprinzător că Althusser concepe și filozofia marxistă, redusă la materialismul dialectic, tot ca ideologie, în accepția sa de falsă cunoaștere. Cu alte cuvinte, filozofia marxistă nu are nici ea valoare cognitivă, științifică.

Invocînd o pretinsă lege a rămînerii în urmă a filozofiei față de știință, Althusser afirmă că de fapt filozofia marxistă nici nu a fost încă elaborată.

---

[22] L. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, p. 42.

Aceasta este urmarea firească a faptului că filozoful francez nu vrea să recunoască existența filozofiei marxiste în operele în care ea a fost elaborată, că el nu sesizează originalitatea sa caracteristică. Inexistența, în opera întemeietorilor ei, a unui sistem de concepte filozofice nu reprezintă un argument consistent în sprijinul ideii amintite, deoarece toate jaloanele care conferă originalitatea filozofiei marxiste în cadrul gîndirii filozofice, care au determinat revoluționalizarea acesteia, sînt prezente în opera lui Marx și Engels.

Concludent pentru neînțelegerea de către Althusser a specificului filozofiei marxiste este, după părerea mea, considerarea materialismului istoric ca fiind exterior filozofiei, ca știință a istoriei. Relația dintre materialismul dialectic și cel istoric nu este o problemă pur formală sau de interes strict didactic, așa cum se crede adesea, ci una care definește fizionomia filozofiei marxiste ; unitatea dintre materialismul dialectic și cel istoric este fundamentală pentru originalitatea filozofiei marxiste.

Materialismul dialectic nu este de conceput fără întrepătrunderea sa cu cel istoric, dar acesta a putut fi elaborat numai în indisolubila legătură cu cel dintîi. Fără a putea insista, în aceste însemnări, asupra multiplelor aspecte ale problemei, vom aminti, doar, că marxismul a transformat filozofia într-un proces de cunoaștere specific prin fundarea într-un mod nou a problematicii sale, pe baza înlocuirii vechiului sistem de referință dihotomic al raportului dintre materie și conștiință, cu altul format din relația dintre societate ca subiect și ansamblul realității obiective (natura).

Studierea raporturilor determinate dintre societate și natură cuprinde în sine cheia enigmei relației dintre materie și conștiință, constituie singurul sistem de referință real al abordării și înțelegerii acestei relații. În fond, problema raportului dintre materie și spirit nu este decît transpunerea deformată a relației dintre existența umană și natură, dintre existența umană și propriile sale produse spirituale. Considerarea metafizică a raporturilor dintre materie și spirit, adică în afara relației dintre societate și natură — proprie atît idealismului, cît și materialismului pre- și nemarxist — conduce inerent la conceperea materiei și a conștiinței ca două entități opuse, pe care nu le leagă nimic, împinge la reducerea unui termen la celălalt.

Dezvăluind faptul că societatea reprezintă unitatea indisolubilă a materialului cu spiritualul, a activității materiale cu cea spirituală, filozofia marxistă a relevat întrepătrunderea în structura obiectivă a unui sistem al realității, a ceea ce părea opus în mod ineluctabil. Mai mult decît atît, faptul că societatea, determinată genetic de către natură, devine totodată o sursă de determinare, de transformare a naturii, a realității obiective, pune în lumină anacronismul stabilirii unei ierarhii între materie și conștiință concepută în mod polar. Ambele idei amintite sînt produsul întrepătrunderii materialismului dialectic cu cel istoric.

În acest fel, problematica filozofică, care gravita în jurul problemei stabilirii unei ierarhii între materie și conștiință, este decupată de opera filozofică a lui Marx și Engels într-un mod nou, avînd în cadrul ei studiul raporturilor dintre societate și ansamblul realității obiective, prin intermediul cărora societatea ca subiect își apropriе multilateral realitatea, o transformă, se dezvoltă de la rolul ei de subiect determinat obiectiv, la cel de subiect conștient de sine. Ideea materialității dialectice a realității

încetează de a fi un simplu principiu mai mult sau mai puțin apodictic, devine demonstrabilă pe baza relației dintre societate și natură. Să remarcăm, în sfîrșit, că confundarea de către cea mai mare parte a literaturii filozofice marxiste a problematicii ei cu cea tradițională nu schimbă faptul că în opera lui Marx și Engels sînt expuse jaloanele fundamentale ale acestei noi problematici.

Inaugurînd un nou mod de a concepe realitatea ca totalitate, întemeiat pe un sistem de referință științific, demonstrabil, pe construcția articulațiilor sale exclusiv pe baza faptelor de știință, pe elaborarea conceptelor sale prin dezvăluirea relației de necesitate dintre notele lor determinante, filozofia marxistă — așa cum a fost văzută de întemeietorii ei — nu este în nici un fel o falsă cunoaștere ci un proces cognitiv, științific cu trăsături specifice.

Neînțelegerea particularităților revoluției pe care o realizează gîndirea marxistă în filozofie îl face pe Althusser să nu sesizeze nici caracterul său de proces de cunoaștere specific.

Pentru filozoful francez revoluția pe care o săvîrșește filozofia marxistă constă în faptul că ea a fost elaborată de pe pozițiile clasei muncitoare. Este cu alte cuvinte un salt în sfera ideologiei ca falsă cunoaștere, clasa muncitoare constituindu-și o ideologie revoluționară, una întemeiată pe interesele unei clase revoluționare. Filozofia marxistă este revoluționară pentru că ar exprima, în ultimă instanță, interesele luptei clasei muncitoare în teorie.

Această teză, deși de largă circulație, este eronată, întrucît clasa muncitoare nu este în mod automat, spontan, revoluționară, ci numai în măsura în care are o conștiință marxistă, constituită pe baza *adevărurilor descoperite* de filozofia și sociologia marxistă. Clasa muncitoare se dezvoltă ca forță socială revoluționară numai prin însușirea conștiinței întemeiată pe știință.

Filozofia și sociologia marxistă nu au fost elaborate de pe pozițiile clasei muncitoare, ci dezvăluind trăsăturile fundamentale ale dialecticii sociale, ca și rolul istoric al proletariatului, au devenit componente ale conștiinței acestuia, instrumentul teoretic al conștientizării poziției sale și al formulării adecvate a intereselor sale. Filozofia marxistă este revoluționară în primul rînd prin articulațiile sale de proces al cunoașterii științifice, prin adevărurile sale, iar proletariatul devine revoluționar prin situarea sa pe pozițiile științei, ale marxismului.

Tocmai de aceea, între filozofia marxistă și politica clasei muncitoare se stabilește un raport cu totul nou față de cel existent între alte curente filozofice și grupările sociale pe care le-au reprezentat sau le reprezintă. În timp ce alte curente filozofice constituie *un ecran* al stărilor subiective ale unor grupuri sociale, al intereselor lor politice, filozofia marxistă, ca proces de cunoaștere specific, se constituie pe baza normelor cunoașterii, ale adevărului. Pe de altă parte, în timp ce politica altor clase are în mod primordial caracter pragmatic, ceea ce explică subordonarea față de ea a componentelor conștiinței acelor clase, politica clasei muncitoare este adecvată intereselor ei, este revoluționară în măsura în care se întemeiază pe cunoașterea științifică, inclusiv pe cea filozofică marxistă.

Legătura indisolubilă între filozofia marxistă și politica clasei muncitoare constă în faptul că cea dintîi răspunde unor întrebări ale practicii

politice, fără însă a i se subordona, oferindu-i rezultatele procesului cunoașterii științifice.

Iată de ce caracterizarea pe care Althusser o face filozofiei ca fiind, în ultimă instanță, luptă de clasă în teorie este nesatisfăcătoare, unilaterală, atît în ceea ce privește filozofia în general, cît și îndeosebi filozofia marxistă.

La sfîrșitul acestor însemnări se mai impun încă două observații. Prima se referă la invocarea de către Althusser a necesității apărării contemporane a ortodoxiei marxismului. Este adevărat că în cadrul reacției împotriva dogmatismului s-au manifestat și critici „de la dreapta" — pentru a folosi termenul filozofului francez — expresii ale unor influențe ale ideologiilor nemarxiste, s-au făcut simțite și tentative de transpunere eclectică în cadrul marxismului a unor elemente aparținînd altor curente filozofice. Întrebarea care se pune este, însă, de a ști ce se înțelege prin ortodoxia marxismului, cu atît mai mult cu cît adesea aceasta a fost invocată pentru a legitima interpretări unilateralizante, dogmatice ale marxismului. În această privință, nu putem decît să subscriem la ceea ce scria Gramsci cu totală îndreptățire, și anume că „*conceptul de «ortodoxie» trebuie renovat și readus la originile lui autentice.* Ortodoxia nu trebuie căutată în cutare sau cutare dintre adepții filozofiei praxisului, în cutare sau cutare tendință legată de curente străine de doctrina originală, ci în conceptul fundamental, după care filozofia praxisului «își e suficientă sieși», conține în ea toate elementele fundamentale pentru a construi nu numai o concepție despre lume totală și integrală, o filozofie și o teorie totală a științelor naturii, ci și pentru a da viață unei organizații practice integrale a societății, adică pentru a deveni o civilizație totală și integrală" [23].

A doua observație finală se referă la procedeul lui Althusser de a-și întemeia tezele pe citate din opera lui Marx și Engels fără a le corela însă de multe ori cu analiza fenomenelor reale de care se ocupă ele. Citatele reproduc un punct de vedere care exprimă un adevăr numai dacă, în confruntarea cu analiza fenomenelor, ele sînt confirmate. Altfel, ele devin expresia sacralizată a unor formulări, în dauna cercetării fenomenelor realității, singura cale de a stabili adevăruri, de a dezvolta gîndirea marxistă.

Din această succintă prezentare și dezbatere a unor idei ale lui Althusser, concluzia cea mai importantă este aceea a actualității deosebite a sporirii forței cognitive a filozofiei marxiste, a dezvoltării ei pe baza respectării fizionomiei sale specifice, originale, care a determinat deschiderea unei pagini noi în istoria umană.

---

[23] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 123.

RELATIVISMUL EPISTEMOLOGIC MODERN

DE

ION POPESCU

„Relativ" şi „absolut" se conturează ca un cuplu de termeni cu utilizare antitetică, primul însemnînd „*în raport cu*", „*în condiţia de*", iar cel de al doilea — „*irelaţionat*", „*incondiţionat*". Celelalte utilizări, ca *instabil-stabil*, *imprecis-precis* etc., apar ca fiind secundare, derivate din sensul propriu cu titlu de cazuri particulare, deşi utilizarea lor abundentă l-a trecut în umbră, soldîndu-se pînă în cele din urmă cu o cvasigeneralizare a interpretării relativităţii ca infirmitate.

În cele ce vor urma, noi vom porni totdeauna, în utilizarea termenului de „relativ" de la înţelesul de „relaţionat", iar în a celui de „absolut" de la înţelesul de „irelaţionat". Credem că astfel s-ar putea conferi relativismului — păstrîndu-l — o nouă vîrstă, pe care dealtfel o are, înlăturîndu-se, odată cu o fobie nejustificată, şi eventualele blocaje metodologice pe care aceasta le-ar putea genera.

★

Noua vîrstă a relativismului despre care era vorba debutează în urma instaurării climatului reflexiei critice asupra cunoaşterii. Preocupările pe care le numim astăzi epistemologice îşi vor fi avut, în vechime, antecedente, care, oricît de firave, să fie totuşi suficiente pentru a face imposibilă stabilirea unei date ferme a apariţiei lor. Dincolo însă de posibilitatea sau imposibilitatea separării lor istorice, rămîne un fapt că o cunoaştere poate să fie sau *centrată* exclusiv asupra obiectului său, sau *detaşată*, pentru a putea cuprinde nu numai obiectul, ci însăşi relaţia în care ea se află cu acesta.

Primul tip de cunoaştere aparţine climatului precritic sau „naiv", caracterizat printr-o manipulare a cunoştinţelor liberă, adică neumbrită de vreo îndoială asupra valabilităţii lor naturale. Aici logicul şi istoricul se întîlnesc, căci, pentru a şti, n-avem neapărată nevoie să ştim cum ştim. Între anumite limite — adică înainte ca sistemele, în care se încearcă să se

Rev. filozof., **21**, *1*, p. 73—84, Bucureşti, 1974.

asambleze cunoştinţele empirice dobîndite separat, să fi atins o complexitate care s-o pună în cauză — dubla credinţă după care cunoştinţele raţionale ar fi în întregime derivate din cele perceptive, iar acestea din urmă ar transcrie nemijlocit şi fidel realitatea exterioară, transmiţînd această fidelitate primelor, se menţine cu toată vigoarea ipotezei explicative încă nedezmințite. Existenţa unei perioade precritice în dezvoltarea cunoaşterii apare ca explicabilă prin suficienţa, pentru nivelul dat, a realismului naiv conjugat cu empirismul : cîtă vreme cunoştinţele răspund scopurilor lor „naturale" problema garanţiilor de furnizat valabilităţii lor apare pur şi simplu ca prematură.

Pe de altă parte însă, nu poate fi trecută cu vederea, astăzi, nici existenţa celui de al doilea tip de cunoaştere — „detaşată" — incluzînd o reflexie asupra mecanismelor cognitive înseşi, cu aspiraţii de disciplină constituită şi socotind printre realizările ei însăşi conştiinţa elementarităţii şi suficienţei acelui prim nivel de cunoaştere, pe care o numeşte „precritică" sau „naturală". Ne vom întreba ce anume a determinat aceasta, cum se explică „debutul" acestei reflexii ? Antinomiile de tipul celor puse în evidenţă de Kant (de al cărui nume se leagă îndeobşte instaurarea „erei critice"), imposibile dacă transferul adevărului de la perceptiv la raţional şi de la empiric la teoretic s-ar realiza etanş, ar putea să fie foarte bine invocate pentru a justifica o asemenea apariţie. În ce ne priveşte, credem că nu este de neconceput ca, în virtutea propriului său progres, cunoaşterea să ajungă la un moment dat la anumite limite (constatabile ca atare abia şi numai în momentul în care sînt atinse şi — eventual — depăşite), într-un mod tot atît de „natural" cum le-a ignorat pînă în momentul dat respectiv : pentru a atinge limitele unui domeniu oarecare, este suficient să avansăm, indiferent din ce punct şi în ce direcţie am porni, şi indiferent dacă am avea sau nu bănuiala existenţei unor asemenea limite, cu singura condiţie să nu trecem de două ori prin acelaşi loc : or, despre ştiinţă se spune că „nu se înşeală de două ori în acelaşi fel".

Oricum ar fi, instalarea unui climat critic al cunoaşterii se soldează, în ceea ce ne interesează, cu două rezultate notabile, dealtfel legate. Primul constă în conştientizarea necesităţii de a se elabora o *strategie a cunoaşterii*, constînd într-un mănunchi de principii directoare capabile, prin generalitatea lor, să orienteze eficace întregul proces, de vreme ce acesta nu constituie o activitate care ar decurge uniform şi lin, ci întîmpină dificultăţi constituind „inamicul" care va trebui să fie „învins" prin punerea în valoare a respectivelor principii metodologice. Al doilea rezultat, care îl particularizează pe primul, constă în faptul că strategia sugerată în primul rînd de constatarea edificării graduale a cunoaşterii se prezintă ca o *strategie de fundament*.

În principal, o strategie de fundament presupune că ansamblul cunoaşterii se edifică predicativ (în sensul pe care Poincaré îl conferă termenului : predicative ar fi clasificările care nu pot fi răsturnate prin introducerea de noi elemente), în aşa fel încît, chiar incomplet şi susceptibil de a fi îmbogăţit şi, deci, „deschis" spre un anumit viitor, el rămîne, în ce priveşte partea deja constituită, la adăpost de surprizele pe care ar putea să i le rezerve, eventual, acest viitor. O asemenea cunoaştere ar putea fi precizată, adăugită şi, în acest sens, îmbunătăţită ; dar ea nu ar putea fi

modificată. Adevărul, o dată dobîndit, rămîne neschimbat, oricîte îmbogăţiri i s-ar aduce. Nu rămîne decît — şi în această direcţie trebuie să se orienteze toate eforturile — să se asigure cunoaşterii o poziţie de plecare, o evidenţă primă sau un principiu prim, inalterabile, irevizibile, epurate de fals sau de îndoielnic, o colecţie de adevăruri prime, pornind de la care, toate celelalte să decurgă cu necesitate, prin înlănţuire logică. Garantarea consecinţelor s-ar realiza numai prin validitatea raţionamentelor intermediare, pornind de la un fundament *nevarietur*.

Putem identifica lesne într-o asemenea perspectivă asupra cunoaşterii, căutînd să-i asigure acesteia o situaţie de plecare care, în principiu, să nu mai poată fi repusă în cauză, adică să rămînă invariabilă la orice s-ar putea edifica pe ea, trăsăturile de incondiţionare, de independenţă adică de irelaţionare, comportate de utilizarea categorială a termenului de absolut. A face din fundamentul imaginat definitiv, momentul decisiv al problemei cunoaşterii, a nega că progresul cunoaşterii poate merge pînă la a o face să-şi depăşească primele sale principii şi a face din acestea principii prime, înseamnă realmente a răspunde unui ideal de absolut în cunoaştere, ideal a cărui realizare nimic nu vine să ne determine s-o putem spera. Nu putem spera să regăsim certitudinea absolută, de care avem nevoie, în evidenţa unei intuiţii prime : sau această intuiţie este transcendentă şi atunci recursul la ea este doar o pseudo-rezolvare, întrucît face apel la elemente exterioare cunoaşterii propriu-zise, sau este vorba de intuiţia psihologică, regăsibilă la nivelul cunoaşterii comune, dar vulnerabilă : cu toate că derivă din ea, cunoaşterea ştiinţifică se întoarce asupra cunoaşterii comune pentru a-i afecta pînă şi cele mai evidente intuiţii, aşa cum o dovedeşte exemplul, cvasiuniversal chemat ca mărturie, al geometriei. Nu putem spera să ataşăm această certitudine absolută nici vreunui principiu prim : dacă axiomatica reprezintă modelul prin excelenţă al strategiei de fundament, teoremele de incompletitudine pe care dezvoltarea ei le-a dat la iveală — în special teorema lui Gödel — nu sînt, în nici un caz, de natură să întărească credinţa în posibilitatea găsirii unui criteriu explicit şi efectiv de non-contradicţie.

Există o replică la această strategie, irealizabilă din pricina cramponării de absolut. Şi, fiind o replică la o strategie absolutistă, ea nu poate fi, la rîndul ei, decît relativistă, chiar dacă, cedînd unei alergii *terminologice* — evită să se intituleze în mod expres astfel. Înainte de a trece la expunerea ei, este locul să facem cîteva precizări. Descrierea a ceea ce ne-am luat riscul să numim „relativism epistemologic" nu urmăreşte să dea glas unor proclamaţii programatice oarecare, ci să pună în evidenţă o *existenţă manifestă*; nu prescrie, ci descoperă. De aceea ea va trebui să opereze pe o epistemologie constituită, în ale cărei inserţii principale va trebui să pună în evidenţă caracterul lor mai mult sau mai puţin consecvent relativist. Epistemologia lui F. Gonseth ni se pare a se preta cel mai bine la realizarea intenţiilor noastre. Alegerea ei prezintă mai multe avantaje. Caracterizarea lui ca „neoraţionalist", valabilă în bună măsură, ar putea totuşi, de una singură, să lase în umbră tocmai ceea ce poate aspira cel mai justificat la a fi reprezentat prin particula „neo" : *deschiderea la experienţă*. Or, deschiderea la experienţă înseamnă tocmai relaţionarea raţiunii sau, ceea ce e acelaşi lucru, relativizarea ei. Gonseth pune destulă grijă în a se delimita de relativismul „universal" sau „tradiţional", ceea ce ne va permite să

evidențiem, prin opoziție, particularitățile relativismului epistemologic *modern*. Și, în sfîrșit, Gonseth este unul din dialecticienii vremii noastre, ceea ce face ca epistemologia lui să prezinte un interes virtual deosebit pentru epistemologia marxistă, în virtutea comunității lor metodologice.

★

Recunoscînd că progresul cunoașterii se realizează treptat, de la o situație de cunoaștere veche la una nouă, *strategia de autofundare* se opune strategiei de fundament prin faptul că neagă existența vreunei situații de cunoaștere prime, absolut inițiale. Situația de plecare nu este, niciodată, nici o *situație- alfa* (sau o *situație-zero*), în care, printr-o îndoială sistematică, noi să fi făcut *tabula rasa* de orice cunoaștere prealabilă, și nici o *situație-omega*, adică o situație în care să dispunem de un anumit număr de cunoștințe absolut sigure, cunoștințe care să fi fost aduse la starea lor de perfecțiune, de desăvîrșire. Ceea ce ne este dat la plecare, este totdeauna o *situație-gama* sau o *situație-fi*, adică o situație de cunoaștere în care elementele cunoașterii noastre prealabile nu ne sînt date decît în mod imperfect și incomplet. Este o situație de cunoaștere în care sîntem *angajați*, adică o situație pe care am învățat s-o stăpînim parțial, fără a putea ști însă (prin însuși faptul că sîntem angajați, prinși în ea și n-o putem depăși printr-un survol care să ne situeze în afara ei, oferindu-ne o perspectivă integrală) pînă la ce punct ea ne scapă încă. Este, de asemenea, o situație care angajează toată experiența la momentul dat, individuală ca și colectivă. Descrierea ei este atît de generală, încît ar putea fi recunoscută și avuată de cercetători din cele mai diferite domenii, astfel încît am putea s-o numim situația de cunoaștere oarecare.

Cum în perspectiva de fundament identificăm trăsăturile comportate de utilizarea categorială a termenului de „absolut", în tabloul de mai sus putem identifica, simetric, o serie de atribute de relativitate.

Relativitatea este amorsată, în primul rînd, în termenul de *situație de cunoaștere*, presupunînd o multitudine de fapte de cunoaștere relaționate și nu o cunoștință inițială izolată.

Putem distinge, în al doilea rînd, *relativitatea la un prealabil*, raportarea la un precedent. Ceea ce ar putea admite și o strategie de fundament, sub forma ideii că știința se constituie plecînd de la un fond prealabil de cunoaștere comună. Dar, în vreme ce strategia de fundament o face spre a găsi în aceasta din urmă, după cum am văzut, locul unor evidențe prime, în vederile strategiei de autofundare orice situație de cunoaștere — inclusiv comună și oricît de primitivă — este constant precedată de altceva, care o motivează și în același timp o constrînge să se depășească, confruntînd-o, desființînd-o sau amplificînd-o și suportînd apoi reacția ei. Într-un cuvînt, prin însăși dialectica ei internă, nici o cunoaștere nu pleacă de la zero; niciodată „prezentul" ei nu este prezență totală, fiind normal apărut din „trecutul" ei. Chiar parvenită la autonomia disciplinei constituite, ea nu se va putea elibera, prin apelul la niște principii prime, de o dependență de un prealabil care să le comande, anulîndu-le caracterul „prim", nu se va putea sustrage unei „legi a originii". Imposibilitatea de a-i atribui un început acoperă imposibilitatea de a inventa fundamentul inebranlabil, intuitiv

sau discursiv, despre care se crede curent că i-ar fi indispensabil. În locul acestuia ni se înfăţişează *inevitabilitatea raportării constante la un prealabil, a deschiderii „înainte"*.

În al treilea rînd, relativitatea se prezintă ca *deschidere „în urmă"*, la ceea ce urmează după orice situaţie de cunoaştere şi o condiţionează, împiedicînd-o să fie o *situaţie-omega*. Orice afirmaţie îşi aşteaptă ratificarea de la o experienţă succedentă ; ea valorează numai în perspectiva confruntării viitoare în activitate, a supunerii ei la o probă care ar putea foarte bine s-o confirme, dar şi s-o modifice sau chiar s-o dezmintă. Orice rezolvare a unei probleme are concomitent valoarea unei ipoteze de verificat. Succesul ei, în măsura în care este prejudecat, îi conferă doar plauzibilitate şi este scontat doar ca relativ, adică în funcţie de ţelurile urmărite. Iar în măsura în care apare, succesul însuşi constituie doar o ratificare provizorie. I se poate chiar întîmpla să implice riscuri de eroare ; rezolvînd o contradicţie, poate da naştere altora, şi mai mari,şi mai dificil de rezolvat. Succesul apare doar ca un jalon într-o „procedură de încercări" niciodată desăvîrşită ; el nu implică niciodată o valorizare incondiţională, nu ratifică niciodată un adevăr absolut. O ştiinţă poate considera cunoştinţele care o constituie drept adevărate, fiecare în contextul pe care i-l constituie celelalte ; cunoaşterea însă nu este angajată definitiv de concluziile sale, pe care le ştie totdeauna provizorii, conţinînd o doză de eroare pe cale de a se reduce, un imprevizibil care se poate, în orice moment, actualiza pentru a determina o revizuire. Practica sub toate formele relativizează cunoaşterea, care vine totdeauna, în ultimă instanţă, să se înscrie în ea, se supune probei.

Remarcăm, în treacăt, că relativitatea evidenţiată este atît sincronică (prima caracteristică), cît şi diacronică (celelalte două).

Respingerea *de plano* a relativismului epistemologic este motivată, de regulă, prin faptul că s-ar solda inevitabil cu un scepticism de natură să blocheze speranţele în rezultate, care-i animă pe toţi cercetătorii şi să frîneze, astfel, dezvoltarea ştiinţei însăşi, cu toate efectele negative pe care acest lucru le-ar avea asupra culturii şi civilizaţiei. Pare astfel explicabil ca întîlnirea cu ceva care ar semăna a relativism să declanşeze întrebări de asigurare împotriva unei asemenea eventualităţi de devalorizare a cunoaşterii sub pretextul relativizării ei, de instalare a scepticismului cu îndoiala sa universală, într-un cuvînt de relativism speculativ de care ştiinţele s-au dezis deja fără menajamente şi la care, de fapt, ca *ştiinţe* n-au aderat niciodată. La asemenea întrebări vom fi ţinuţi să răspundem, prevenindu-le, iar răspunsul va trebui să dea la iveală, cu toată acuitatea, punctul în care relativismul modern se îndepărtează de relativismul tradiţional, ca şi de dogmatismul absolutist, într-un dublu refuz de a adera la oricare din două soluţii extreme : relativismul modern este un *relativism reflexiv*, în sensul în care *se întoarce asupra lui însuşi, administrîndu-şi proba propriei sale relativităţi*.

1. Aşadar, dacă, pe de o parte, orice situaţie de cunoaştere presupune o situaţie prealabilă, care o condiţionează, iar pe de altă parte, nici o situaţie de cunoaştere nu este primă, atunci ce certitudine sînt capabile să ne ofere aceste date prealabil-constrictive ale oricărei situaţii de plecare ? Ce le fereşte să cadă victime îndoielii universale (şi ne îndreptăţeşte pe noi să vorbim despre un relativism reflexiv, deosebit şi opus relativismului rigid

tradițional)? La aceste întrebări, găsim la Gonseth un răspuns într-un cuvînt: *idoneitatea* lor.

Acest cuvînt, cu rezonanță stranie în limba română, trebuie pur și simplu preluat și aclimatizat, din motive de intraductibilitate: în sensul în care-l întrebuințează Gonseth, el necesită clarificări chiar în franțuzește*. El semnifică, în același timp, „*care convine, care ține cont de condiții, care răspunde exigențelor, care este conform țelurilor și intențiilor, apropriat funcției sale*". Și această enumerare încă nu este sigur că epuizează toate sensurile pe care ar putea să le ia, în funcție de context, acest termen, care numai cu aproximație ar putea fi pus în corespondență cu „adecvat în situație" și care caracterizează *condiția suficientă* a activității cognitive. Eliberată de exigența de absolut, certitudinea, cu sentimentul de securitate care îi urmează, întovărășește toate cunoștințele noastre, *atîta vreme cît utilizarea lor nu depășește granițele între care au fost elaborate și probate și la care ele sînt, deci, relative*. Inexistența situației-zero este compensată de permanența situației prealabile, ceea ce ferește idoneismul de a fi confundat cu o soluție de facilitate sau de indeterminare și arbitrar, iar valabilitatea limitată a cunoștințelor îl ferește de pericolul dogmatic al absolutului. Pentru a fi eficace, nici o cunoaștere nu are nevoie și nici nu așteaptă să fie dusă pînă la perfecțiune: ea valorează numai între anumite limite, dar, între anumite limite ea valorează realmente.

Adăugînd că, în calitatea sa de „doctrină a adevărurilor elementare" într-o teorie a cunoașterii, idoneismul va pune drept condiție și motivație a acceptării sale, *propria sa idoneitate*, propria sa convenanță în situație, vom avea aici o ilustrare eficientă a ceea ce poate fi, concomitent, a) *relativism* b) *reflexiv*.

2. În ce raport se află, atunci, două situații de cunoaștere succesive? Dacă situația care succede este condiționată de cea care precede, ce le împiedică să se identifice pur și simplu, iar dacă situația succedentă implică noul, în ce mai rezidă legătura ei cu cea precedentă? Altfel spus, se fundează cunoștințele (sau situațiile de cunoaștere) unele pe altele? Și dacă da, cum?

Cititorilor români le este deja cunoscută, grație unei inițiative lăudabile a Editurii politice, descrierea așa-numitei „proceduri a celor patru faze", care face obiectul studiului publicat în culegerea *Logica științei* și care, după expresia lui Gonseth însuși, nu face decît să dea un nume unui adevărat „loc comun" al metodei științifice. Noi ne vom mărgini aici la a sublinia caracterele ei de relativitate care fac obiectul interesului materialului de față.

Prima fază este cea a *emergenței problemei*, care nu are loc *nici în vid, nici în absolut*. Nici în vid, pentru că o problemă apare numai *relativ la o situație* problematică, nici în absolut, pentru că situația *este problematică*. Procedura debutează într-o manieră în întregime relativistă.

A doua fază este aceea a *elaborării unei ipoteze plauzibile* ca eventuală soluție a problemei apărute. Și aici relativismul modern este prezent cu ambele sale caracteristici, adică evită atît dogmatismul absolutist (ipoteza este o *hipo-teză*, nu este rezultatul unei deducții logico-matematice nece-

* *Idoine* este un cuvînt din franceza veche, fără circulație în limba modernă și care vine, pare-se, de la latinescul *idoneus*.

sare), cît şi indeterminarea şi arbitrarul (ipoteza nu este oarecare, ci *plauzibilă*, cu alte cuvinte capabilă să se integreze situaţiei de plecare şi nu absolut indiferentă faţă de aceasta).

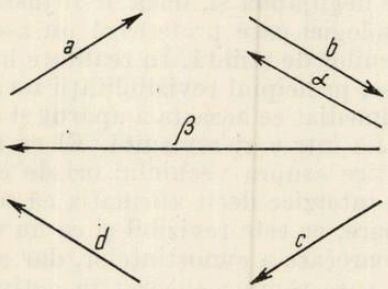
Punerea la probă a ipotezei, care constituie cea de a treia fază, pune în lumină o dublă relativitate : a ipotezei la probă, fără de care ea rămîne indecisă, şi a probei la ipoteză : orice cunoştinţă nouă constituie un răspuns la o întrebare, care direcţionează procesul obţinerii ei.

În sfîrşit, în faza a patra, ipoteza verificată *se răsfrînge asupra situaţiei iniţiale, reorganizînd-o*, adică producînd în ea modificările necesare propriei sale integrări. Dublă relaţionare de asemenea, în măsura în care ipoteza verificată şi situaţia iniţială vin, pentru a fuziona, una în întîmpinarea celeilalte.

În total, procedura celor patru faze este ea însăşi relativă la situaţiile de cunoaştere particulare care o acţionează, în sensul că fazele nu sînt totdeauna atît de net separate ca în model, nu urmează aceeaşi ordine şi nu este obligatorie parcurgerea tuturora, întotdeuna. Funcţie de situaţia concretă, problema poate fi rezolvată printr-o simplă acţionare a mijloacelor deja disponibile în situaţia iniţială, ipoteza infirmată retrimite la elaborarea alteia sau, confirmată, se poate integra situaţiei de plecare fără dificultăţi care să ceară reorganizarea acesteia. În schema care urmează, asemenea cazuri sînt reprezentate prin săgeţi notate cu litere greceşti. Noi am descris modelul pe care-l utilizează cazurile cele mai interesante, adică acelea care realizează sporul de cunoaştere cel mai însemnat.

SCHEMA PROCEDURII „CELOR PATRU FAZE"

Faza 2 : Elaborarea unei ipoteze plauzibile



Faza 1 : „Emergenţa" problemei în situaţia de cunoaştere „iniţială"

Faza 3 : Punerea la probă a ipotezei

Faza 4 : „Răsfrîngerea" ipotezei verificate asupra situaţiei de plecare

Aşa cum se poate observa, relativismul reflexiv nu respinge necondiţionat fundarea cunoştinţelor unele pe altele, ci numai tentativa de a se asigura un fundament *unic* întregii cunoaşteri şi un sens *univoc* procesului constituirii ei, recunoscînd în schimb fundarea reciprocă sau *autofundarea* cunoştinţelor. Îndepărtîndu-se de relativismul universal tradiţional prin acceptarea unei fundări autentice a unei situaţii de cunoaştere pe alta, relativismul reflexiv se îndepărtează concomitent şi de strategia de fun-

dament, căci lasă situației de cunoaștere care succede libertatea de a pune la probă întregul ei prealabil constrictiv, de a-l amplifica sau de a-l recuza mai mult sau mai puțin, după caz. Termenul de *autofundare* vorbește de la sine suficient pentru a nu mai insista asupra tonalității sale relativiste. Ne vom mulțumi numai să arătăm că, în consecință, la întrebările privind raportul de conceput între două situații de cunoaștere succesive, pur și simplu nu se poate răspunde, dacă ele sînt astfel formulate încît să reclame un răspuns univoc : asemenea situații de cunoaștere se află într-un raport de *complementaritate*, adică de *indisociabilitate* și *ireductibilitate* simultane.

3. Dacă o strategie a cunoașterii presupune prin definiție un mănunchi de principii directoare, care ar fi acestea pentru o strategie relativistă ca aceea a autofundării ?

Procesul autofundării nu constituie, realmente, decît o „punere în operă" a celor patru principii fundamentale ale metodologiei gonsethiene.

Principiul de revizibilitate ne interzice să decretăm că un element oarecare al cunoașterii nu va fi niciodată susceptibil de a fi repus în cauză și reformulat. Nu există nici o rațiune absolut și incontestabil valabilă de a ne crede capabili să decidem dinainte și pentru totdeauna despre cutare sau cutare sector al cunoașterii noastre că el nu va avea niciodată a fi revizuit.

Este greu de presupus că s-ar putea găsi cineva care să nege caracterul relativist al unui asemenea principiu. Dimpotrivă, ne putem aștepta mai curînd ca acesta să-i fie reproșat, căci ideea revizibilității afectează cel mai direct perspectiva de fundament. Replica acesteia, care nu întîrzie, prejudecă despre consecințele inacceptabile pe care le-ar avea punerea în lucru a acestui principiu : dacă cunoașterea s-ar întovărăși de revizuirea permanentă a elementelor sale, progresul ei accelerat ar determina o asemenea viteză de succesiune a reviziilor, încît viața achizițiilor sale ar deveni efemeră pînă în punctul de a le face practic inutilizabile.

Obiecția nu este neglijabilă și, dacă ar fi justificată , ea ar periclita serios șansele epistemologiei care profesează un asemenea principiu de a întruni opțiunile oamenilor de știință. În realitate însă, ea țintește alături, deoarece, corect înțeles, principiul revizibilității nu afirmă necesitatea revizuirii unei cunoștințe imediat ce aceasta a apărut și nici măcar că este fatal ca orice afirmație să fie într-o zi revizuită. El se mulțumește să rezerve libertatea reflexiei critice asupra vechiului ori de cîte ori apariția noului îl pune în cauză și nu interzice decît afirmația că se poate ști dinainte și fiind exclusă orice eroare, ce este revizibil și ce nu este. Revizibilitatea se opune unei perenități oarecare a cunoștințelor, dar nu videază de sens termenul de certitudine, care rămîne ancorat în activitate prin intermediul eficacității. Ceea ce este eficace subzistă în domeniul său de eficacitate, adică ne oferă posibilitatea unor pariuri cu șanse mari și cu risc minim. Acest risc minim, pe care-l reprezintă doza de incertitudine, echivalează de fapt cu riscul de a descoperi limitele între care șansele noastre se realizează, de a depăși un anumit prag de precizie, adică de a pătrunde mai adînc realitatea. Departe de a se acompania de o insecuritate crescîndă, principiul revizibilității deschide calea unei reînnoiri permanente a idoneității.

Principiul de structuralitate, inițial formulat ca principiu de dualitate, în prelungirea opoziției clasice a raționalului la empiric, presupune că fiecărui domeniu de cunoaștere, fiecărei discipline îi este proprie o unitate

structurală a celor trei aspecte: intuitiv, experimental și rațional. Sinteza inițială (care conferea titulatura „de dualitate" principiului) este depășită în noua formulare: raționalul și intuitivul sînt complementare, alcătuind împreună experimentalul care, o dată constituit, intră cu o relativă autonomie în confruntarea dialectică cu celelalte două, confruntare din care rezultă unitatea și coerența mereu crescute ale cunoașterii.

Relativitatea inerentă conceptului de complementaritate am evidențiat-o deja mai înainte. Aceeași relativitate caracterizează și termenul de structură, pentru care relațiile specifice, care se stabilesc între elemente, pentru a da cont de proprietățile noi ale totului, sînt definitorii.

Principiul de tehnicitate, în corelație cu cel anterior (în formularea lui ultimă, mai ales), acoperă tot instrumentalul, în măsura în care acesta este susceptibil de a se distinge de informația naturală sau de operațiile spiritului. Forma sa variază de la verbal la obiect (unealtă sau aparat). Bineînțeles că nimic nu poate fi considerat instrumental pur, în lumina distincției relative de mai sus, orice delimitare justificîndu-se în funcție de datele proprii fiecărei discipline. Ceea ce importă însă, este că instrumentul mediază, acoperă, cristalizează o relație, și că omul fără instrumental nu poate fi conceput : cum ar fi putut, în același timp, să supraviețuiască datorită exclusiv „morfologiei" sale și să devină ceea ce numai imperfecțiunea adaptării biologice l-a determinat ? Cunoașterea este relativă la activitate, care este relativă la instrumentalul său, care este relativ la cunoaștere. Instrumentalul „mediază" relativitatea reciprocă a cunoașterii și activității ; reciprocă, adică circulară, adică reflexivă.

În sfîrșit, principiul inițial numit *de integralitate* și reformulat apoi ca *principiu de solidaritate*, relevă participarea la o aceeași urzeală, la un același sistem, a tuturor cunoștințelor, care țin una de cealaltă în măsura în case se fundează reciproc, de o asemenea manieră încît o revizie a unuia sau a altuia dintre sectoarele sistemului se repercutează în celelalte.

Reformularea acestui principiu este în mod clar destinată să-l relativizeze, prevenind sugerarea de către termenul de „integralitate" a unei completitudini sau perfecțiuni care ar putea fi atinsă vreodată de cunoaștere. Iar „solidaritatea", ca și „structuralitatea" sau „complementaritatea", nu sînt decît alte nume date relativității, astfel încît numai cine nu vrea, nu vede alura relativistă a acestor principii.

4. Recunoscîndu-se guvernată de anumite principii, strategia relativistă, cu reflexivitatea ei, nu se va afla în situația șarpelui care-și devoră coada ? „*Principiul*" este, prin definiție, prim, necondiționat : recunoscîndu-l, relativismul nu se autodesființează ?

Spre deosebire de perspectiva de fundament, care vede în principiu un adevăr guvernînd cu puterea pe care i-o dă absolutul, relativismul face din principiu o idee directoare *de valorizat interpretînd-o cît mai bine*. Idoneismul este acceptat numai în măsura idoneității sale, este reflexiv, adică supus circularității care trece prin probă. Garantarea unui principiu astfel înțeles este suspendată de probleme cărora el urmează să le facă față permanent pentru a-și justifica idoneitatea. În calitatea lui de principiu el este, desigur, *anticipator* ; *dar ratificarea și-o va aștepta mereu* de la succesul scopurilor pentru realizarea cărora a fost adoptat. Succesiunea permanentă a acestora îl lasă totdeauna în așteptare, *deschis la experiență*.

Dar atunci, se va insista, în virtutea unei înrădăcinate tradiții de fundament, care caută să recupereze în cîmpul său orice orizont care o depășește — *legitimitatea recursului la experiență nu este ea însăși pusă în principiu?*

Un răspuns afirmativ, în care termenul de principiu ar avea sensul de prim, de incondiționat, ar anula dintr-o dată tot efortul și ne-ar plasa într-o perspectivă de fundament oarecare. Pentru a evita acest lucru, și cum toată disputa este legată de *termeni*, vom opera o conversiune terminologică; vom spune despre principiul așa cum îl înțelege relativismul, adică avînd valoarea unei ipoteze plauzibile care urmează să fie pusă la probă, că este o *opțiune* dominantă. O opțiune nu-și trage legitimitatea din însuși faptul de a fi adoptat, ci rămîne sub sancțiunea experienței, garantată totdeauna în mod provizoriu prin *convenanța sa în situație*. O convenanță în situație nu este nici pe departe asigurată pentru totdeauna. Dar, *tot așa cum nu se poate spune că ea n-ar putea fi niciodată dezmințită, nu se poate spune dinainte nici că ea n-ar putea să se reînoiască indefinit.*

Opțiunea fundamentală a strategiei gonsethiene este aceea a *deschiderii la experiență*, ajungînd numai prin formulare să-și anunțe relativitatea. Încercînd s-o valorizăm — căci altfel orice opțiune rămîne în stadiul dorințelor, adică literă moartă — ea va comanda opțiunile secundare pe care le formulează cele patru principii, ca pe niște condiții prealabile pentru o bună funcționare a procedurii celor patru faze. Intim aliate vizărilor idoneismului, cele patru principii vor contura finalmente o metodologie unitară, de o inspirație unitară, dînd formă unei singure opțiuni: metodologia *deschisă*.

★

Să încercăm finalmente să izolăm, îngroșîndu-le, cîteva trăsături ale relativismului epistemologic modern, expus pînă aici prin exemplificare pe epistemologia gonsethiană numai din dorința de a evidenția că — așa cum am prevenit de la bun început — departe de a da glas unor intenții prescriptive oarecare, el se bucură deja de o existență manifestă sub forma unor concluzii ale analizei dialectice a cunoașterii științifice.

Între aporturile acestei concepții, la loc de frunte va trebui să situăm valoarea metodologică conferită conceptului de *complementaritate*, înțeleasă ca *indisociabilitate* și *ireductibilitate* simultane și venind să compenseze insuficiențele modelului mai vechi al polarității. Chiar atunci cînd faptul nu este pus în evidență în mod explicit, complementaritatea este prezentă de regulă în tratarea gonsethiană a perechilor de categorii contrarii, sub forma refuzului de a recunoaște fie a) existența exclusivă a numai unuia dintre ele, celălalt fiind redus la condiția unui reper ideal, destinat să facă posibile gradațiile interne ale celui recunoscut, fie b) preponderența unuia asupra celuilalt, formulată *apriori* și considerată irevizibilă.

Este greu de presupus că s-ar putea imagina exact dinainte întreaga fecunditate metodologică a modelului complementarității. Introducerea eficace a ideii de complementaritate în *fizică* ia aspectul unei experiențe *metodologice* în care, printr-o *schimbare de perspectivă*, o opoziție polară — localizat—difuz — s-a transformat într-o opoziție complementară. Valoarea general-metodologică a acestei experiențe constă în aceea că ea conferă,

de acum înainte, tuturor perechilor de noţiuni polare, dreptul la un destin analog : nu se întrevede nici un motiv care să interzică unor noţiuni oarecare, opuse pînă acum prin polaritate, să apară de acum încolo ca două aspecte complementare ale aceleiaşi realităţi. Pentru a oferi un exemplu, o abordare complementaristă a libertăţii şi necesităţii s-ar justifica, în vederile relativismului, prin depăşirea unei serii întregi de dificultăţi legate de rezolvarea raportului practică-teorie,sau a celui existenţă socială-conştiinţă socială, în care se mai fac încă resimţite unele reminiscenţe ale modelului polarităţii.

Modelul complementarist se intuitivizează în ceea ce am putea considera drept o altă caracteristică a relativismului epistemologic modern, şi anume *imaginea spectrului continuu* de realitate. Ea vizibilizează „ideea complementarităţii", uşurînd pătrunderea ei : două ex-polarităţi oarecare sînt concomitent ireductibile una la cealaltă în calitate de gradaţii aflate la distanţă, eventual în zonele extreme ale spectrului. dar sînt şi indisociabile, nefiind decît gradaţii ale aceluiaşi spectru ; continuitatea spectrului pune în evidenţă imposibilitatea unei distincţii abrupte între zonele lui diferite, între care există o trecere nuanţată (orice distincţie valorează numai relativ la anumite limite sau la un anumit prag de precizie, relativitatea ei fiind evidenţiată imediat ce respectivele limite sau respectivul plan de precizie sînt depăşite) ; pe un acelaşi spectru pot fi plasate concomitent distincţii mai fine sau mai grosiere, mai nete sau mai evanescente, după cum termenii lor sînt plasaţi mai aproape de zonele extreme sau de zona medie a spectrului etc.

În sfîrşit, printre „constantele" relativismului modern trebuie numărată aceea care, în lucrarea de faţă, a şi nominalizat specificul lui, prin opoziţie la relativismul tradiţional, şi după care trebuie să se şi judece apartenenţa sau non-apartenenţa la el a unei rezolvări epistemologice oarecare : este *reflexivitatea*, prin care se traduce la acest nivel circularitatea constituirii cunoştinţelor, ca expresie a însăşi relativităţii lor. Aşa cum am mai arătat, reflexivitatea relativismului modern constă în *reîntoarcerea asupră-şi pentru a-şi administra propria relativitate.* (În treacăt fie spus, am denumit „rigid" relativismul tradiţional, pentru că schema sa de constituire este liniară ca şi aceea a strategiei de fundament, deci în aceeaşi măsură absolutistă, numai că ceea ce se transmite aici univoc şi intact este nu certitudinea cunoştinţelor, ci incertitudinea lor, nu întemeierea, ci nefundarea lor ; deci, o strategie de fundament, pe dos.) Astfel, strategia autofundării cunoştinţelor nu respinge constituirea lor liniară pe porţiuni considerate izolat ale procesului cognitiv. Altfel spus, autofundarea cunoştinţelor la un anumit nivel este complementară fundării lor liniare la un alt nivel, de exemplu circularitatea procedurii celor patru faze considerată integral este complementară liniarităţii relaţiilor dintre două faze oarecare ale procedurii, abstrase într-un moment oarecare din întregul acesteia din urmă. De asemenea, complementaritatea contrariilor nu exclude polaritatea lor, pe care, dimpotrivă, o include sub forma ireductibilităţii, aceasta din urmă putînd constitui foarte bine un moment al cunoaşterii, izolabil din întregul ei şi putînd constitui un scop parţial. Complementaritatea este ea însăşi complementară polarităţii, altfel spus, complementaritatea şi polaritatea nu se află, una faţă de cealaltă, într-un raport de polaritate, ci de complementaritate. După cum se poate observa, formal, schema celei mai simple

corelații (sau relații circulare), $A \rightleftarrows B$, este (sau poate fi privită ca fiind) alcătuită din două relații univoce, $A \rightarrow B$ și $B \rightarrow A$. Complementaritatea acoperă aceeași schemă circulară $A \rightleftarrows B$, dacă vom considera cele două secvențe ($\rightarrow$) și ($\leftarrow$) ca reprezentînd indisociabilitatea și, respectiv, ireductibilitatea care o alcătuiesc împreună.

Pe înțelesul oricui, relativitatea relativismului reflexiv constă în aceea că el nu pretinde să fie mai mult decît o schemă perfecționată în raport cu alta mai simplă , pe care vine s-o înlocuiască ; relativismul reflexiv nu aspiră la depășirea condiției schematice pe care o presupune a fi a întregii cunoașteri, fiind consecvent cu sine, adică reflexiv-relativist, așa cum idoneismul lui Gonseth se reclama idoan.

★

În vederile promotorilor ei, strategia de autofundare se opune strategiei de fundament, în calitate de perspectivă dialectică asupra cunoașterii, opusă unei viziuni metafizice. „Intenția metafizică — spune Gonseth — tinde spre ceea ce este valabil în sine, prin sine însăși, definitiv și general. Ea își face un program din a pătrunde pînă la adevăruri dobîndite odată pentru totdeauna, de a remonta pînă la principii inebranlabile, de a ancora cunoașterea într-o certitudine totală. Un *savoir* care ar răspunde complet intenției metafizice, ar fi fondat independent de ceea ce ar rămîne încă necunoscut. Contrar intenției metafizice, intenția dialectică nu caută să înfățișeze cunoașterea sub unghiul definitiv al absolutului. Ea caută mai curînd să edifice, plecînd de la informația noastră *à propos* de dat sau de dobîndit și, desigur, în scopul de a sezisa mai bine realul, ea caută să edifice un sistem de concepte, un joc de idei, în același timp adecvat, coerent și eficace : o dialectică. Intenția dialectică este intenția relativului în cunoaștere".

Nu este lipsit de interes să arătăm că o idee frapant similară despre dialectică își face și un alt dialectician „neoraționalist", Jean Piaget. „Metoda relațională — spune acesta — constă, în primul rînd, în a nu utiliza nici o entitate sau termen cu semnificație absolută, ci în a manipula și compune numai relații ai căror termeni rămîn indisociabili de aceste relații-însele. Sub forma sa generalizată, metoda dialectică se confundă cu metoda relațională. Cele trei caractere principale ale metodei dialectice sînt, efectiv, punerea în interacțiune a unor elemente distincte sau opuse, totalizarea ca proces în același timp activ și noetic, și considerarea primordială a devenirii în negarea oricărei conceptualizări statice".

Deposedînd-o de sensul univoc, negativ pe care l-a căpătat în urma înghesuirii ei forțate în sistematizări abuziv simplificatoare, ideii de relativitate i s-ar putea restitui, deci, o plauzibilitate și o utilitate pierdute : dialectica și relativitatea apar ca fiind solidare. Orice dialectician materialist ar putea regăsi, în cele citate mai sus, elemente de limbaj familiare. Și chiar dacă există motive pentru care dialectica materialistă nu poate asimila integral asemenea concepții relativiste, ele merită, totuși, un tratament diferențiat fiecare, pentru a nu se pierde din vedere eventualele convergențe cu dialectica materialistă, căreia nici un fel de valori de raționalitate nu-i pot fi străine.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

OMUL CA INDIVIDUALITATE ȘI INDIVIDUALITATEA CA SENS ETIC AL VIEȚII

DE

NICULAE BELLU

„În epoca actuală, dominația relațiilor materiale asupra indivizilor, strivirea individualității de către accidental a luat forma cea mai pronunțată și mai universală, punînd astfel în fața indivizilor existenți... sarcina de a înlocui dominația relațiilor și a accidentalului asupra indivizilor prin dominația indivizilor asupra accidentalului și a relațiilor ... Această sarcină ...coincide cu aceea de a organiza societatea pe baze comuniste"[1].

Omul ca individualitate este un produs al istoriei, dar în istoria de pînă acum tocmai diferența conținută și indicată în *conceptul individualității* se constituie și apare ca un *produs secundar*, mai curînd neluat în seamă ca *forță pozitivă*, — în afara situațiilor și a cazurilor de excepție, ba chiar înregistrat ca susceptibil să afecteze principiul admis al unei normalități instaurate, sursă de deviantă și perturbare. Să reținem pentru moment, înainte de orice altă determinare a conținutului său, că distincția individualității, ca produs secundar, pe care nimeni nu a vizat-o, nu a căutat-o, nici nu a știut-o înainte de a se fi impus cu de la sine putere, se prezintă sau apare ca *un concept al neliniștii*. Nu se știe de unde vine, nu se știe ce poate inventa, nu se știe în ce măsură poate încălca și încalcă de fapt liniștea constituită a așezărilor și obișnuinței, cînd încălcarea însăși — înainte de a se putea cunoaște efectele ei — tinde să destrame simetrii și armonii instaurate, definindu-se în acest raport ca negativitate și rău.

Individualitatea sau procesul de individualizare istorică a omului, al cărui rezultat este nota individualității sale, apare ca produsul specific

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 459.

uman al diviziunii muncii şi al contradicţiei dintre interesele individuale care rezultă din această diviziune. Contradicţia stă în unitatea şi opoziţia acestor interese, respectiv în „dependenţa reciprocă a indivizilor între care este divizată munca" [2] şi în independenţa şi opoziţia care decurge din caracterul individual, spontan şi accidental (arbitrar) în care se realizează „dependenţa reciprocă" a intereselor şi mobilurilor individuale. Diviziunea muncii deschide şi limitează în acelaşi timp; ea diversifică activităţile umane şi determină, astfel, dezvoltarea, îmbogăţirea însuşirilor individului social, dar îi îngustează totodată individului singular cîmpul de desfăşurare a însuşirilor sale cîştigate, căci — cum spune Marx — atîta timp cît oamenii trăiesc într-o societate care se dezvoltă spontan, în diviziunea muncii, „fiecare capătă un cerc de activitate exclusiv, bine determinat, care îi este impus şi din care nu poate ieşi ..." [3].

Asistăm, aşadar, la o diversificare continuă a activităţilor sociale, care proliferează un individ social abstract, solicitat şi apt de o dezvoltare corespunzătoare. Totodată, această deschidere îşi găseşte complementul într-o mişcare inversă, de îngustare a solicitării individului singular-concret, de limitare a cîmpului său de manifestare, de unde decurge producerea corespunzătoare a unui individ unilateral dezvoltat, limitat, mărginit şi în acest sens sărăcit, frustrat, mutilat, dezumanizat, părăsit şi însingurat într-o existenţă care abrutizează.

„Dacă împrejurările în care trăieşte acest individ nu-i permit decît dezvoltarea unilaterală a uneia dintre însuşirile sale în dauna tuturor celorlalte, dacă ele îi oferă material şi timp pentru dezvoltarea exclusivă a acestei însuşiri, acest individ nu va cunoaşte decît o dezvoltare unilaterală, diformă, iar predicile morale nu-i vor fi de nici un ajutor". Şi invers. „De pildă, la un individ a cărui viaţă îmbrăţişează o sferă largă de activităţi variate şi de multiple relaţii practice cu lumea, fiind astfel o viaţă multilaterală, gîndirea are acelaşi caracter de universalitate ca şi orice altă manifestare a vieţii acestui individ" [4].

Este un model de simetrie între individualitate şi practica sa existenţială, care explică prin *sfera activităţii* unilateralitatea sau dimpotrivă universalitatea (omnilateralitatea) individualităţii. Acelaşi model implică totodată — tocmai prin simetria sa — raportul invers, respectiv raportul în care se află un anumit grad de dezvoltare a individului cu lumea sa, cu epoca, iar de aici implică problematica mecanismului care se instituie pe parcursul acestui „al doilea" segment, *de la individualitate la împrejurări*", de la universalitatea manifestărilor de viaţă ale individului care a asimilat multiplele sale relaţii practice cu lumea, la (sau spre) lumea în care se realizează această multiplicitate de relaţii.

Ne aflăm, cu aceasta, în faţa dificultăţii semnalată de Marx cînd îşi completa teza sa — a treia — despre Feuerbach: „împrejurările sînt schimbate de oameni" cu ideea că potrivirea posibilă, coincidenţa dintre schimbarea împrejurărilor şi schimbarea activităţii omeneşti sau *propria*

---

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 33.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Ibidem*, p. 264.

schimbare (subl. ns., N.B.) nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decît ca *practică revoluționară* [5].

Oamenii schimbă împrejurările în cursul acțiunii lor practice, iar actul însuși de schimbare a împrejurărilor acționează în același timp asupra însușirilor (facultăților) puse în acțiune. În sensul acesta observa Hegel că „munca formează" sistemul de însușiri, facultăți și deprinderi umane, care devin de fiecare dată premisa necesară a muncii însăși, încît se poate reține că *acțiunea individului* apare — sub acest unghi — ca *„scop în ea însăși"*, dincolo de interesul sensibil care a determinat-o și — în parte cel puțin — independent de atingerea scopului vizat. Cu *acțiunea* începe — de fapt — la Hegel determinarea individualității și designarea acesteia ca proces. În acești termeni Hegel devine inteligibil și deschizător de drum, iar obscuritatea textului său ar putea fi atribuită mai curînd dificultății reale a temei pe care se încumeta, el primul, să o abordeze din perspectiva practicii sociale, decît pasiunii sale pentru arabescuri speculative. Această pasiune, evident, nu i-a lipsit ajutîndu-l să întrevadă pe alocuri mișcarea și contradicția, fluiditatea și devenirea dincolo de soliditatea aparent neproblematică a conceptelor și a realului însuși.

„Acțiunea și străduința individului — scrie Hegel — este deci scop în ea însăși; întrebuințarea forțelor, jocul exteriorizării lor este ceea ce le dă viața lor, care ar fi altfel însinele mort; *însinele* nu e un universal nerealizat, lipsit de existență și abstract, ci *este el însuși în mod nemijlocit, această prezență și realitate a procesului individualității*" [6] (subl. ns.).

În acțiune, în practică, omul își produce însușirile sale, care îi definesc genul și îl diferențiază ca proces al individualizării sale. Acționînd, omul produce (modifică) împrejurările sale și se produce totodată pe sine-însuși, nu în afara ci înăuntrul împrejurărilor modificate, dar înnoindu-se totodată, dezvoltîndu-și noi însușiri, ca rezultînd din solicitările acțiunii și devenind — prin succesiuni repetate — premisa reluării acțiunii, ca acțiune amplificată, pe temeiul acestor acumulări.

Hegel deosebește înăuntrul acestei mișcări, momentele sau stadiile sale, din care s-ar putea reține mai întîi, nediferențierea, „întrucît individualitatea este în ea însăși realitatea", iar, individul este încă numai formal, lipsit de un conținut al diferențierii sale; acțiunea are înfățișarea mișcării în cerc; acțiunea nu schimbă nimic și nu se opune la nimic [7].

În acest stadiu, individualitatea n-ar fi decît posibilitatea ei abstractă sau, cum spune Hegel, „gîndul gol al acestei categorii". Va trebui, însă văzut — spune mai departe Hegel — „cum acest concept al individualității ... se determină în momentele sale și cum conceptul ei despre ea însăși intră în conștiința ei" [8].

Este de reținut încă aici, dacă trecem peste alte nuanțe, că această „natură originară, simplă" este activă numai în sens negativ, căci în ceea ce face nu se are decît pe sine ca scop. În același timp însă, întrucît acționează, „conștiința acțiunii trece în **diferență**, care îi revine acesteia".

---

[5] *Ibidem*, p. 575—576 (subl. ns.).

[6] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, R.P.R., 1965, p. 220 (subl. ns.).

[7] *Loc citat*, p. 221.

[8] *Ibidem*, p. 222.

Diferența este suma facultăților sau a însușirilor cîștigate în cursul acțiunii, dar ele *îi revin individualității ca aparținîndu-i* prin natura sa originară, simplă și trec drept „capacitate particulară", „talent", „caracter" etc., ca materie dată și ca premisă a acțiunii, găsită dinainte și numai căpătînd formă la solicitările diferențiate ale acțiunii.

Se surprinde, astfel, *un proces complex* în care a) *ceva se* formează; b) *ceea ce se formează* ca aptitudine, însușire se descoperă ca existînd potențial; c) procesul formării *coincide cu inițierea* (sau ucenicia) primară în deprinderea însușirilor cîștigate. Teoria modernă a învățării reproduce, dealtfel, într-o derulare de detalii — aplicată la particularitățile obiectelor de asimilat — și experimental verificate aceste momente: puncte nodale în formarea individualității, care duc la constatarea acestui principiu: „Individul nu poate deci să știe ceea ce *el este* înainte ca el să se fi realizat prin acțiune" [9] și corolarul său: acțiunea este laboratorul devenirii individului, încît abia acționînd individul știe nu numai ceea ce reprezintă el însuși, deci ceea *ce poate* să facă, dar chiar și ceea ce *poate el* **să devină.** „Individul care trece la acțiune pare deci că se găsește într-un cerc — va observa Hegel — în care *fiecare moment* presupune deja pe celălalt și nu poate găsi astfel un început, fiindcă el ajunge să cunoască esența sa originară, care trebuie să fie scopul său, *numai din faptă*; dar, spre a acționa, *el trebuie să aibă dinainte scopul.* Tocmai de aceea el trebuie să înceapă *nemijlocit* și, oricare ar fi împrejurările, el trebuie să pășească la acțiune fără altă preocupare asupra *începutului, mijlocului* și *sfîrșitului*: căci esența sa, ca și natura sa în-sine-existentă este totul într-una, început, mijloc și sfîrșit" [10]. (Aceasta este imanența — dar corectată prin devenirea posibilă. Invenția lipsește însă).

Ca început — sînt luate în considerație condițiile în care acțiunea ca atare posibilă, deci implicit *interesul* pe care individul îl găsește într-o acțiune, care o face necesară și posibilă.

Dar acesta este, întotdeauna, numai începutul. Căci acțiunea se scindează și ceea ce apare ca neesențial — mijlocul — trece în scop, iar devenirea *scop* a mijloacelor este lucrarea adîncă pe care nimeni n-a avut-o în vedere, dar care abia formează subiectul acțiunii și schimbă implicit însăși natura acțiunii, pe parcursul dezvoltării ei.

Marx observa, în polemica sa cu Proudhon, că dacă primul scop al acțiunilor muncitorești de rezistență împotriva burgheziei a fost numai acela de menținere a salariilor, mai tîrziu, în procesul asprelor confruntări de forță „menținerea asociației devine pentru ei mult mai însemnată decît menținerea salariului" [11]. Sau, reflectînd un stadiu superior al acestei dezvoltări, Marx va observa din nou: „Cînd muncitorii comuniști se adună ei au ca prim scop doctrina, propaganda etc., Dar ei își însușesc în același timp — prin aceasta — o nouă nevoie, nevoia de societate, și ceea ce părea un mijloc a devenit un scop".

Instituirea „asociației" ca o **nevoie** este un rezultat al acțiunii, dar ca **nevoie** de asociație ea descifrează constituirea unei însușiri, formarea

---

[9] *Ibidem*, p. 224.
[10] *Ibidem.*
[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 177.

unei sensibilități noi, căci nevoia este întotdeauna semnul unei *absențe*, prezența ei negativă; și fiecare *nevoie* nouă — dacă nu este pur accidentală și trecătoare — participă la de-codarea realității și întreaga realitate este des-cifrată și re-interpretată prin filtrul acestei nevoi. Aici, individul nu este practic-inert, căci ceea ce dobîndește ca însușire subiectivă lucrează asupra realității, în raport de care se manifestă ca o *nevoie* — deci activ, ca o premisă necesară a acțiunii.

Se constituie un *activism potențial*; el rezidă în densitatea însușirilor umane cîștigate ale individualității și face din realitatea lor, care exprimă nevoi, un cîmp de impulsuri — unde absența devine sensibilă, devine frustrare, și se instituie ca un punct de intrare într-o nouă dinamică a raportării la existență, anterior inexistentă și imprevizibilă.

Marx surprindea în contextul preocupărilor direct economice și de propagandă, deci relativ limitate ale muncitorilor revoluționari geneza acestei noi nevoi — care transcende realitatea imediată : nevoia de societate. Este — s-ar putea spune — mai curînd o floare de stil, căci — de fapt muncitorii erau determinați în asocierea lor de privațiuni materiale acute : lipsa hranei suficiente și a condițiilor de locuit înainte de toate. Dar, chiar acestea : hrana și locuința sînt categorii istorice și țin — sub aspectul istoricității lor — de natura diversificată a trebuințelor umane. Marx se explică : „Sălbatecul în caverna sa — acest element natural care se oferă spontan pentru ca el să-l folosească, să se adăpostească — nu se simte străin sau se simte mai curînd *acasă*, ca peștele în apă. Dar subsolul săracului este o locuință **ostilă**".

Pentru ca un „adăpost" să devină **ostil** trebuie, așadar, ca între timp *nevoia de adăpost*, ca spațiu de protejare biologică, să fi devenit *nevoie de locuință*, de *interior propriu*, ca spațiu de *ființare umană*, **individualizată prin diversificare** și **pluri-dimensionalizarea** însușirilor și trebuințelor ei. „Variabila care face posibilă o analiză funcțională a instituțiilor sociale este *unitatea umană*" [12], va observa — în același spirit — Kardiner, în cercetările sale de antropologie. Încît, întreaga istorie a civilizației, cu succesiunea orînduirilor social-economice și cu revoluțiile sau luptele de clasă, care constituie expresia cea mai sintetică a propriilor sale forțe motrice sociale, rămîn simple abstracții dacă se pierde din cîmpul observației *energia dinamică primordială* și *prospectivă conținută* în *individualitatea umană* și exprimată de ea. Este „latura activă" (sau „practic-critică") despre care observa Marx — în tezele despre Feuerbach — că a fost dezvoltată **abstract** nu de materialism, ci de idealism ..." [13]. Iar în *Teorii asupra plusvalorii*, Marx scrie : „Omul însuși este baza producției sale materiale, ca și a oricărei altei producții realizate de el. De aceea toate împrejurările care exercită o influență asupra omului — acest *subiect* al producției — modifică într-o măsură mai mare sau mai mică toate funcțiile și activitățile sale, deci și funcțiile și activitățile sale ca creator de avuție materială, de mărfuri" [14].

---

[12] A. Kardiner, Ed. Preble, *Introduction à l'Éthnologie*, Gallimard, 1966, p. 354.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 575 (subl. ns.)

[14] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii* (*Capitalul*, vol. IV, Partea I) București, Edit. politică, 1959, p. 210.

Gramsci reia această problemă — probabil în „libertatea" închisorii sale, căci în închisoare era pe cît se pare mai liber de autoritatea dogmelor instaurate — atunci cînd spune: *„trebuie reformat conceptul de om"*.

„Toate filozofiile de pînă acum — scrie Gramsci — îl concep pe om drept un individ limitat la individualitatea sa ..." ca și religia (Gramsci se referă în speță la catolicism) care „pune cauza răului în omul însuși, ca individ, deci concepe omul ca pe un individ bine definit și limitat". „Or, în această privință, trebuie reformat conceptul de om. Adică trebuie să concepem omul ca pe o serie de raporturi active (un proces) ..." [15]. Este o revenire la Marx și prin intermediul lui Marx, la Hegel și Kant.

Omul ca serie de raporturi active, ca proces, dezvoltă și concretizează formularea dată de Marx „esenței umane" ca „ansamblu al relațiilor sociale"; această formulare s-a dovedit susceptibilă de interpretare unilaterală, înclinată să reducă „latura activă" la *sistemul legilor obiective*: relații și forțe de producție, clase și luptă de clasă, sub guvernarea cărora omul rămîne în poziția de obiect și nu se poate sustrage decît accidental; omul este determinat și nu determină decît sub controlul acestei determinări, reductibilă în ultimă instanță la un model cibernetic cu programare deschisă și auto-reglare. Ca atare, omul este individ, nu însă individualitate. Este individ ca ceva fixat, bine definit și limitat în jocul forțelor care îl domină („bietul om sub vremi"). Nu este individualitate, care se definește — dimpotrivă — prin conținutul său dinamic, prin *ceea ce este constitutiv* individului, prin diferența activă care îl distinge, în sensul readus la lumină de **accentul** lui Gramsci.

Dar *accentul* lui Gramsci *nu este exterior istoriei*, ca o iluminare sau exprimînd preocuparea — iluministă și ea — pentru corectarea unei erori de interpretare. El participă la adunarea datelor privind experimentul istoric revoluționar care se înfăptuia în Europa deceniilor de după primul război mondial, pe parcursul căruia se validau și se invalidau ipotezele, parte fundamentale, parte operaționale, ale unui nou curs posibil al istoriei.

Or, tocmai din această perspectivă, omul îi apare ca întrebare privind sensul posibil al dezvoltării sale ... „punîndu-ne problema ce e omul, noi vrem de fapt să spunem ce poate deveni omul, adică: poate omul să-și stăpînească propriul destin, poate el să « se facă », să-și creeze o viață?" [16].

Nu este un secret, că o asemenea punere a problemei sună ca o recădere în facticitate și antropologism feuerbachian. A devenit de uz teoretic curent să se considere, în spiritul criticii întreprinse de Marx la adresa Omului — cu O mare — stirnerian, că „individul nu poate niciodată să devină măsura lucrurilor" — cum scria, de pildă, un gînditor marxist de valoarea lui Lukács, în anul 1923, — căci „individul este confruntat cu realitatea obiectivă, ansamblu de lucruri încremenite pe care el le găsește pre-existente, finite și imuabile, în raport de care el nu poate să ajungă decît la o judecată subiectivă de recunoaștere sau refuz. Numai clasa ... poate să se raporteze la totalitatea realității într-un mod practic și revoluționar (...) „Pentru individ, rigiditatea relațiilor (aparența lor

[15] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 48.
[16] *Ibidem*, p. 47.

de a fi stări imuabile) și determinismul rămîn insurmontabile ... Orice tentativă de a se deschide, plecînd de aici, un drum spre « libertate » trebuie să eșueze, căci pura « libertate interioară » presupune nemișcarea lumii exterioare" [17].

Autorul își va amenda această viziune, dar ea exprimă un moment din istoria problemei și măsoară amploarea dificultăților în același timp reale și de neocolit pe care le implică. Dificultățile de neocolit, cu deosebire pentru orice epocă de construcție pozitivă, cum este aceea a socialismului și a căutărilor pe care le implica originalitatea într-un fel absolută a drumului său, cînd *practica își este sieși propriul ei profesor* (cum spunea Kant) și cînd — eliberîndu-se treptat de opreliștile anterioare : proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, exploatare și asuprire de clasă ș.a., cauze ale fetișizării lucrurilor și ale înstrăinării-de-sine a omului — apar condițiile unui nou tip de confruntare a omului cu condiția sa, iar omul ca individualitate și sub impulsul dinamic al individualității sale este pus în fața acestei confruntări devenită posibilă ca în fața unei opțiuni. Să o accepte sau să-i întoarcă spatele ? Să se întrebe, în termenii lui Gramsci, de pildă : dacă poate omul să-și stăpînească propriul destin, dacă poate să-și creeze o viață a sa, pe măsura individualității sale ? Sau să se împace cu recunoașterea că „individul nu poate niciodată să devină măsura lucrurilor", că întrebarea însăși este viciată de facticitate ?

Consensul teoretic marxist pe cale să se constituie, înainte de a asimila pozitiv depășirea unilateralității anterioare, vizează evident o reevaluare a izvoarelor din perspectiva confruntării lor cu practica și critica istoriei, dar — tocmai sub acest impuls — o critică contemporană a dimensiunii factorului uman ca „centru de întrepătrundere", cum formulează Gramsci, și de aici ca „centru de inițiativă", idee care apare tot la Gramsci, într-o formulare care poate fi amendată, nu însă înlăturată fără o cercetare critică atentă. „Trebuie să elaborăm — scrie el — o doctrină în care toate aceste raporturi să fie active și în mișcare, stabilind foarte clar că *sediul acestei activități* este conștiința omului considerat ca individ care cunoaște, vrea, admiră, creează, în măsura în care cunoaște, vrea, admiră, creează deja, etc. și se consideră nu izolat, ci plin de posibilitățile pe care i le oferă ceilalți oameni și domeniul bunurilor ..." [18] (subl. ns).

Iar Althusser, fără să renunțe la anti-umanismul său teoretic, definit între timp prin elaborarea conceptului filozofic de : *proces fără subiect și fără scop* — care vizează însă refuzul *categoriei idealiste* de **subiect** (în sensul unei *unități* identificabile și responsabile în constituirea istoriei) precizează : „Nu este vorba să se conteste cîștigurile materialismului istoric : că indivizii sînt agenți-subiecte **în** istorie, și deci activi **în** istorie sub determinarea formelor de existență a raporturilor de producție și de reproducție" [19]. Cel puțin în această formulare, dar ea este fundamentală, anti-umanismul teoretic se retranșează într-un determinism curent, care nu afectează propriu-zis *reevaluarea* teoretică a locului și statutului individualității în producerea cursului istoriei.

---

[17] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions Minuit, 1960, p. 238—239.

[18] *Loc. citat*, p. 49 (corectări de traducere după volumul A. Gramsci, *Oeuvres choisies*, Paris, Éditions Sociales, 1959, p. 53.

[19] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 72—73.

Nu ne găsim, însă, cu aceasta, decît încă o dată în spaţiul previziunilor lui Marx, care în *Teorii asupra plusvalorii* găseşte o formulare — poate nu atît de cu totul nouă, cît deosebit de sugestivă — pentru a contura ceea ce este *istoric distinct* între modul capitalist de dezvoltare a individualităţii, care de fapt o anulează, şi — de altă parte — acela pe care îl anunţă societatea socialistă. În limitele societăţii burgheze, spune Marx, „producţia pentru producţie — pe care o concepe Ricardo — nu este altceva decît *dezvoltarea forţelor productive ale omenirii* (subl. ns.), adică **dezvoltarea bogăţiei naturii umane ca scop în sine**" (subliniat de Marx). Şi mai departe : ... „Această dezvoltare a capacităţilor speciei « *om* », deşi la început se face pe seama majorităţii indivizilor umani şi chiar pe seama unor clase întregi, *în cele din urmă* **va suprima acest antagonism** şi *va coincide* cu **dezvoltarea fiecărui individ luat în parte** ..." [20].

Şi tocmai această dezvoltare a fiecărui individ luat în parte, cînd deci principiul burghez — producţie pentru producţie — este înlocuit cu principiul necesar al noii societăţi — producţie pentru om —, această dezvoltare omnilaterală a însuşirilor şi trebuinţelor fiecărui individ *ca scop în sine*, care coincide cu cultivarea şi încurajarea *individualităţii*, fără alt scop decît libera expansiune a facultăţilor sale, devine condiţia instaurării socialismului pe propria sa bază.

Şi nu este vorba, aici, de o concesie care i s-ar cuveni individualităţii în numele unei etici umaniste şi generoase, încredinţată că pe această cale abia viaţa şi-ar găsi în sfîrşit sensul ei compact, continuu îmbogăţit şi împrospătat de jocul liber al facultăţilor umane *socialmente solicitate*.

Ci, chiar înainte de a putea deveni această libertate sensibilă, în lipsa căreia facultăţile cîştigate ale omului se restrîng şi se travestesc, obturînd disponibilitatea pentru noi însuşiri ; înainte de a putea împlini această trebuinţă umană a individualităţii ca scop — individualitatea însăşi este încă *mijloc* al edificării noii societăţi. De unde urmează că, atît din perspectiva economiei, cît şi din aceea a moralei, socialismul este confruntat cu necesitatea elaborării — în plan teoretic şi practic — a acestei dimensiuni.

Autenticitatea socialismului stă, astfel, sub semnul proliferării oamenilor săi ca individualităţi, pînă acolo încît ceea ce afectează dezvoltarea individualităţii apare ca străin şi inadecvat. Socialismul se află, astfel, în faţa individualităţii pe care o proliferează, ca în faţa propriei sale validări.

Luciditatea asupra caracterului intransigent al acestui demers n-ar putea să lipsească conştiinţei sale filozofice.

[20] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, (Vol. al IV-lea al *Capitalului*). Bucureşti, Edit. politică, 1960, Partea a doua, p. 93 (subl. ns.).

LOGICA ÎN PERSPECTIVA „*CAIETELOR FILOZOFICE*" ALE LUI V.I.LENIN

DE

PETRE BIELTZ şi DAN MIHAI BÎRLIBA

În ansamblul operei leniniste lucrarea *Caiete filozofice* — contribuţie vastă şi profundă la dezvoltarea filozofiei marxiste — ocupă un loc de sine stătător.

Rod al muncii lui Lenin dintr-o perioadă relativ mare — începînd din 1895 şi pînă în 1916, dar mai ales în perioada anilor 1914 — 1916 — *Caietele filozofice* cuprind o problematică variată, de mare valoare, referitoare la esenţa dialecticii materialiste, la interpretarea filozofică a realizărilor din ştiinţele naturii, la discutarea în spirit critic şi obiectiv a unor doctrine sociologice premarxiste sau contemporane lui, la analiza unor momente importante ale istoriei filozofiei.

Caietele filozofice se prezintă, după cum ştim, sub forma unor *conspecte şi recenzii personale*, uneori chiar numai sub forma unor observaţii lapidare, spontane, pe parcursul lecturii, şi nu ca o lucrare sistematizată şi finisată în vederea tiparului. Dar ca moment de acumulare şi prilej de precizare a unor idei şi direcţii fundamentale ale filozofiei marxiste, conţinutul *Caietelor filozofice* ni se dezvăluie în acelaşi timp ca un *ansamblu de conspecte şi observaţii* deosebit de valoroase pentru întreaga gîndire marxistă contemporană.

★

Printre multiplele probleme abordate de V. I. Lenin în cuprinsul *Caietelor filozofice*, cele ale logicii ocupă un loc important. Ne gîndim în primul rînd la faptul că în cuprinsul acestei lucrări, conspectul cărţii lui G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, ocupă aproape jumătate din totalul de pagini. Mai mult, problemelor logicii Lenin le dedică un număr important de adnotări pe marginea conspectului *Metafizicii* lui Aristotel şi tot lor le consacră, în bună măsură, schiţa de articol intitulată *În jurul problemei dialecticii*.

Rev. filozof., **21**, *1*, p. 93—98, Bucureşti, 1974.

Numeroşi filozofi marxişti au acordat o atenţie deosebită problemelor logicii cuprinse în această lucrare. Problematica respectivă a constituit totodată şi un punct de plecare în cercetare pentru un număr însemnat de logicieni marxişti în străduania lor de a interpreta natura ştiinţei logicii. Deşi au fost exprimate puncte de vedere diferite, aproape toţi au fost de acord, cel puţin pînă nu de mult, că în cuprinsul *Caietelor filozofice* V. I. Lenin a intenţionat şi a realizat constituirea unei noi discipline logice, superioară celei de tradiţie aristotelică sau celei de tradiţie megaricostoică şi anume *logica dialectică*. În consecinţă, se susţine existenţa a două tipuri de logică : a) logica formală clasică şi modernă şi b) logica neformală — logica dialectică [1].

În cele ce urmează nu ne vom ocupa de modul în care partizanii acestei concepţii explicitează probleme cum ar fi : obiectul şi definiţia logicii dialectice, raportul ei cu logica aristotelică şi cu cea simbolică etc. Vom căuta numai să ne exprimăm opinia în legătură cu sensul problemelor de logică înscrise de V. I. Lenin în cuprinsul *Caietelor filozofice*.

Pentru aceasta vom preciza în primul rînd *sensul* pe care îl atribuim termenului „logică". Nu este în intenţia noastră să dăm o definiţie completă şi definitivă ştiinţei logicii ; vom arăta doar că acceptăm punctul de vedere după care problema ei fundamentală constă în studiul inferenţelor, al argumentelor, în vederea stabilirii condiţiilor lor de corectitudine. Logica studiază corectitudinea (numită deseori şi *validitate* sau adevăr *formal*) cu scopul de a distinge argumentele licite de cele ilicite, adică de a găsi modalităţile optime prin care gîndirea ca demers *ex verris* ajunge, în mod necesar, la concluzii adevărate. Toate celelalte probleme studiate în cadrul logicii, respectiv noţiunea, judecata ş.a. sînt subordonate acestui scop, propriu logicii în calitate de *ştiinţă a demonstraţiei*, cum era definită de Aristotel.

Punctul de plecare în analiza pe care Lenin o face logicii îl constituie logica hegeliană, respectiv conţinutul lucrării *Ştiinţa logicii*. Este primul element care confirmă că Lenin s-a orientat către o logică filozofică şi nu spre logica propriu-zisă, întemeiată de Stagirit şi continuată de-a lungul anilor.

Dealtfel, Lenin însuşi notează în lucrarea la care ne referim următoarele : „*Aristotel* a descris atît de complet formele logice, încît « în esenţă » n-a mai rămas nimic de adăugat" [2]. Erau însă numeroase lucruri de adăugat în ceea ce priveşte *interpretarea filozofică a problemelor de logică*. Conspectul cărţii lui Hegel vizează, în fapt, substanţa raportului dintre logică şi filozofie şi *rezolvarea* acestui raport *din perspectiva filozofică marxistă*.

Nu sînt lipsite de interes accepţia pe care Hegel o conferă conceptului de *logică* şi, pe această bază, distincţiile pe care le face Lenin în mod expres, relativ la punctul de vedere al filozofului german.

Logica hegeliană primise de la creatorul ei o poziţie bine conturată în ansamblul acelei „summa sumarum" care era enciclopedia filozofică : obiectul ştiinţei logicii ar fi *Ideea* în şi pentru sine, în

---

[1] G. Brutian, *On the Conception of Polylogic*, în „Mind" nr. 307/1968.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 153.

elementul abstract al gîndirii, încă neobiectivată (neînstrăinată); sau, urmînd textul hegelian: „... ştiinţa logicii, care constituie metafizica propriu-zisă sau filozofia pură, speculativă". În acest context, pentru Hegel logica este de fapt premisa oricărei enciclopedii filozofice. Se poate deci susţine că în concepţia lui Hegel logica nu apare în înţelesul ei veritabil, ci ca introducere filozofică la teoria existenţei şi, de fapt, ca ontologie transfigurată. Intenţia hegeliană îi apare lui Lenin ca „explicabilă şi genială" dar numai „din punctul de vedere al procesului reflectării lumii obiective în conştiinţa (la început individuală) a omului şi al valorificării acestei conştiinţe (reflectări) prin practică" [3]. Se poate conchide, deci, că în concepţia hegeliană logica fuzionează cu filozofia într-o manieră dialectică, dar nematerialistă. Această fuziune nu angajează numai aspectul existenţial (ontologic), ci se referă, deopotrivă, la corelarea, mai exact la contopirea logicului cu gnoseo-logicul. Lenin intervine în acest loc cu următoarea remarcă: „Aici (în introducerea la secţiunea a III-a, „*Ideea*", a părţii a doua a *Logicii* şi în capitolele corespunzătoare din *Enciclopedie* — n.ns.) este arătată cu o genialitate remarcabilă *coincidenţa, ca să zicem aşa, a logicii cu gnoseologia*"[4] (subl. ns.). Reţinem de asemenea şi alte consideraţii de genul „Logica este doctrina cunoaşterii. Ea este teoria cunoaşterii" [5] şi „*nu* psihologia, *nu* fenomenelogia spiritului, *ci* logica = problema adevărului ... În această accepţie logica coincide cu *teoria cunoaşterii*. Aceasta este în general o problemă foarte importantă" [6].

Logica se leagă astfel strîns cu filozofia (cu gnoseologia în particular) dar „coincidenţa" nu priveşte logica şi filozofia în ansamblu ca la Hegel, ci doar logica şi filozofia cunoaşterii, gnoseologia, fapt intuit de altfel şi de Hegel, dar plasat într-un context general idealist-obiectiv (Ideea ca obiect al logicii şi totodată esenţă a obiectivităţii).

Prin „identificarea" logicii cu teoria cunoaşterii, Lenin nu face decît să indice coordonata filozofică a logicii, a problematicii acestei ştiinţe, corelînd-o cu un domeniu filozofic care analizează dintr-o perspectivă largă procesul general al cunoaşterii umane.

Considerăm că aici nu este vorba de o confuzie a planurilor, ci de detectarea unei anumite relaţii reale între logică şi filozofie (prin intermediul teoriei cunoaşterii), şi, odată cu aceasta, a necesităţii strigente a unei filozofii a logicii.

Cu aceste cîteva explicaţii prealabile putem înţelege că logica însăşi nu este o filozofie, ci are o filozofie, în sensul că trimite la o anumită interpretare filozofică. De aceea, sensul direct şi corect al conceptului leninist de „*logică dialectică*" este, după opinia noastră, cel de *dialectică a logicii*, de filozofie (materialist-dialectică) a logicii şi nu de disciplină logică distinctă care ar sta pe acelaşi plan de generalitate cu domeniile cunoscute ale disciplinei respective. Este destul de dificil — dar, totuşi, posibil — a distinge sensurile termenului de „logică", termen pe care Lenin îl

---

[3] *Idem*, p. 172
[4] *Idem*, p. 162
[5] *Idem*, p. 153
[6] *Idem*, p. 147

folosește pe parcursul meditațiilor sale filozofice cînd în accepția de știință formală, cînd în calitate de abreviativ pentru „filozofia logicii". În orice caz, decisiv este spiritul leninist de analiză și evaluare a problemelor, în care însăși termenii se autodefinesc.

Revenind la concepția acelor logicieni care au susținut sau susțin existența logicii dialectice ca orizont distinct al științei logicii, trebuie să amintim faptul că afirmarea acestui punct de vedere se cerea argumentată. În acest scop s-a căutat instituirea de către unii logicieni nu numai a unor forme, ci chiar a unor legi de gîndire care ar fi specifice logicii dialectice, altele decît cele cunoscute de logica formală încă de la întemeierea ei. Dacă în legătură cu formele gîndirii s-au înregistrat uneori rezultate bizare, fapt care a dus aproape imediat la renunțare, în ceea ce privește legile gîndirii s-a ajuns fie la repetarea legilor generale ale dialecticii (H. Wald, M. N. Alexeev ș.a.), fie la (formularea unora în paralel cu cele ale logicii artistotelice (Ath. Joja). De cele mai multe ori, noutatea consta doar în formulare, sau în maniera speculativă de a le institui.

Noi credem, însă, că formele și legile logice sînt unice și anume cele studiate în cadrul logicii clasice și al logicii simbolice. Astfel, există un singur principiu logic al identității; interpretarea sa filozofică poate fi dialectică sau nedialectică, dar această interpretare nici nu creează un nou principiu, nici nu se confundă cu principiul deja cunoscut, după cum reflexia filozofică asupra realității nu crează o nouă realitate obiectivă și nici nu se confundă cu cea existentă. Este interesant de arătat că formele logice ca obiect al teoriei pot fi raportate atît la o știință (logica însăși), cît și *la o filozofie*; depinde de cadrul teoretic în care ele sînt plasate pentru a evidenția din diverse perspective — valoarea și limitele lor

Logica este o știință cu legi proprii, cu metode specifice, care îi conferă o relativă independență (chiar o „indiferență" relativă a obiectului ei față de altele) — situație caracteristică pentru orice altă știință a naturii, știință exactă sau formală. Interpretarea — de orice natură ar fi ea — nu poate schimba în nici un fel concluziile obiective ale științei date, ci poate — pe linia acestor concluzii — să le amplifice, să le explicitezе sau să le ignoreze; interpretarea unei științe în afara științei ar fi un non-sens.

Filozofia marxistă, ca nivel de interpretare, nu este singurul răspuns filozofic la problemele logicii, totuși este unicul răspuns științific de pe pozițiile filozofiei, și aceasta întrucît interpretarea coincide cu structura și funcționalitatea obiectului interpretării, cu esența logicului.

Filozofia marxistă se impune ca teren de interpretare pentru o complexitate de probleme care țin de logica generală și logica simbolică, precum și de raportul dintre aceste două discipline. Filozofia abordează sistemele logice în primul rînd din punct de vedere al *conținutului*; se știe că logica generală și cea simbolică studiază formele gîndirii, separate de conținut. Este însă vorba de o separație numai sub aspect metodologic care răspunde unor sarcini concrete pentru logică în calitate de știință formală (a formelor și despre forme). Dealtfel, o eventuală înțelegere a formei logice ca absolut distinctă față de conținut ar afecta însuși caracterul științific al logicii.

Logica, deși apare ca cea mai abstractă disciplină științifică, este profund legată de realitate. În acest sens, Lenin arăta că formele logice,

care fac obiectul acestei ştiinţe, sînt o reflectare în minte a structurilor celor mai generale ale realului. Ideea respectivă are continuitate inclusiv în cadrul teoriilor actuale despre obiectul şi însemnătatea logicii. Astfel, M. R. Cohen şi E. Nagel, preluînd o idee a lui Leibniz consideră că logica se ocupă de studiul caracteristicilor celor mai generale a tot ce există şi în acelaşi timp a tot ce ar putea exista; legile şi formele gîndirii care fac posibilă validitatea logică exprimă trăsăturile *generale* şi totodată *generice* ale tuturor lucrurilor şi stărilor de fapt [7].

Logica impune, prin chiar specificul său, o analiză corelată a conţinutului şi formei; această sarcină este însă în mod firesc transferată metalogicii, care are astfel posibilitatea de a fructifica rezultatele concrete ale logicii generale şi simbolice. Reflexia filozofică, din acest punct de vedere, nu este superfluă, ci completează cu mijloace specifice însăşi problematica logică. În metalogică sînt abordate din perspectiva conţinutului formele şi legile logice, raportul dintre conceptele clasice şi moderne ale logicii, de asemenea probleme ale limbajului şi teoriei adevărului, ale raportului dintre sistem şi interpretare.

În acelaşi timp, reţinem *aspectul metodologic* al teoriilor logice care constituie obiect al filozofiei logicii; logica formală în calitate de metodă, algoritmul, metoda axiomaticii, teoria modelului, formalizarea ca modalităţi aplicate la un domeniu dat se integrează preocupărilor de natură filozofică. În ultimă instanţă, *o teorie a metodelor logice nu poate fi decît de domeniul metalogicii*, în speţă al metalogicii materialist-dialectice.

Este lesne de înţeles, la o lectură mai atentă a *Caietelor filozofice*, că Lenin nu a intenţionat realizarea unei noi logici, ci a oferit o interpretare filozofică, materialist-dialectică a logicii. Dealtfel, referindu-se la contribuţia lui Marx în domeniul ştiinţei fondate de Aristotel, Lenin formula următoarea observaţie : Dacă Marx nu a lăsat o „Logică" (cu literă mare), el a lăsat logica *Capitalului* [8]. Firește observaţia este valabilă şi pentru Lenin însuşi.

Faptul că în *Caiete filozofice*, Lenin nu a fundamentat o nouă logică, ci a conturat o interpretare filozofică a logicului este dovedit, pe lîngă cele de mai sus, şi de modalitatea în care este prezentat obiectul logicii. Lenin aduce următoarea precizare : „Logica nu este ştiinţa formelor exterioare ale gîndirii, ci a legilor de dezvoltare ale tuturor lucrurilor materiale, naturale şi spirituale, adică a legilor de dezvoltare a întregului conţinut al lumii şi a cunoaşterii acesteia, adică bilanţul, suma, concluzia *istoriei* cunoaşterii lumii" [9]. Nu avem de-a face aici cu definirea obiectului unei noi logici, ci numai cu preocuparea lui Lenin de a arăta fundamentul real al formelor şi legilor logice. O astfel de preocupare nu ţine însă de domeniul logicii, ci de cel al interpretării filozofice a logicii.

Strădania lui Lenin de a constitui *o filozofie materialist-dialectică a logicii* are o deosebită importanţă, nu numai din perspectiva epocii contemporane lui, dar şi pentru perioada actuală care marchează o proliferare accentuată a cercetărilor de logică. După cum arătam chiar la

---

[7] M. R. Cohen şi E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1964, p. 185—186.

[8] V. I. Lenin, *Op. cit.*, p. 281.

[9] *Idem*, p. 78.

început, logica, ca știință formală strict delimitată, își află problematica ei fundamentală în studiul inferențelor, adică al acelor operații prin care gîndirea realizează justificarea unei propoziții (numită concluzie) în baza altor propoziții (numite premise). Constituită de-a lungul unei istorii de mai bine de două milenii, logica se prezintă astăzi sub aspectul a două discipline : logica generală și logica simbolică.

Logica simbolică nu este doar o știință formală, ci și una formalizată ; adică, la nivelul ei, teoria se constituie într-o formă calculatorie. În acest fel, logica simbolică a adîncit și a extins considerabil perspectivele științei logicii, a ajuns la rezultate cu totul deosebite și a dobîndit aplicații practice suprinzătoare. Ea a ajuns să acopere o arie de probleme atît de largă — în interiorul ei există o multitudine de direcții de cercetare (logică bivalentă, logică polivalentă standard sau non-standard, logică modală, logică deontică etc.) — încît unii autori au înțeles-o ca pe o nouă știință și s-au născut numeroase controverse cu privire la legăturile ei cu „vechea" logică, cu știința matematicilor, cu celelalte științe și chiar privind raportul ei cu teoria cunoașterii și cu realitatea. Tocmai această veritabilă pluralitate a logicii contemporane impune o reflexie filozofică asupra obiectului și specificului acestei științe formale, asupra locului logicii în raport cu alte științe, cu practica social-istorică. Rezolvarea acestor probleme — și nu numai a lor — nu este o chestiune de logică, ci una de domeniul filozofiei logicii.

Valoarea deosebită a *Caietelor filozofice* apare cu atît mai clar cu cît evocăm și faptul că, dată fiind perioada în care a trăit, Lenin nu a putut cuprinde în universul reflexiilor sale filozofice logica simbolică. Cu toate acestea, profunzimea ideilor din *Caiete filozofice* transformă filozofia logicii inițiată de Lenin într-o filozofie a logicii în totalitatea ei. Pornind de la reflexia filozofică asupra logicii aristotelice, pe care o considera „pretenție, căutare, apropiere de logica lui Hegel" [10], Lenin ne oferă — în liniile ei esențiale — o filozofie a logicii în ansamblul ei, cu toată diversitatea domeniilor de cercetare apărute de-a lungul istoriei mai recente a acestei științe.

Prin sistemul său de logică generală Aristotel a deschis porți largi către interpretare ; el a stăruit în prealabil asupra obiectului esențial al acestor interpretări — logica însăși. Autorul *Organonului* este totodată autorul *Metafizicii* ; *„știința logicii"* a lui Aristotel anunța, în chiar momentul apariției sale, o *Știință a logicii* hegeliene, dialectica drept interpretare corespunzătoare esenței obiectului logicii. Aristotel, pe lîngă teoria științifică a logicului, dăduse și primele considerații de natură filozofică, primele elemente de metafizică, în sensul antic al acestui termen. Se simțea însă nevoia unui model și sistem de interpretare.

Lenin reface în paginile *Caietelor* această istorie *sui generis* de la *Metafizica* lui Aristotel la *Știința logicii* a lui Hegel, formulînd argumente și criterii eficiente pentru o justă corelare între logică și filozofie, pentru clarificarea nivelului *filozofiei logicii ca orizont al filozofiei* (*nu al logicii*), analog — ca statut — filozofiei naturii, filozofiei istoriei etc. Este un punct de vedere care justifică valoarea de „organon" a dialecticii materialiste în interpretarea problemelor esențiale ale științei logicii.

---

[10] *Idem*, p. 306.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ESENȚA DIALECTICĂ A OMULUI ÎN „EXISTENȚA TRAGICĂ" A LUI D. D. ROȘCA

DE

HENRI WALD

D. D. Roșca este singurul filozof român care, în prima jumătate a veacului nostru, a militat pentru o înțelegere dialectică a esenței umane, într-o vreme cînd filozofia continua să penduleze între materialismul mecanicist și idealismul transcendent sau transcendental, între empirism și raționalism, între trăirism și intelectualism, între dogmatism și scepticism. Chiar și filozofii noștri marxiști din această perioadă, antrenați de lupta împotriva spiritualismului, a subiectivismului și a scepticismului, au neglijat importanța spiritualității, a subiectivității și a îndoielii în dezvoltarea deplină a personalității umane. Pentru D. D. Roșca, omul este și materie și spirit, și natură și cultură, și experiență și rațiune, și existență și valoare; prin urmare, intervențiile lui în mersul lucrurilor pot fi și rezonabile și absurde, și bune și rele, și frumoase și urîte. „Din momentul în care s-a născut *homo sapiens*, rezonabilul și absurdul, răul și binele, rațiunea și întîmplarea, înfipte deopotrivă la rădăcina tuturor lucrurilor, se combat, ca dușmani ireconciliabili. Și se vor combate poate în eternitate" [1]. Esența contradictorie a tuturor demersurilor umane își are izvorul în putința omului de a uni legitatea materiei cu libertatea spiritului. Fiind singura ființă în stare să adauge naturii ceea ce ea n-ar putea să producă de la sine — *cultură* — omul este și singura ființă capabilă să acționeze în răspărul naturii și în paguba sa proprie. Absurdul întovărășește rațiunea așa cum umbra acompaniază relieful. „Calități opuse, cum sînt rezonabilul și absurdul, răul și binele, nici nu există, obiectiv și subiectiv vorbind, decît una prin cealaltă" [2], subliniază D. D. Roșca.

În concepția lui D. D. Roșca, omul este ființa care a inaugurat o luptă nesfîrșită între idealurile spiritului și indiferența naturii. „Într-o

[1] D.D. Roșca, *Existența tragică*, Edit. Științifică, București, 1968, p. 150.

Rev. filoz., 21, 1, p. 99–104, București, 1974.

Lume — scrie el — unde natură şi spirit sînt forţe antagoniste de cînd există natură şi spirit, şi unde nu se poate prevedea cu siguranţă de care parte va fi victoria, dacă, în genere, poate fi vorba aici de vreo victorie — Lume în care s-ar putea chiar întîmpla ca spiritul să sucombe împreună cu toate ale sale valori — într-o astfel de Lume, zic, civilizaţia nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendinţele adînci ale lumii materiale şi aspiraţiile esenţiale ale spiritului. Cultura devine cîştig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale şi nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite şi în anumite porţiuni ale spaţiului infinit; şi tot aşa poate să şi dispară" [3].

Ştiinţa contemporană a furnizat temeiuri noi acestei interpretări a lumii. Antropologia a ajuns la concluzia că, pe de o parte, probabilitatea apariţiei omului pe pămînt, după ce toate condiţiile favorabile fuseseră întrunite, continua să fie vecină cu zero, iar, pe de altă parte, omul nu reprezintă decît o victorie vremelnică şi locală împotriva entropiei crescînde a naturii. Cu alte vorbe, omul a apărut transformînd o minimă probabilitate într-o realitate efemeră. Sau cum spune D. D. Roşca, cu fiorul poetic al adevăratei filozofii: „Poate fantomă trecătoare într-un haos ostil şi în tot cazul indiferent, omul a inventat înţelepciunea. Şi de atunci, încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie împărăţia cerurilor pe muşuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei bun şi peste cei răi, şi unde plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" [4]

Inventînd unealta şi vorbirea „la o întorsătură neprevăzută a timpului fără de capăt" [5], omul a reuşit să plaseze „muşuroiul" pe care a apărut în centrul lumii: din punct de vedere cosmologic pămîntul se învîrteşte în jurul soarelui, dar din punct de vedere antropologic întreaga lume se învîrteşte în jurul pămîntului, deoarece pe pămînt se află singura fiinţă în stare să cunoască şi să se auto-cunoască. Heliocentrismul a înlăturat geocentrismul, nu antropocentrismul. „Prin spaţiu — spunea Pascal — universul mă înghite şi mă cuprinde ca pe un punct. Prin gîndire, eu îl cuprind pe el". Lumea are valoarea pe care este capabil omul să i-o dea. Lumea este şi raţională şi absurdă, şi bună şi rea, şi frumoasă şi urîtă, deoarece omul este în stare să descopere adevărul şi să comită erori, să fie binefăcător şi răufăcător, să înfrumuseţeze şi să urîţească propria sa existenţă. D. D. Roşca adaugă gîndului pascalian, după care măreţia omului constă în puterea lui de înţelegere, propria sa convingere, potrivit căreia superioritatea omului „rezidă în lupta sa neîncetată şi-n puterea sa (sprijinite, se înţelege, pe gîndirea lui înţelegătoare) de a se depăşi mereu pe sine însuşi, creînd, în ciuda tulburătoarei indiferenţe a Universului, o lume tot mai raţională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă" [6].

Omul nu poate opri creşterea continuă a entropiei. Tendinţa naturii de a face „una cu pămîntul" orice construcţie a culturii este veşnică.

---

[2] *Ibid.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 151.
[4] *Ibid.*, p. 207.
[5] *Ibid.*, p. 207.
[6] *Ibid.*, p. 205.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Omul nu o poate decît contracara prin sporirea continuă a creațiilor sale. Lupta omului cu natura nu se poate termina cu victoria definitivă a omului, dar se poate termina cu victoria definitivă a naturii, dacă mijloacele făurite de om pentru a stăpîni natura scapă de sub controlul axiologic al omului și încep să acționeze cu indiferența naturii față de aspirațiile umane. Și aceasta cu atît mai mult cu cît omul nu poate alege o dată pentru totdeauna adevărul, binele, dreptatea, frumosul, înlăturînd definitiv eroarea, răul, injustiția, urîtul. Omul se realizează continuu în tensiunea neîncetată dintre demersurile contradictorii ale ființei sale.

Ca și omul însuși, toate operele omului sînt și materiale și spirituale, și drepte și nedrepte. „Ideal ar fi — scrie D. D. Roșca, — ca tot ce poate fi executat de mașină să fie; și spiritul omenesc, cîștigînd astfel răgaz și surplus de forțe, să se cheltuiască pentru creația valorilor superioare mecanicii [7]. Dar tot ceea ce face omul este contradictoriu: mijloacele care ne pot elibera, ne pot și aservi. Constatăm că „în societatea capitalistă, pe măsură ce crește numărul mașinilor, din domn al mașinii, cum ar fi logic să fie, omul devine sclavul ei" [8]. Socialismul are tocmai menirea să contracareze tendința mijloacelor de a scăpa de sub controlul scopului, asigurînd *dezvoltarea deplină a persoanei umane*. Să nu se uite nici o clipă că sporirea producției și întărirea statului sînt doar mijloacele construirii unei societăți în care „a avea" va fi înlocuit cu „a fi", și constrîngerea socială va fi înlocuită cu solidaritatea individualităților.

Cu cîteva decenii înainte de criza omului în „societatea de abundență" D. D. Roșca avertiza: „Pornind de la gîndul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat în augmentarea nesfîrșită a confortului material și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice, *homo oeconomicus* a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop" [9]. Exprimîndu-și împotrivirea față de robotizarea omului, D. D. Roșca ajunge la concluzia că „omul-automat întrupează ideea de ultimă perfecțiune, și de cea mai mare utilitate: acolo unde randamentul negociabil pe piață este totul; unde răgazul și viața interioară neaservită utilului direct sînt egale cu nimic; unde, altfel spus, sufletul și idealurile lui oarecum gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sînt privite drept încurcă-lume nedorite și deplorabile strică-socoteală" [10]. Astăzi apare și mai clar cum auto-tele-mecanizarea mijloacelor de producție și de comunicare tinde să înlocuiască efortul spiritual cu confortul material și să transforme, astfel, omul dintr-un unicat original al unei colectivități într-un exemplar similar al unei specii. Uniformizînd conștiințele, platitudinea sporește entropia socială și amenință omenirea cu moartea informațională. Criza omului poate fi provocată nu numai de mizerie materială, ci și de mizerie spirituală, de dezechilibrul crescînd dintre supradezvoltarea vieții exterioare și subdezvoltarea vieții interioare. Sîntem informați din ce în ce mai mult, dar gîndim din ce în ce mai puțin. Cunoaștem mai bine structura rocilor selenare decît dinamismul vieții noastre sufletești.

---

[7] *Ibidem*, p. 134.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibid.*, p. 121.
[10] *Ibid.*, p. 121—122.

Stăpînirea naturii a sporit uimitor, dar stăpînirea de sine a rămas aceeaşi de acum zece mii de ani.

Obsedat să-şi amplifice puterea asupra naturii, omul contemporan hipertrofiază adevărul în dauna celorlalte valori: binele şi frumosul. Scientismul transformă ştiinţa în contrariul ei: *în idol*. D. D. Roşca atrage însă atenţia că „ştiinţific este să nu ai nici un fel de superstiţie, nici chiar pe aceea a ştiinţei" [11]. Omul nu se reduce la cunoaştere, cunoaşterea nu se reduce la logică, logica nu se reduce la matematică. „Adică nu credem că atitudinea spirituală proprie ştiinţei poate înlocui, fără pierdere pentru viaţa noastră spirituală, atitudinea estetică, morală ori filozofică" [12]. Pentru a trăi omeneşte, omul are neapărat nevoie nu numai de adevăruri ştiinţifice, dar şi de emoţii estetice, precum şi de atitudini morale. Supunerea ştiinţifică faţă de realitate trebuie mereu completată cu îndrăzneala moral-artistică de a impune realităţii valorile omului. „După cum un orb din naştere nu va şti niciodată ce este culoarea cunoscînd numărul vibraţiilor şi lungimilor de undă ale tuturor culorilor, ştiind chiar toată optica pe de rost, tot astfel cine e incapabil să ia vreodată atitudine estetică în faţa lucrurilor... nu va şti niciodată cu adevărat ce este frumosul" [13].

Orice unidimensionalizare ne sărăceşte viaţa interioară, ne dezindividualizează şi, astfel, ne pune în primejdie capacitatea noastră de creaţie. De aceea, criza actuală a individualităţii este, în consecinţă, şi o criză a creaţiei. Actul creator nu se poate produce decît prin tensiunea care se formează între trăirea şi gîndirea unei individualităţi; trăirile originale se transformă în idei noi prin folosirea individuală a limbii naţionale. Noile idei se ivesc nu în „cîmpul social" care se formează *între* oameni, ci în „cîmpul individual" care se formează *în* viaţa lăuntrică a fiecăruia. Dacă din punct de vedere *antropologic* societatea este cauza şi individualitatea efectul, din punct de vedere *axiologic* individualitatea este scopul şi societatea este mijlocul. Individualitatea este produsul cel mai valoros al dezvoltării sociale. Trebuie respins atît individualismul, care nu vede decît o parte a omului, cît şi dezindividualizarea, care reduce omul la o simplă parte a sistemului social. Omul este o fiinţă şi socială şi individuală. Cînd dezvoltarea individualităţii se află în primejdie este primejduită şi dezvoltarea societăţii. De aceea construim o societate în care eliberarea socială a tuturor va permite dezvoltarea individuală a fiecăruia. Fără individualităţi din ce în ce mai originale, lupta societăţii împotriva entropiei creşcînde slăbeşte, apoi stagnează şi în cele din urmă se stinge.

Rostul oricărei filozofii este să fie conştiinţa critică şi constructivă a epocii sale. Filozofia este menită să-i ridice pe oameni la conştiinţa de sine. În vreme ce arta făureşte „obiecte", filozofia făureşte „subiecte". Filozofia are o importanţă decisivă în dezvoltarea individualităţii umane. Sprijinindu-se pe ştiinţă, filozofia depăşeşte ştiinţa; ea începe, mai ales, de acolo de unde se termină ştiinţa. „În substanţa ei ultimă — precizează D. D. Roşca — noi credem că ceea ce constituie esenţa specifică a filozofiei nu este porţiunea de cunoaştere pe care ea a conţine totdeauna, ci

[11] *Ibid.*, p. 158.
[12] *Ibid.*, p. 157.
[13] *Ibid.*, p. 157.

un plus care se adaugă la această porțiune, plus care nu e, propriu-zis, cunoaștere. În orice caz, acest plus nu poate fi numit cu termenul « cunoaștere » luat în sensul pe care i-l dă știința" [14]. Acest „plus" constă în dimensiunea moral-artistică, pragmatico-afectivă, prospectivă și expresivă a filozofiei. Filozofia nu se mulțumește să încunoștințeze ; ea vrea să și convingă. Filozofia nu e numai o disciplină teoretică, ci și militantă. Ea exprimă nu numai ceea ce știm, ci și ceea ce dorim. „Spuneam — insistă D. D. Roșca — că impulsurile ultime și secrete ale atitudinii metafizice sînt de esență « lirică »" [15].

Contemporaneitatea filozofiei lui D. D. Roșca constă în apelul ei de a ne *asuma* esența noastră dialectică. Ea cere fiecăruia să devină conștient că este și natură și cultură, și obiect și subiect, și identic cu ceilalți oameni și deosebit de ceilalți oameni, și determinat și liber, și disciplinat și revoltat, și savant și ignorant. Dialectică este lumea, dialectică este și atitudinea omului față de ea. Dacă lumea n-ar fi și finită și infinită, iar dezvoltarea ei n-ar fi și legică și întîmplătoare, atunci n-ar fi apărut nici omul, adică singura ființă capabilă să schimbe cursul evenimentelor în favoarea sau în detrimentul ei. Unitatea dialectică dintre legitate și libertate reflectă unitatea dialectică dintre legitate și întîmplare. Într-o lume în care ar exista numai legitatea sau numai întîmplarea apariția omului ar fi imposibilă, deoarece singura atitudine posibilă față de o astfel de lume ar fi fatalismul. Însă omul a apărut răzvrătindu-se împotriva naturii. Refuzul lui a dat naștere culturii. Omul, în opoziție cu celelalte ființe, n-a fost mulțumit cu ceea ce îi oferea natura și atunci a început să-i adauge ceea ce îi lipsea : *Cultura*. „Scopurile acestea nebiologice — scrie D. D. Roșca — le întîlnim mai ales la conștiințele care au atins un grad de evoluție mai mare și au creat elemente de civilizație și cultură superioară" [16]. Inventînd unealta și vorbirea, omul a reușit să adauge biosferei o noosferă în care nu se poate însă menține decît printr-o luptă continuă împotriva erorii și minciunii, împotriva răului și fățărniciei, împotriva urîtului și imposturii, împotriva nedreptății și perfidiei.

Sentimentul tragic se ivește ori de cîte ori omul vrea să scape de tensiunea dintre cele două dimensiuni contradictorii ale existenței sale. Prin asumarea destinului ei dialectic, existența omului încetează să mai fie tragică și rămîne doar *dramatică*. Din pricina diverselor unidimensionalizări, omenirea a progresat, pînă acum, prin crize, provocate de răzbunarea dimensiunii neglijate : idealismul transcendent sau transcendental a provocat materialismul mecanicist, esențialismul a provocat fenomenismul, raționalismul a provocat empirismul, egocentrismul a provocat sociocentrismul, intelectualismul a provocat trăirismul, dogmatismul a provocat scepticismul ... Ca să înainteze fără crize, omul trebuie să respecte neîncetat ambele dimensiuni contradictorii ale existenței sale dialectice. Evident, nu e ușor. Dramatismul vieții omenești cere un efort neobosit și oamenii simt, periodic, nevoia să se odihnească pe platforma calmă a unui monism sau altul.

---

[14] *Ibid.*, p. 19—20.
[15] *Ibid.*, p. 22.
[16] *Ibid.*, p. 116.

Ferindu-se pe bună dreptate, atît de monismul materialismului mecanicist, cît şi de monismul idealismului obiectiv şi subiectiv, D. D. Roşca nu a mai ajuns pînă la materislismul dialectic. Dialectica sa e mai mult complementaristă decît materialistă, deoarece „nu se poate deduce sufletescul din ceea ce este numai fizic" [17]. Cele două dimensiuni contradictorii ale omului rămîn astfel eterogene. „Cu toate eforturile uriaşe — eforturi poate deplasate — făcute de gîndirea europeană de la Democrit pînă în zilele noastre de a explica sufletescul cu ajutorul fizicului, încercarea s-a dovedit a fi sisifescă şi donchişotească" [18], crede D. D. Roşca.

Desigur că materia ca atare — fie ea superior organizată — nu poate singură genera spiritualitate. Nu creierul gîndeşte, ci omul începe să gîndească, cu ajutorul creierului, pe măsură ce îşi transformă strigătele în vorbe. Creierul nu poate fi decît inteligent; activitatea intelectuală se întemeiază pe activitatea lingvistică. Şi totuşi „fizicul" generează „sufletescul", dar acest fizic este *substanţa sonoră a vorbirii*, prin care oamenii se înţeleg între ei pentru a putea colabora în lupta cu natura. Îngăduind înălţarea *semnificaţiilor intelectuale* prin energia metaforică a *semnificanţilor vocali*, vorbirea permite astfel formarea „cîmpului spiritual" care dă naştere tuturor valorilor. Spiritul nu are o origine transcendentă sau transcendentală. El este „plus-informaţia" creată de activitatea lingvistică. Omul este singura fiinţă care poate produce mai mult decît consumă şi care poate emite mai mult decît receptează, deoarece este şi „faber" şi „loquens". De tensiunea dialectică a existenţei sale omul însuşi este responsabil. Făurind mijloace de producţie şi de comunicare, omul însuşi a adăugat materiei spirit, legităţii finalitate şi existenţei valoare. Nimeni nu l-a „pedepsit" pe om să trăiască dialectic : cu spatele la intrarea în peşteră sau cu sudoarea muncii ... El însuşi a despicat lumea în obiect şi subiect. Fiind singura fiinţă care ştie că moare, omul este singura fiinţă care luptă pentru nemurire. Dar nu numai prin procreaţie, pentru perpetuarea anonimă a speciei, ci, mai ales, pentru perpetuarea individuală a unui *Nume*, prin creaţie. Omul moare cu adevărat cînd nu-şi mai aminteşte nimeni de el. Spiritul supravieţuieşte trupului deoarece are propriul său trup : *Opera*. De aceea, existenţa omului e mai degrabă dramatică, conflictuală şi perfectibilă, decît tragică, definitiv iremediabilă. Însă D. D. Roşca a înţeles esenţa dialectică a omului într-o epocă în care obscurantismul împingea drama umană spre tragedie ...

[17] D.D. Roşca, *Existenţă tragică*, Bucureşti, Edit. Fundaţiilor, 1934, p. 111.
[18] *Ibid.*, p. 111.

PREFIGURAREA UNEI TEME: „EXISTENȚA ESTE RAȚIONALĂ ȘI IRAȚIONALĂ"

DE

TUDOR CĂTINEANU

Propoziția „existența este rațională *și* irațională" conține una dintre temele reflexive centrale ale *Existenței tragice*. Tema se anunță deja în *Influența lui Hegel aupra lui Taine*, lucrare de doctorat susținută de către D. D. Roșca la Sorbona.

Să observăm, de la început, că D. D. Roșca decupează din complexul de probleme pe care această relație de influență le ridică, în primul rînd problema „scopului suprem" al cunoașterii și, în al doilea rînd, problema „formulei explicative" a existenței. Referitor la a doua problemă, accentul exegezei cade pe reliefarea semnificației aparent *identice*, dar în esență *diferită* pe care o are, în cele două sisteme de gîndire comparate, universala „formulă explicativă" a existenței. Abstracție făcînd de importanța pe care cele două probleme o au în sistemele comparate — importanță incontestabilă — este relevantă împrejurarea că D. D. Roșca se oprește în primul rînd la *acestea* și nu la altele. Un sistem de gîndire elaborat — iar sistemele comparate sînt elaborate *și formal* — este un „inextricabil", din care interpretarea „exterioară" poate desprinde cele mai diverse teme pentru că se poate opri pe cele mai diverse planuri de înțelegere. Ceea ce înseamnă că, dincolo de obiectivitatea analizei și interpretării, și înaintea acestora, cercetarea exegetă are încă în premisă un caracter *selectiv*, fiind orientată spre anumite teme reflexive pe care le degajează din „inextricabilul" sistemului. Pentru a înțelege modul în care D. D. Roșca se raportează — în contextul problemei anunțate: „existența este rațională și irațională" — la cei doi gînditori, o clarificare de principiu este necesară.

I. În *Introducerea* la *Influența lui Hegel*, D.D. Roșca expune concis liniile metodologice care l-au condus în analiza comparativă. Dintre elementele de metodă unul ni se pare mai important și, pentru analiza noastră,

Rev. filoz., 21, 1, p. 105–115, București, 1974.

mai semnificativ. După operaţia de identificare, în paralelă, a textelor care indică o posibilă influenţă — operaţie „cantitativă" — urmează interpretarea calitativă a textelor analogate simetric. Pentru a efectua a doua operaţie D. D. Roşca acceptă „*în chip provizoriu*, interpretarea pe care o dă Taine filozofiei lui Hegel" (8, p. 37). Dar această acceptare provizorie este urmată de o modificare a perspectivei, pentru că — notează D. D. Roşca — apoi „*încerc* să mă transpun pe punctul de vedere pe care-l *socotesc* a fi acela al lui Hegel *însuşi*, al *adevăratului* Hegel (care *nu-mi pare* a fi identic cu Hegel aşa cum l-a văzut Taine)" (8, p. 37—38, s. ns.). Alternarea celor două perspective este incontestabil justificată pentru că : fără prima perspectivă nu ar putea fi *sesizată* influenţa ca atare ; fără a doua nu ar putea fi *reliefată* natura calitativă a influenţei. Văzută numai din prima perspectivă influenţa apare ca pastişă, ca tautologie nici cel puţin *tardeană*, iar cel influenţat nu mai este *discipol* ci *emul*, mai mult sau mai puţin lipit de sursă. Aici apare însă şi „dublura" medaliei : este Hegel, cel văzut de către D. D. Roşca, „adevăratul Hegel" sau „Hegel însuşi"? D. D. Roşca însuşi formulează cu lucidă prudenţă această afirmaţie. Dovadă sînt cuvintele uşor dubitative intercalate în frază : „încerc să mă transpun", „socotesc a fi", „nu-mi pare". În mod cert, Hegel văzut de către D. D. Roşca nu poate fi „Hegel însuşi", tocmai pentru că este „*văzut*" de către D. D. Roşca. Această afirmaţie nu este o concesie făcută relativismului în fenomenul de valorificare. Sensul ei, exprimat pe scurt, este acesta :

Interpretarea pe care D. D. Roşca o dă filozofiei hegeliene este una dintre cele mai adînci şi, privită comparativ cu toate interpretările care văd în filozofia hegeliană doar un „panlogism", este una dintre cele mai apropiate de spiritul filozofiei hegeliene. Văzută însă în perspectiva marii complexităţi a filozofiei hegeliene ca şi în perspectiva — ipotetică — a altor posibile interpretări pe care istoria filozofiei şi a logicii le-ar putea înregistra — ex. : Hegel văzut din perspectiva logicii simbolice (12, p. 113—161) — Hegel văzut de către D. D. Roşca nu este, nu poate fi, „Hegel însuşi". Acest cuvînt — „însuşi" — nu indică fixitatea „lucrului în sine", ci sugerează posibilităţile deschise. Exegeza lui D. D. Roşca a înlăturat cîteva confuzii referitoare la Hegel şi s-a dovedit pe cît de obiectivă pe atît de adîncă. Dar perspectiva de interpretare rămîne totuşi *perspectivă*, oricît de *adîncă* şi de *largă* ar fi ea. În altă expresie, explicitîndu-l pe Hegel, gînditorul român s-a explicitat — tacit sau „expresis verbis" — pe sine, plecînd *de la*, şi polemizînd *cu* unele dintre temele fundamentale ale filozofiei hegeliene. În acest efort de *apropiere* şi *distanţare*, unele teme hegeliene sînt „alunecate" pe alt plan de către gînditorul *original* D. D. Roşca, fenomen de „alunecare" pe care *exegetul* D. D. Roşca îl reliefează magistral chiar în analiza influenţei suferite de Taine.

Studiul *Influenţa lui Hegel* marchează momentul „*apropierii*" de filozofia lui Hegel, pe cînd sinteza din *Existenţa tragică* marchează momentul *distanţării*. Noi vrem să punem în evidenţă că : în momentul *apropierii* este cuprinsă în mod implicit *distanţarea*, iar în distanţare este conservat efectul *specific* al *apropierii*.

S-ar putea obiecta, însă, că pentru a pune în evidenţă acest fenomen de „retroactivitate" spirituală, ar trebui să avem şi noi o „a doua pers-

pectivă" asupra lui Hegel, un alt „adevăratul Hegel". Prevenim această posibilă obiecție astfel : la nivelul de analiză pe care ne înscriem aici, sîntem de acord, mai mult decît „provizoriu", cu imaginea pe care D. D. Roșca ne-a oferit-o asupra lui Hegel, pe care-l considerăm și noi Hegel „cel adevărat", chiar dacă nu „Hegel însuși". Dar D. D. Roșca nu este numai exegetul care înțelege, ci și criticul care contestă. Analiza noastră se va desfășura între cele două perspective, ambele prezente în scrierile lui D. D. Roșca : *înțelegerea* întotdeauna adîncă, și *critica* uneori severă, a lui Hegel. Revenim la problema anunțată în primul paragraf, problema „formulei explicative" a existenței așa cum apare ea — potrivit exegezei lui D. D. Roșca — la Hegel și Taine.

II. D. D. Roșca face constatarea inițială că în gîndirea lui Taine există două variante ale „formulei explicative", a acelei formule menită să reproducă mental esența și structura existenței. În primele scrieri Taine „concepuse lanțul deductiv lipsit de orice discontinuitate, într-o formă oarecum mai *dură*, mai *absolută* și în același timp mai *himerică* decît și l-a *reprezentat* mai tîrziu" (8, p. 55, s. ns.). D. D. Roșca nu insistă asupra acestui model și nu insistă, credem, din două motive : acest model „dur", de tip mecanicist, nu poate fi în nici un chip analogat cu formula „explicativă" hegeliană. Apoi, D. D. Roșca are rezerve față de acest „model" nu numai ca *exeget*, ci și ca *gînditor* : dovadă sînt atributele apreciative pe care le-am subliniat în text. și care sugerează o atitudine teoretică „personală", dincolo de obiectivitatea descrierii „formulei".

În a doua variantă, deducerea existenței pe calea gîndirii nu ar mai fi, pentru Taine, „continuă și deci completă", ea n-ar fi realizabilă nici măcar într-un viitor îndepărtat, Taine vorbind acum „despre o porțiune accidentală care ar exista în orice fapt, despre hazardul ce poate fi întîlnit la capătul tuturor cunoștințelor noastre, ca și la începutul datelor noastre" (8, p. 57). În acest context, D. D. Roșca analizează sensul pe care îl acordă „hazardului" gînditorul Taine. Pentru Taine — comentează D. D. Roșca — „hazard nu înseamnă ceea ce este nedeterminat în raport cu lanțul cauzal sau cu relația de necesitate. Hazardul este ceea ce nu poate fi dedus din cauza imposibilității de fapt în care ne găsim pentru a parcurge seria de fapte care îl produc, serie presupusă ca nemărginit de complexă și infinit de lungă" (8, p. 57). Deci „hazardul" nu este pentru Taine o determinare obiectivă a existenței, ci este relativ la o „stare de fapt a cunoașterii noastre, stare, în principiu provizorie" (*idem*). Exegetul operează aici — referitor la gîndirea lui Taine — o distincție între planul ontologic și gnoseologic. În perspectiva acestei distincții — a cărei importanță o vom reliefa treptat — „hazardul", în sensul plin al cuvîntului *hazard*, nu există pentru Taine, întrucît, pentru el, dincolo de posibilitățile cunoașterii — limitate doar de factorii spațiu-timp — existența rămîne *în sine* un lanț cauzal continuu și, în principiu, deductibil. Aceasta înseamnă că pentru Taine hazardul nu este hazard. Aceeași disociere între gnoseologic și ontologic — în coordonatele cărora se înscrie aceeași problemă a formulei explicative — reapare în *Existența tragică*, dar nu cu referință specială la Taine, ci ca idee de principiu care, invers, poate sta și la baza interpretării gîndirii lui Taine. „Formula explicativă"

este o „Țintă considerată de marii deschizători de drumuri în împărăția științelor, nerealizabilă numai de fapt, și nu absurdă din punct de vedere logic. O rațiune de fapt și nu una logică face deci imposibilă deducerea integrală a existenței" (9, p. 46). Semnalăm aici și vom mai semnala pe parcurs reluarea unor idei de la *Influența lui Hegel* la *Existența tragică*. Sensul acestor reluări îl vom preciza în finalul analizei.

Deși pentru Taine hazardul nu este hazard — deoarece îl recunoaște *verbal*, dar îl neagă prin *fondul* gîndirii —, totuși el îi reproșează lui Hegel că a vrut să deducă faptele particulare din concepte, din „formula explicativă". În acest punct desfășoară D. D. Roșca o analiză magistrală — din „a doua perspectivă" — prin care dovedește că Taine îi reproșa lui Hegel o lipsă care îi aparține lui, lui Taine, fenomen de inversare pe care îl numim *introecție*. Taine l-a înțeles pe Hegel prin Spinoza, or aici are loc „alunecarea pe alt plan" pe care tema „formulei explicative" o înregistrează de la Hegel la Taine. Spre deosebire însă de Taine — prima perspectivă — D. D. Roșca crede — din a doua perspectivă — că Hegel nu a negat „*hazardul*", afirmație care are o importanță capitală pentru analiza noastră. Redăm această părere în formularea lui D. D. Roșca: „Dar este mai greu de susținut opinia că Hegel ar fi negat existența hazardului. Sau, cu alte cuvinte, nu se poate afirma că Hegel, ar fi voit să reducă existența în totalitatea ei la ideea în sine, la ideea logică" (8, p. 65). Aprecierea reapare și în *Existența tragică*: „ ... Hegel, contrar unei idei prea răspîndite, n-a pretins c-ar fi reușit să deducă din a sa formulă universală pînă și formele particulare sau chiar individuale ale existenței" (9, p. 37). Afirmînd că Hegel a recunoscut existența „hazardului", D. D. Roșca acordă verbal acestui termen un singur sens. Implicit însă, D. D. Roșca operează cu *două* sensuri care sînt convergente, dar totuși distincte. Într-un prim sens — explicitat deja de către D. D. Roșca — hazardul este *fragmentul* de realitate care scapă determinării cauzale, care se sustrage necesității obiective. Acesta este hazardul autentic, care ține de existență. Dar în expresia „nu se poate afirma că Hegel ar fi voit să reducă existența în totalitatea ei la ideea în sine, la ideea logică", termenul „hazard" are altă acoperire; el trimite spre *concretul sensibil* care nici nu poate fi dedus panlogist din concept și nici nu poate fi exprimat conceptual. Dealtfel chiar din comentariul lui D. D. Roșca despre Hegel, putem decupa două propoziții în care este vizată prima semnificație a „hazardului": „hazardul (die Zufälligkeit) nu este decît o latură, un *moment* al realității", „hazardul își face apariția în lumea spirituală sub formă de liber arbitru sau voință arbitrară"; și o propoziție în care este vizată a doua semnificație a aceluiași termen: „Determinarea conceptuală — ca să vorbim în limbajul lui Hegel — poate fi fără îndoială, dusă pînă în lucrurile cele mai particulare; dar particularul, individualul, nu este epuizat prin aceste determinații conceptuale" (8, p. 66). Acest „ceea ce nu poate fi epuizat" este, pentru Hegel, concretul sensibil sau concretul ca atare. În contextul gîndirii lui Hegel — credem noi — cele două sensuri sînt convergente: concretul sensibil este „hazard" pentru că este în sine irațional; gîndirea nu îl poate epuiza conceptual pentru că *ab initio* sensibilul este epuizat, devitalizat de substanță rațională. Dar cele două sensuri sînt distincte pentru că: în primul rînd hazardul ca *nedeterminare*

obiectivă poate fi și nesensibil (=voința arbitrară); în al doilea rînd, pentru că primul sens trimite spre un „defect al existenței" care are declinații de la continuul cauzal; pe cînd al doilea sens trimite spre un „defect al gîndirii", care nu poate reflecta sensibilul ca atare. Abstracție făcînd de Hegel, să notăm că întrucît gîndirea nu poate prinde *sensibilul ca atare*, întrebarea dacă acesta este în sine rațional sau irațional rămîne, în principiu, deschisă. Pentru a facilita continuarea analizei vom subsuma cele două sensuri termenului generic de *iraționalitate*. Cele două sensuri — hazardul ca atare și concretul sensibil — indică, deci, două variante ale iraționalului. Pentru a înțelege modul în care se raportează D. D. Roșca în această problemă specială la Hegel, vom ilustra cele două variante ale iraționalității cu texte luate din opera dialecticianului german.

III. Iraționalitatea ca abatere existențială de la ordinea sau rațiunea obiectivă, este sesizată de către Hegel la două nivele.

A — Există fenomene care nu se integrează în nexul cauzal intelectiv. Aceste forme ale iraționalității sînt întîmplările, sau fenomenele de „hazard". Această formă a iraționalității este vizată direct în exegeza lui D. D. Roșca și nu mai este cazul să insistăm asupra ei, în acest context de sistematizare a variantelor. Acest „hazard" — numit „accident" — a fost analizat clar și adînc încă de către Aristotel (1, V—1025—a, VI—1025—b) față de care Hegel nu aduce, în acest plan, nimic nou. Am putea spune, folosind o expresie a lui Bachelard, că cei doi gînditori nu parvin la „epistemologia non-carteziană", nu intuiesc „logica hazardului" (2, p. 135—179).

Există apoi — pentru Hegel — abateri existențiale de la nexul cauzal *dialectic*, de la rațiunea dialectică a lumii; sînt acele fenomene care nu satisfac, în plan ontologic, exigențele conceptului dialectic. Exemplul cel mai cunoscut și mai concludent, oferit de Hegel pentru a ilustra această iraționalitate, este acela al magnetului: „O atare prezentare neputincioasă a silogismului este, de exemplu magnetul, care în punctul său mediu, în punctul de indiferență, unește laolaltă polii, aceștia în deosebirea lor, fiind astfel, nemijlocit una" (24, p. 78). Această părere, formulată straniu, este ușor de înțeles dacă avem în vedere structura conceptului hegelian, ca sinteză organică și integratoare a unor determinări contrare. Hegel vorbește adesea despre „indiferența" sau „calmul" conceptului, pentru că în acesta neliniștea contrariilor este depășită, stinsă. Or, magnetul este „un concept" defectuos, pentru că în punctul de mijloc — punct de „indiferență" — unește cei doi poli, nu într-o sinteză integratoare ci în mod *nemijlocit*. Exprimîndu-ne în limbajul triadei hegeliene: în cazul magnetului teza și antiteza sînt *anulate* și nu *depășite* în punctul de „indiferență".

Așadar, magnetul este un model de iraționalitate, de pe poziția conceptului dialectic, deși același magnet nu este pentru *intelectul* științific nici irațional nici defectuos. Diferența pe care o dezvoltă Hegel — după Kant — între *rațiune* și *intelect* este fundamentală în sistemul hegelian și importanța ei a fost marcată în mod repetat de către D. D. Roșca. Ceea ce este inteligibil pentru intelect este nerațional pentru rațiune și, invers, ceea ce este conceptibil de pe poziția rațiunii, apare ca absurd sau de neînțeles pentru intelectul separator. Este *implicată* aici o poziție

de gîndire care va fi valorificată original de către D. D. Roşca. Această poziţie, dezvoltată în *Existenţa tragică* poate fi formulată pe scurt astfel: raţionalitatea sau iraţionalitatea deşi sînt atribute existenţiale, sînt *totuşi* relative la tipul de inteligibilitate cu care gîndirea operează. Asupra disjuncţiei dintre punerea hegeliană a problemei tipurilor de inteligibilitate şi rezolvarea acestei probleme de către D. D. Roşca vom reveni cu alt prilej, rezumîndu-ne aici la indicarea unei filiaţii logice.

B. A doua formă a iraţionalităţii este pentru Hegel „concretul sensibil". Contextele în care este pusă problema concretului sensibil sînt — în sistemul hegelian — multipe şi variate. Pe lîngă o semnificaţie univocă şi constantă, concretul sensibil înregistrează nuanţe diferenţiate, în funcţie de contextul în care este tratat. Ni se pare că gîndul hegelian în această problemă este formulat mai clar şi la obiect, în primul capitol din *Fenomenologia spiritului*, capitol care tratează despre percepţie. Desprindem din acest capitol două fragmente care ni se par nu se poate mai concludente: „dat fiind că universalul este adevărul certitudinii sensibile şi că vorbirea nu exprimă decît *acest* adevăr (al universului. — *T. C.*) nu este de loc posibil să exprimăm o fiinţă sensibilă pe care o *vizăm* (3, p. 61); şi „ceea ce va fi numit inexprimabilul nu este altceva decît ceea ce e neadevărat, *neraţional* (s. ns.), ceea ce e numai vizat" (3, p. 66). Aşadar, concretul sensibil poate fi doar vizat, dar nu exprimat. Dacă privim acest strat al existenţei în perspectiva enunţului hegelian: „tot ceea ce este real este raţional şi tot ceea ce este raţional este real"; — rezultă că sensibilul nu posedă realitate, el *este* ca şi cum *nu ar fi*; el are — afirmă Hegel după Spinoza (11, IV, Df. III) — valoarea unei simple *posibilităţi*. Ergo: el *este*, dar nu are *realitate*, pentru că nu posedă *raţionalitate*. Exegetul francez Jean Hyppolite sesizează fondul gîndirii hegeliene în această problemă, căreia îi consacră un capitol, semnificativ intitulat *Inefabilul* (6, p. 7 — 26). Trebuie să facem însă o distincţie între concretul sensibil şi ceea ce Hegel numeşte „individualul", pe care dialecticianul german s-a străduit să-l gîndească. Marea ambiţie a dialecticii hegeliene şi în special a conceptului hegelian este depăşirea opoziţiei I—P—G. Unitatea „concretă" a conceptului nu recunoaşte ca autentic *individual* decît elementul care conţine în sine particularitatea şi universalitatea. Aşadar, în timp ce *concretul sensibil*, în forma lui de „coajă" exterioară, scapă gîndirii, acelaşi concret în forma *individualităţii*, ca *subiect* — şi pentru Hegel „sistemul solar" şi „planta" sînt forme progresive ale „subiectului" — conţine în sine „miezul" particularităţii şi universalităţii. Există deci, două forme ale concretului sensibil: una *rea* şi alta *bună*, după cum există două forme ale infinităţii.

IV. După cum notam, poziţia lui D. D. Roşca în această problemă, — şi faţă de Hegel — este *implicată* în exegeza comparativă din *Influenţa lui Hegel* şi ea trebuie degajată din „spiritul" analizei şi din propoziţii fragmentare, în care atitudinea originală a gînditorului secondează şi depăşeşte analiza obiectivă desfăşurată de către exeget. Vorbind despre structura conceptului hegelian, care vrea să concilieze relaţia: I—P—G, D.D. Roşca îşi încheie un fragment de analiză astfel: „Iată, prin urmare, ce sarcină vrea să îndeplinească conceptul dialectic hegelian, iată ce este el, sau mai curînd ce *ar voi* să fie" (8, p. 127, s. ns.). D.D. Roşca nu crede,

așadar, — ca gînditor — că Hegel a reușit să realizeze sinteza I—P—G. Aceeași îndoială reapare, formulată într-o expresie similară, în *Existența tragică*, de data aceasta cu referire la Descartes, dar referitor la aceeași relație I—P—G. Părintele raționalismului modern „a reușit sau *a crezut* (s.ns.) că a reușit să deducă, din principiul unic de la care pleacă, tot cuprinsul faimosului *Traité du Monde ou de la Lumière*" (9. p, 37). Relația rațional-irațional este o problemă cu implicații logice, dar ea comportă și adînci implicații *axiologice* și acesta este planul în care D. D. Roșca se delimitează clar de Hegel.

Implicațiile axiologice ale acestui raport se rezumă la întrebarea : în ce raport de *prioritate valorică* stau cei doi termeni, *cunoașterea* și *existența*. Problema este formulată explicit de către Hegel în *Logica* (mică) într-unul din paragrafele în care este criticat „criticismul kantian" : „Cînd gîndul și fenomenul nu-și corespund întru totul unul altuia — spune Hegel — avem de ales, mai întîi, între a considera pe unul sau pe celălalt ca fiind defectuos. Idealismul kantian, cînd se referă la lumea rațiunii, pune lipsa pe seama gîndurilor, care ele ar fi nesatisfăcătoare" (4, p. 119). În opoziție cu Spinoza — pentru care substanța nu conține nici un defect, în general, și nici răul moral, în special (11, IV, p. 216—217) și cu Kant, pentru care nu „lucrul în sine" este un defect al existenței, ci natura existenței cognitive, Hegel crede că în cazul amintitului dezacord defectul aparține existenței. Un astfel de defect este infinitatea spațio-temporală, defect exprimat în defectuosul concept al „răului infinit" ; un astfel de defect este, după cum am văzut, magnetul, și mai ales „concretul sensibil" care este, în expresia lui Jean Hyppolite, „inefabil". În formulare generalizată : atunci cînd formele existenței nu satisfac exigențele conceptului dialectic, vinovate sînt — crede Hegel — aceste forme și nu conceptul. Dacă punem această problemă în termenii opoziției rațional-irațional putem extrage semnificația axiologică cu care Hegel investește acești termeni : raționalul este *esențialul*, pe cînd iraționalul este *neesențialul*, sau, invers, esența este rațională pe cînd *concretul sensibil* și *hazardul*, ca forme ale iraționalului, sînt momente constitutive, dar neesențiale ale Ideii. Există în *Influența lui Hegel* două texte foarte semnificative în care momentele *rațional* și *irațional*, înțelese fiecare în parte în spiritul filozofiei hegeliene, sînt puse de către D. D. Roșca într-un raport care, deși i se atribuie lui Hegel, nu mai este hegelian. Iată aceste texte în care D. D. Roșca rezumă prin parafrazare gînduri „hegeliene" : „cu toate că hazardul (die Zufälligkeit) nu este decît o latură, un *moment* al realității, motiv de a nu-l confunda cu aceasta luată în totalitatea ei, el are totuși un oarecare drept de existență în lumea obiectivă" și „Pe de altă parte nici nu putem afirma că esența însăși a realității este hazardul, căci aceasta ar însemna să luăm partea drept întreg. Realitatea este constituită din opuse : din esență care este rațiune, și din ceea ce este accidental, care are și el dreptul său de existență în lumea obiectivă" (8. p. 66—67). Identificăm în aceste două texte, care încheie un excelent capitol de analiză a conceptului hegelian, același fenomen de *introecție* pe care l-a suferit și Taine ca discipol al lui Hegel, dar într-o proporție mult mai mare și într-un mod cu desăvîrșire inconștient. Introecția rezida în următoarele linii „contradictorii" de mișcare a gîndirii lui D. D. Roșca.

— D. D. Roşca afirmă că nu trebuie — ar fi zis Hegel — să luăm partea drept întreg. Dar aceasta este o *restricţie metodică* fundamentală în *Existenţa tragică* şi are în acest „proiect de sinteză" o importanţă incomparabil mai mare decît a putut-o avea ea în gîndirea hegeliană. Mai mult, la Hegel această exigenţă *restrictivă* este secondată de opusa ei, potrivit căreia întregul (totalitatea) este *conţinut* în momentele lui. Întregul se exprimă în părţi, într-adevăr, nu într-o formă adecvată, dar tocmai această adecvare neadecvată, acest *rău necesar* mişcă Ideea înainte. Pentru Hegel relaţia dintre întreg şi părţi are un caracter contradictoriu şi propulsiv: la D. D. Roşca această relaţie are, ca exigenţă metodică, un caracter delimitativ şi restrictiv, fiind mai degrabă de factură kantiană. D. D. Roşca îi atribuie lui Hegel un gînd — „nu trebuie, extrapolată partea asupra întregului" — care are acoperire în sistemul hegelian, dar este secundar faţă de gîndul opus, pe cînd restricţia extrapolării este centrală în *Existenţa tragică*. Dealtfel şi expresiile: „motiv de a nu-l confunda cu aceasta luată în totalitatea ei" sau „aceasta ar însemna să luăm partea drept întreg", anunţă, prin tonalitatea lor logică, *Existenţa tragică*.

— În al doilea rînd — observaţie derivată din prima dar esenţială — D. D. Roşca afirmă că pentru Hegel *raţionalul* şi *iraţionalul* sînt *opuse*. Însă două *autentice* opuse ar trebui să fie de acelaşi rang, ceea ce, după cum am văzut nu este cazul, pentru că în sistemul hegelian „hazardul" şi „concretul sensibil" sînt doar *momente* ale Ideii, momente care au — folosim expresia lui D. D. Roşca — „un *oarecare* (s. ns.) drept de existenţă". Deci D. D. Roşca îi atribuie lui Hegel un gînd care pleacă din sistemul hegelian, dar este „alunecat pe alt plan de gîndire" şi îi aparţine lui D. D. Roşca. În formularea lui clasică — din *Existenţa tragică* — enunţul „lumea este raţională şi iraţională" aşează cele două determinări ale existenţei în acelaşi plan valoric, pe cînd Hegel, deşi le conexează dialectic, le ordonează în acelaşi timp *ierarhic*, contestînd valoarea de esenţă a formelor iraţionalului. Într-o formulare sintetică: Hegel subsumează termenului „iraţionalitate" toate variantele neesenţialului, pe cînd D. D. Roşca subsumează acestui concept şi aumite domenii esenţiale. Propoziţia „existenţa este raţională şi iraţională" corespunde formal ambelor sinteze, dar ea are, în aceste sinteze, deschideri axiologice diferite. Sub identitatea formală a enunţului — atribuit lui Hegel de către D. D. Roşca — se petrece o mutaţie axiologică de la Hegel la D. D. Roşca. Cauzele acestei mutaţii şi mecanismul ei intim fac însă obiectul unei alte analize.

— Pentru ceea ce numeam „alunecare a gîndirii în alt plan" este concludentă şi comparaţia pe care o face D. D. Roşca între forma pe care acelaşi ideal al „cunoaşterii absolute" o îmbracă la Hegel şi la Taine. Pentru Hegel acest ideal nu este numai *realizabil* ci este chiar *realizat* în filozofia sa. Pentru Taine însă acelaşi ideal este doar *realizabil* într-un viitor nedeterminat. Pentru Taine, într-o comparaţie îndrăgită, idealul filozofiei hegeliene este doar macheta în „lemn" a unei „catedrale" pe care omenirea va trebui să o dureze în „piatră". D. D. Roşca opinează şi în *Influenţa lui Hegel* şi în *Existenţa tragică*, că diferenţa dintre cele două idealuri — dintre *realizat* şi *realizabil* — nu este de esenţă. Dăm doar citatul din *Existenţa tragică*, citat care reia în aceiaşi termeni gîndul formulat în *Influenţa lui Hegel*: „Din punct de vedere formal, nu e deci, între Taine

și dascălul său neamț, nici o deosebire de principiu. Deosebirea e numai de grad" (9, p. 40). Dar în această apreciere este conținută ca premisă, o poziție de gîndire a autorului *Existenței tragice*. În perspectiva acestui „proiect de sinteză" diferența dintre „realizat" și „realizabil" este de grad pentru că ambele sînt *iluzii* bazate pe „credință" (nu în sens religios, evident) și sînt *irealizabile*, în același grad. Dar de pe poziția lui Hegel deosebirea dintre *realizat* și *realizabil* este esențială,diferența dintre cele două forme ale idealului fiind calitativă. Hegel polemizează frecvent cu toate formele găunosului „trebuie", care prin fugă în „răul infinit" amînă posibilitatea actualizării Absolutului. De pe această poziție îl critică pe Kant pentru care „moralitatea" și „adevărul absolut" sînt proiectate într-un viitor nedeterminat (5, p. 217—226). Hegel l-ar fi repudiat pe Taine în aceeași măsură în care l-a repudiat pe Kant pentru gîndul acestei apropieri asimptotice de Absolut.

Așadar, modul în care exegetul D. D. Roșca tratează trei aspecte ale filozofiei hegeliene — relația „parte-întreg", relația R—IR, „ideal posibil" — „ideal actualizat" —, deși corespunde filozofiei hegeliene se însoțește totuși cu efecte de perspectivă logică și axiologică, ce trădează unghiul original al perspectivei de apreciere. În *Influența lui Hegel*, exegetul este secondat discret de gînditorul original. Fenomen vizibil în faptul că D. D. Roșca îi atribuie lui Hegel mai mult sau și *altceva* decît conține gîndirea acestuia. Deși dificil de detectat, aceste *nuanțe* și „alunecări de teme" sînt totuși sesizabile.

Compararea celor două lucrări ale lui D. D. Roșca ne indică însă și un sens invers de mișcare a gîndirii, o deplasare inversă de accent, pentru că în *Existența tragică* gînditorul original este secondat de exeget. Ne vom rezuma la un singur aspect care reliefează, de data aceasta, nu mutația axiologică a gînditorului original D. D. Roșca ci invers, „mutația exegezei" în funcție de o nouă atitudine filozofică și axiologică luată.

— Interpretarea lui Hegel se păstrează, în esență, aceeași și în *Existența tragică*, dar cu o modificare de *accent*. Am văzut că în *Influența lui Hegel*, D. D. Roșca distinge, relativ la Taine, două variante ale „formulei explicative" — una *continuă* și alta conținînd *discontinuități* — și că accentul analizei cade pe a doua variantă, care prezintă similitudini cu *modelul* hegelian. Modelul hegelian este dialectic pentru că implică atît momentul continuității — deducerea formelor esențiale ale existenței cît și momentul discontinuității — recunoașterea iraționalității. Dar în *Influența lui Hegel* este pus sub lupă momentul *discontinuității*, imprejurare dealtfel explicabilă : D. D. Roșca polemiza cu interpretarea panlogistă de largă circulație — la care a aderat inconștient și Taine —, îl apăra deci pe Hegel împotriva unei neînțelegeri ; apoi în discuție era pusă problema *analitică* a comparației celor două formule explicative, comparație care reclama disocieri și nuanțări. În *Existența tragică* însă, recunoașterea de către Hegel a hazardului este doar *amintită*, pe cînd deducerea formelor existenței este reliefată într-o lumină pregnantă. Hegel nu mai este individualizat decît printr-o propoziție, — prin *diferența specifică* a recunoașterii hazardului —, dar este trecut fără echivoc în *genul proxim* al gînditorilor care au crezut că lumea poate fi dedusă integral pe calea gîndirii. Hegel și Taine sînt trecuți în aceeași clasă de gînditori, alături de

Descartes şi de toţi cei care de la Thales încoace au *crezut* că pot da o explicaţie *unitară* şi *definitivă* existenţei. Împrejurare iarăşi explicabilă, pentru că în contextul *Existenţei tragice* pentru gînditorul D. D. Roşca era esenţială critica unui *mit* la care, dincolo de particularităţile gîndirii, au participat în egală măsură Hegel şi Taine : mitul raţionalităţii integrale. Deci judecarea lui Hegel *este* şi totodată *nu este* aceeaşi : este aceeaşi ca judecată logică (în ambele lucrări se reliefează atît continuitatea cît şi discontinuitatea ca momente ale „formulei explicative") dar nu este aceeaşi ca judecată axiologică, pentru că accentul analizei „formulei explicative" cade, în *Influenţa lui Hegel*, pe momentul discontinuităţii iar în *Existenţa tragică* pe cel al continuităţii. Analiza formulei explicative progresează — din nevoi de contrast logic — pînă la sesizarea absurdităţii pe care o implică relaţia de identitate (A=A), relaţie reprezentată de către gîndirea lui Meyerson (7, p 330—411) dar prezentă, după părerea noastră, şi în ultimul strat al filozofiei hegeliene. E inutil să mai dovedim că această deplasare de accent a exegezei asupra lui Hegel nu este o inconsecvenţă sau o eroare — momentele „formulei explicative" fiind marcate în ambele lucrări ale lui D. D. Roşca —, ci ţine de legile creaţiei filozofice, de caracterul ei selectiv, pentru că la nivel de strictă exegeză, judecata asupra lui Hegel reapare, accentuînd proporţional cele două momente ale „formulei explicative" în *Însemnări despre Hegel* (10, p 97—141).

V. Încheiem acest capitol de analiză cu două concluzii :

1. Din complexul de probleme pe care le ridică relaţia dintre Hegel şi Taine, D. D. Roşca s-a oprit, în primul rînd, la două teme centrale : problema „formulei explicative" prin care realizarea acestui scop ar fi posibilă. Exegetul şi gînditorul D.D. Roşca păstrează convingerea că soluţia dată altor probleme, de detaliu, decurge firesc din modul în care aceste prime probleme sînt „puse" şi „rezolvate", convingere care — după cum vom dovedi în altă parte — este de factură kantiană. Aşadar, coordonatele în care sînt puse problemele de influenţă sînt prin excelenţă filozofice. Sînt coordonate „absolute", pentru că vizează poziţia gîndirii în raport cu existenţa şi natura intimă a acesteia. Nu este, aşadar, întîmplător şi nici nu ţine de natura *exoterică* a expunerii materiei faptul că *şi* primul capitol al *Existenţei tragice* tratează problema scopului absolut al cunoaşterii. Dacă în *Influenţa lui Hegel* această problemă este privită *explicit* de pe poziţia istoricului filozofiei şi doar *implicit* de pe poziţia gînditorului original, în *Existenţa tragică* aceeaşi problemă este privită invers : explicit de pe poziţia unei *noi atitudini* filozofice şi făcîndu-se referiri obiective,dar critice, la diverse sisteme de gîndire din istoria filozofiei, inclusiv la Hegel şi Taine. Dar amintirile coordonate nu sînt proprii doar filozofiei lui Hegel sau gîndirii filozofice a lui Taine, ci în ele s-au configurat toate marile sisteme de gîndire, de la Thales la Marx. Prin aceste coordonate şi pe acest plan *formal*, D. D. Roşca se înscrie sau se integrează în *continuul* istoriei filozofiei, ca exeget şi ca gînditor.

2. Analizînd variantele „formulei explicative" care îl apropie şi îl deosebesc pe Taine de Hegel, D. D. Roşca le defineşte diferenţiat şi le compară cu maximă obiectivitate. Dar *interesul* pentru această problemă ca şi modul în care rezolvă *concluziv* relaţia „hegeliană" *raţional-iraţional* (ca şi temele corelative : „parte"—„întreg", „ideal posibil" — „ideal

actualizat") sînt un indiciu cert că în perioada elaborării *Influenței lui Hegel* una dintre temele centrale ale *Existenței tragice* („existența este rațională și irațională") era conturată. Această temă este conținută *implicit* sau *prefigurată* în *Influența lui Hegel* și este dezvoltată explicit în „proiectul de sinteză". Punerea și rezolvarea originală a acestei teme marchează momentul de *discontinuitate* a lui D.D. Roșca față de gîndirea hegeliană și în *continuu* istoriei filozofiei.

3. Am încercat să reliefăm caracterul *prefigurat* al acestei teme originale, într-o lucrare de mare obiectivitate, deci să sesizăm prezența *distanțării* în momentul *apropierii* de Hegel. Analiza structurii și implicațiilor enunțului „lumea este rațională și irațională", analiză bazată pe textul *Existenței tragice*, va putea reliefa momentul complementar, pe care aici doar l-am sugerat în finalul paragrafului IV : conservarea efectului *apropierii* în actul *distanțării* explicate față de Hegel.

Cauzele „mutației axiologice" despre care vorbeam, implicațiile intrinseci ale enunțului constituit *„existența este rațională și irațională"*, precum și circumscrierea valorii acestui enunț, prin delimitări și apropieri, în contextul filozofic al epocii în care a fost rostit — toate aceste probleme și altele adiacente vor face obiectul unei analize mai largi, pe care o vom oferi cu alt prilej.

BIBLIOGRAFIA CITATĂ

1. ARISTOTEL, *Metafizica*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1965.
2. BACHELARD, GASTON, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1966.
3. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1965.
4. HEGEL, G.W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962.
5. HEGED, G.W. F., *Știința Logicii*, Bcurești, Edit. Acad. R.S.R., 1966.
6. HYPPOLITE, JEAN, *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1961.
7. MEYERSON, EMIL, *Du cheminement de la pensée*, Paris, Felix Alcan, 1931.
8. ROȘCA, D. D., *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1968.
9. ROȘCA, D.D., *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968.
10. ROȘCA, D.D., *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967.
11. SPINOZA, BENEDICT, *Etica*, București, Edit. științifică 1967.
12. *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970.

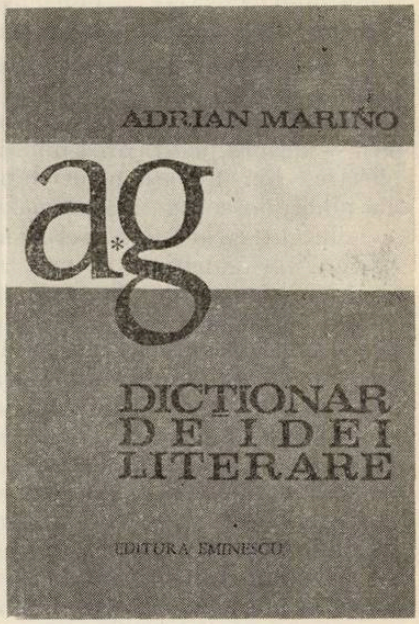
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Adrian Marino,

DICŢIONAR DE IDEI LITERARE

BUCUREŞTI, EDITURA EMINESCU, 1973, 1087 p.



CRITICA TEORETICĂ, O CRITICĂ A IDEOLOGIEI LITERARE

DE

MIHAI NADIN

Spre deosebire de cele două lucrări masive (*Viaţa lui Alexandru Macedonski*, 1966, şi *Opera lui Alexandru Macedonski*, 1967), prin care Adrian Marino îşi făcea cunoscută nu numai neobişnuita aplicaţie spre largi sinteze şi lucrări de vastă elaborare, ci şi *metoda* — aspect esenţial în discutarea scrierilor sale — *Dicţionarul de idei literare*, apărut anul trecut, s-a bucurat de o grabnică reacţie, cvasiunanim elogioasă, a confraţilor, deşi ne aflăm doar în faţa primului volum. Aşa cum se prezintă lucrurile, e vorba de un proiect ambiţios — şi n-ar fi primul în suita proiectelor de dicţionare de la noi sau de aiurea — conceput cu destulă îndrăzneală şi nu fără orgoliu, autorul invitînd însă la observaţii, şi aceasta ca parte a sistemului său de lucru care, „nu numai că nu exclude colaborarea, dar chiar postulează integrarea, însumarea, sintetizarea continuă, în serie deschisă". Să observăm însă, că e vorba, iarăşi, de metoda cărţii, de faptul că ea presupune efortul de însumare şi sintetizare înfăţişîndu-l nu în rezumat, ca în cazul oricărui dicţionar (şi uneori, vai ! în formulări eliptice de autor !),

ci *în extenso*, *seria* devenind parte a *construcției* fiecăruia dintre termenii aleși de autor, iar referințele — acoperind o bibliografie astăzi doar la îndemîna unor colective — personaje ale unei epici critice, nu lipsită de o desfășurare de-a dreptul conflictuală, deseori palpitantă.

S-a vorbit mai mult, pînă acum, — nu fără o sfială pe care tonul *polemic* al *Dicționarului* o explică pentru unii dintre comentatorii de circumstanță (vizați mai des sub raportul eticii profesiei, decît al competenței), — despre justificarea unora sau altora dintre termenii analizați, despre plasarea lor în acest prim volum sau în celelalte. Chestiunile par formale (de pildă, de ce nu *Antiliteratură* lîngă *Literatură* și în raport cu ea, deci în volumul ce acoperă litera *L* etc). și se dovedesc formale după lectură, Adrian Marino nefiind de fapt un autor de dicționare-ghid, de dicționare care transformă un domeniu dat în suma definițiilor termenilor — deși cultivă definiția ! — ci un critic și teoretician în căutarea și definirea *uneltelor* domeniului său de practică. De acord sau nu cu autorul, trebuie să constați că el operează axiomatic — și aici, între altele, axioma *Dicționarului*, echivalentă unui program, este aceea a primordialității criticii ideilor literare (ea „poate pretinde că este mai actuală, mai modernă" p. 78) față de celelalte forme de critică. Argumentele lui Adrian Marino (*motivarea obiectivă*, *justificarea concret-istorică*, *tendința spre sinteză* și *conceptualizare* — cf. II—V) sînt totodată expresia dorinței de a stabili raporturile dintre această critică și celelalte genuri.

În fond argumentul lucrării este un articol de *filozofie a criticii* („Pentru o nouă critică : critica ideilor literare") și a *limbajului* acesteia, în care dacă Immanuel Kant nu este ca atare invocat prin viziunea sa asupra criticii în general, spiritul rațional al *Criticilor* sale răzbate cu evidență, după cum, tot cu evidență, se impune ideea tipului de angajare „printr-o metodă concepută și practicată în sensul unei noi și imperioase aspirații morale" (p. 5). Între numeroasele motive ce explică nevoia scrierii unui asemenea dicționar, motive înfățișate sistematic — dovadă și aceasta că nu e vorba de fructificarea accidentală sau ostentativă a fișelor de lectură ale autorului —, se află și unele ce privesc direct posibilitatea exercitării, în prezent, a unei activități critice sub semnul rigorii, sau mai precis, acela al *obiectivității*. Adrian Marino constată fenomenul de degradare în critica arbitrară, accidentală, impresionistă în ultimă instanță (dar, impresionismul critic însuși se cuvine formulat) a conceptelor literare de bază. Invazia înțelesurilor la limită, a formulelor stereotipe, confuzia cultivată anume sau rezultată ca urmare a stăpînirii aproximative a limbajului critic au ca urmare chiar subminarea demersului axiologic. Autorul observă că în spatele chestiunilor de terminologie — deloc noi de altfel, să ne amintim nu mai mult decît condiția de dialog pusă de un Voltaire, el însuși evocînd sofiștii — stă chestiunea raportului dintre gîndire și limbaj, astăzi una dintre cele mai viu dezbătute de către filozofie. Este adevărat că principiul disciplinei semantice (și acesta aplicat din perspectiva unei concepții ce aparține, în mod firesc, europocentrismului cultural) nu rezolvă decît unele dintre chestiunile legate de justificarea criticii însăși, alte chestiuni cum de pildă ne-ar lăsa să întrevedem un articol ca acela dedicat *creației*, apărînd tocmai la limita la care rigoarea devitalizează expresia, elimină

nuanțele și ajunge să se opună chiar premisei determinării concret-istorice pe care o susține programul lucrării : „Critica ideilor literare se confundă cu semantica istorică a ideilor literare" (p. 52). Adrian Marino prevăzuse acest risc (VII, 8, p. 66), accidentele — atîtea cîte se petrec — neinfirmînd, în nici un caz, nevoia de rigoare, dar reamplasînd-o în realitatea gîndirii omenești, niciodată neutră, niciodată autarhică. Gradul de precizie al unui enunț reflectă relația dintre general și particular și nu este deloc împotriva spiritului științific al *Dicționarului* acea tensiune spirituală a enunțurilor, în care și prin care se opune nevoii de *precizie*, nevoia, nu mai puțin justificată, de *nuanțare*.

Stăruim asupra articolului-program pentru că odată clarificată *ideologia* lucrării, restul — ca obiect al analizei critice — nu este decît : *1.* constatarea fidelității față de propria concepție ; *2.* constatarea posibilității îndeplinirii unor obiective astăzi rare ori asumate de către un singur individ.

Tentativa lărgirii sferei creației critice pe care o încearcă Adrian Marino este consonantă mutațiilor înregistrate de axiologie. Delimitarea rigidă între creație și interpretare, reflex al unor concepții de esență spiritualistă sau irațională, a afectat îndelung chiar statutul activității critice, stăruitor definită doar prin funcția ei explicativă sau prin aceea de instanță, menită adică să confrunte opera cu dogma pe care aceasta trebuie să o ilustreze. Caracterul ei parazitar în raport cu acela al creației (sau a ceea ce se numea astfel, cu implicația continuă a unui element de inefabil) este încă și astăzi, după atîtea confruntări pe această temă, frecvent subliniat. Dar el este confirmat ca atare doar în măsura în care filozofia, de pildă, este parazitară față de existență (naturală sau socială), știința față de domeniul pe care-l cercetează, arta față de viață. Altminteri el reproduce, într-un spațiu particular, aceeași dualitate contradictorie dintre *obiect* și *subiect* care este nucleul oricărei dialectici, dintre conștiință și materie, care este nucleul oricărei filozofii. Cînd spune : *ideile sînt opere*, Adrian Marino rescrie legea obiectivării reprezentărilor noastre, operație prin care justifică obiectul studiilor sale, ca și geneza lor. Constituirea domeniilor *meta*, corespunzătoare unui stadiu evoluat al aplicației gnoseologice, marcată de tendința spre descoperirea mecanismelor de relație, de interdeterminare și integrare nu putea să nu se reflecte și în critica literară, mai ales că această critică are o lungă tradiție de interconexiune cu alte discipline (psihologia, etica, sociologia etc.). Faptul : „există o reală congenialitate între critic și creator" (VIII, 1), exprimat de asemeni ca o premisă, nu încheie șirul argumentelor, mai curînd impune o explicitare de forma : „Critica ideilor literare pleacă de la omologia *sinteză = creație*", și pe baza căreia vom afla că tipul specific al creației critice este *structurarea*. Remarcăm aici analiza de detaliu a momentelor corelative, definitorii pentru metoda dicționarului, anume selecția (firește, o *destructurare*) și *reconstrucția* (prin care se afirmă concepția).

Orgoliul critic astfel exprimat — și atît de distinct față de tot ceea ce s-a scandat la un moment dat în critica noastră, invocîndu-se (destul de aproximativ) concepția lui G. Călinescu, la care Adrian Marino aderă autentic —este unul întemeiat nu prin exerciții de intuiție și prin acrobații fără acoperire culturală, ci tocmai prin realizarea conceptului de critică

creatoare pe care-l propune. Între *călinescieni* se adînceşte o ruptură despre care ne avertizaseră, cu destul timp în urmă, improvizaţiile unor epigoni ai stilului acestuia.

Examenul fidelităţii faţă de propriul program a fost, de fapt, promovat încă de la cele două cărţi dedicate lui Macedonski; orice lector avizat observă că, în esenţă, Adrian Marino proceda — şi în cazul lucrărilor prin care îşi confirma numele său de critic (nume cunoscut) înaintea cărţilor —, urmînd aceeaşi *tehnologie*. Ideile literare ale lui Macedonski (cu deosebire în volumul dedicat operei) erau plasate în perimetrul firesc al *conştiinţei estetice româneşti*. Valorificarea unor aspecte inedite (operaţie pe care A.M. nu uită să o amintească nici cu acest prilej) proba nu numai o conştiinciozitate de istoric al literaturii deosebită, ci ideea de principiu că literatura română, în faza ei actuală de evoluţie, justifică o critică a ideilor literare, impunînd chiar grabnica evaluare, într-o asemenea critică, a ceea ce aparţine unei istorii a conştiinţei estetice sau a uneia privind conceptul românesc de literatură (V, 2).

Observînd, tot în cele două cărţi amintite, că opera estetică propriu-zisă a unui autor (în cazul dat Macedonski) poate fi depăşită de programul ei, idealul întrupîndu-se, în asemenea cazuri, mai curînd în *ideea literară* decît în *realitatea operei*, Adrian Marino anticipa asupra observaţiei ce reţine „convertirea progresivă a literaturii într-o reflexie de mari proporţii asupra condiţiei şi tehnicii sale" (V, 1), şi în numele căreia afirmarea caracterului creator al criticii este echivalentă cu afirmarea caracterului critic (aici cu insistenţă pe momentul *reflexiv*) al creaţiei. Avînd atributele operei, ideea literară intră cu necesitate în lanţul determinărilor axiologice — aspect asupra căruia, însă, autorul nu insistă.

În sfîrşit, rămînînd încă la ceea ce este în analiza noastră examenul fidelităţii, să observăm că deşi, prin excelenţă, definită ca metodă, critica ideilor literare pare a nu accepta decît un anumit tip de discurs critic — corespunzător momentelor prin care se constituie (inducţia, prin epuizarea principială posibilă a surselor, analiza şi noua sinteză) —, o formă relativ particulară ce decurge din dubla explorare, pe orizontală şi verticală (în limbaj structuralist: diacronic şi sincronic) a ideii, ea prelungeşte în *Dicţionar* surpriza unei modalităţi de expunere ce poate rivaliza cu paginile eseisticii, ale criticii publicistice, ale literaturii chiar. Ni se vorbeşte de posibilitatea „travestirii" în „eseu", „studiu"...: „Este de ajuns ca numerotaţia paragrafelor să dispară, ligamentul documentar — bibliografic să fie tăiat, textul să fie publicat separat fără aparat critic etc., ca fiecare din articolele acestui *Dicţionar* să facă subit figură de «eseu» şi să fie primit ca atare" (IX, 4, p. 79). După cum recunoaşte autorul, jumătate din volum a fost chiar publicat anterior, în diferite reviste (am adăuga: unele capitole au constituit cărţi) ilustrînd o *cronică* a ideilor literare, de interes publicistic, dar cu avantajul, iarăşi subliniat polemic: „Ideile literare au puritatea şi noblеţea lor, se propun singure discuţiei, nu trec la «represalii» cînd sînt contestate. În sfîrşit, nu sînt nici carieriste, nici..." (IX, 4, p. 79). Adrian Marino nu a scris în nici un caz un *Dicţionar* neutru, accentele morale sînt permanent puse şi, între altele, socotim că în actualitatea confruntărilor privitoare la critică, modalităţile ei, statutul acesteia, lucrarea este mai prezentă decît îşi poate închipui orice beneficiar al unui dicţionar să-i spunem tradiţional. Exigenţele afirmate de Adrian Marino

nu sînt, cum s-a insinuat ici-colo, ale savantului izolat în bibliotecile bune din țară și de peste hotare, ci ale unui critic ce înțelege *actualitatea* (vezi și articolul ce i-l dedică) în determinările ei *esențiale* și nu *contingente*.

Mai greu este să te exprimi asupra celei de a doua chestiuni de principiu a unei astfel de ample tentative. Și aceasta pentru că, în mod esențial, ea stă sub semnul unei deschideri, a unei perfectibilități congenitale. Cîteva adevăruri sînt indiscutabile: inducția, de pe pozițiile unei concepții ce fructifică aplicarea principiului istorismului, elimină atît arbitrariul (trădînd orice tip de dogmatism) cît și pericolul stagnării în ipostază epigonică. Epuizarea surselor exclude ierarhizări anticipate, atașamentul de tip simpatetic față de o idee sau alta, de un grup sau de o asociație posibilă intrînd în însăși sinteza spre care se înaintează. Ca și într-o anumită orientare a artei contemporane (dar vom evita, în orice caz, folosirea ideii de clasic sau modern pentru că sîntem, o vom mai spune, departe de concepția autorului aici în discuție) pare a nu mai interesa atît produsul finit, cît *procesul* sublimării acelei prezentări pe care *Dicționarul* o propune asupra uneia sau alteia dintre idei. Deși spiritul (și parfumul !) fișei de lectură este permanent resimțit, nu s-ar putea spune că nu răzbate și ceva ținînd dacă nu de oralitate direct, cel puțin de spiritul *retoricii*.

Cînd însă fiecare idee își are o istorie și cînd depănarea ei face parte din operația de construire a sensului ei cel mai acut, e limpede că fisurile de informare (fatale chiar și într-o epocă a sindromului provocat de explozia informațională) se insinuează pînă la propozițiunile concluzive, și că dorința de dialog se convertește brusc în disponibilitate spre completări ce pot părea agasante, ori spre dispute potențiale asupra caracterului reprezentativ (sau nu) al unei referințe ignorate (voit, sau ca urmare a unor împrejurări obiective). Fără a putea intra în detalii, iată de pildă „Fantasticul" ce epuizează un material informativ prin excelență rutinier (și aceasta n-ar fi, în ordinea metodei *Dicționarului*, o defecțiune) —, oprit cumva la Roger Caillois (cu sistemul său de referințe) și foarte circumspect față de un Tzvetan Todorov, de pildă, ca să nu mai vorbim de teoriile școlii engleze (cu aplicații de science-fiction), sau de cercetările asupra fantasticului din perspectivă psihanalitică.

Aici nu e vorba de o obiecție, ci tocmai de confirmarea faptului că sărăcia și excesul de documentare se întîlnesc pe linia mediană a unui oarecare relativism. El dă farmec criticii ideilor literare, dar o și expune reproșurilor criticii impresioniste (care nu mai vrea să audă de erudiție, vai !, considerată ca factor de inhibiție a spontaneității), ca și a istoriei literare, mistuită de himera exhaustivității precum cosmonauții surprinși de scînteia unui scurt circuit în atmosfera de oxigen pur ce li se rezervase pentru experiența la care participau.

Scriind critica ideilor literare (care nu trebuia să ia, cu necesitate, aspect de *Dicționar*) scriem de fapt istoria lor critică dintr-o perspectivă ce implică „o solidă infrastructură documentară" (VI, 6, p. 53), cum și posibilitatea conjuncției dintre ideea autorului și ideile seriei istorice obiective. Înfățișarea aparatului critic ține de *metodă*. Ea este, între altele, și expresia *deschiderii* de care vorbeam, ca să nu mai insistăm asupra reacției la compilație, superficialitate documentară și suficiență pe care o exprimă. O lectură pur și simplu a ideilor, adică a inventarului lor, cum și urmărirea mecanismului de *formare* specific lui Adrian Marino, se poate face apelînd

la *sumarul analitic* (menționăm ca binevenită traducerea sa în cîteva din limbile de circulație internațională, cum și *calitatea* acestei traduceri), caz în care capacitatea de sinteză a autorului ni se înfățișează și mai elocvent. Dar, tot aici, radiografia unor asociații rutiniere, a unor tradiții ale unei idei ne avertizează și asupra pericolului de principiu al metodei. Ea se întemeiază pe convingerea că adevărurile au fost spuse, și că ceea ce putem face noi astăzi este rearticularea materiei lor, restructurarea, redefinirea din unghiul experiențelor noi, a practicii literare și critice. Dar dacă lucrurile ar sta așa numeroase idei ne-ar *antrena* într-o critică puțin fecundă, tocmai dată fiind premisa ei. Credem că este cazul ideilor de *clasic* și *modern*, considerate doar ca ipostază a confruntării dintre nou și vechi. Fără a fi anticipat asupra intenției de a scrie aceste însemnări despre *Dicționarul de idei literare* al lui Adrian Marino (la data aceea încă în fază de proiect pentru cititori), am intrat oarecum în convenția *metodei* folosind infrastructura documentară a lucrării *Modern, modernism, modernitate*, Buc., Edit. Univers, 1969 (integrată, cum spuneam, în *Dicționar*). Nu e cazul să reluăm argumentele ce au prilejuit tentativa noastră de a defini un *Concept al artei moderne* (în *A trăi arta*, Edit. Eminescu, 1972); observăm doar că tradiția folosirii modernului doar ca nume al creației noi, a ceea ce este recent, este echivalentă unei demiteri a acestuia de la rangul de *concept* (sau de *idee*, ca să rămînem la terminologia lucrării în discuție). Aici disputa nu mai este una semantică (deși analiza semantică poate fi invocată, cum de fapt s-a și întîmplat !), fiind de așteptat activarea unui criteriu mai eficace, compatibil, semnificativ. Credem că e vorba de *obiectul* reflectării, și ne-am îngădui chiar să vedem în *Dicționarul* lui Adrian Marino o operă *modernă*, dar aceasta întrucît *obiectul său sînt ideile literare și nu literatura propriu-zisă* (un dicționar de personaje, de pildă, fiind o operă *clasică*). Implicația de tip *axiologic* în discuția asupra raportului *clasic—modern* duce și la aserțiunea : „Modernii de azi — clasicii de mîine" (932), clasicizarea fiind deci confirmarea valorii, iar restul deșeu spiritual. Caracterul *dialectic* al opoziției este înlocuit prin imaginea unei succesiuni contradictorii.

Exemplul dat — subliniem, ne-am oprit asupra lui întrucît ne preocupă și, credem, am acceptat premisa principială a confruntării : „orice nouă încercare serioasă de reformulare a ideilor literare este obligată să parcurgă același ciclu hermeneutic..." (X, p. 81) — avertizează asupra faptului că inventarul ideilor literare nu poate fi considerat încheiat. Adrian Marino are, dealtfel, aceeași convingere, dovadă optimismul său în ce privește depășirea unora dintre concluziile actuale (ale oricăruia dintre cei implicați în estetică, în filozofie sau critica ideilor literare).

Dacă elogiul cel mai frecvent rostit pînă astăzi în recenzia *Dicționarului* se oprea asupra uriașei investiții de muncă, asumarea de către un autor a unei astfel de lucrări ample părînd anacronică într-o epocă a intensei (și prea intensei) diviziuni și specializări, noi preferăm să subliniem valoarea *ideii* și *ideologia* ce stă la baza *Dicționarului*. Un dicționar este o unealtă în plan ideologic (dar, să nu ignorăm sensul termenului : *ideologie* = = *logica ideilor* într-un domeniu dat, deci politică, știință, literatură etc.) și propune aici, în această calitate, un model al evoluției omului și reprezentărilor sale, ca și un proiect de acțiuni prin care poate atinge un anumit

ideal nou. El nu clasifică, nici nu epuizează, valoarea lui constînd în primul rînd în *concepție*, și apoi doar în exhaustivitate (dacă o asemenea calitate este, în mod normal și la scara umanului, posibilă). *Dicționarul de idei literare* din care autorul său, Adrian Marino, ne-a propus întîiul volum, urmează explicit linia realizării unei concepții. A fi (sau a nu fi) de acord cu ea — lucru posibil, firește, domeniul nefiind supus legilor autocrației — are valoare doar după degajarea acestei concepții (efort pe care prea puțini dintre recenzenții cărții l-au făcut), așadar după ce *sensul* însuși al unui asemenea tip de *Dicționar* e lămurit. Lipsa de sens a unora dintre *dicționarele* ce se mai publică la noi nu înseamnă automat golirea de sensuri a termenilor inventariați, ci dezvăluirea lor întîmplătoare, fără metodă. Ele sînt echivalentul criticii de aceeași condiție. Dacă se pune problema legitimității, atunci în nici un caz nu critica ideilor literare, așa cum o practică Adrian Marino, trebuie să se justifice.

VIAŢA ŞTIINŢIFICA

MANIFESTARE ŞTIINŢIFICĂ STUDENŢEASCĂ

În zilele de 16, 17 şi 18 noiembrie a.c., la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj, şi-a desfăşurat lucrările Secţia a V-a, Învăţămîntul universitar, a celei de a XII-a Conferinţe pe ţară a cercurilor ştiinţifice studenţeşti. Între cele aproape 500 de lucrări prezentate în cadrul diferitelor subsecţii s-au remarcat şi cele ale membrilor cercurilor ştiinţifice de filozofie (de la Facultatea de filozofie a Universităţii Bucureşti şi de la secţiile de filozofie ale Universităţilor din Cluj şi din Iaşi, precum şi ai unor cercuri studenţeşti de ştiinţe sociale de la Institutul Politehnic Bucureşti şi Institutul Pedagogic din Baia Mare).

Dintre lucrările prezentate amintim: *Elaborarea conceptului ştiinţific*, de Alexandru Mureşan (anul IV, Universitatea din Cluj); *Metode de reconstrucţie logică a teoriilor ştiinţifice*, de Florin Dobrescu (anul IV, Universitatea din Bucureşti); *Teoria semnificaţiei la E. Husserl*, de Corneliu Ostahie (anul IV, Universitatea din Iaşi); *Metoda structurală a lui Cl. Lévi—Strauss*, de Gheorghe Macovei (anul IV, Universitatea din Iaşi); *Dispozitiv electronic pentru analiza şi decizia funcţiilor logice*, de Alexandru Militaru şi Alexandru Conta (anul IV, Institutul Politehnic din Bucureşti); *Ideea de ordine în metodologia lui Descartes*, de Ovidiu Dan (anul III, Universitatea din Bucureşti); *Iraţional şi raţional în filozofia lui Plotin*, de Gheorghe Pişcoci (anul III, Universitatea din Bucureşti); *Introducere în metafizica Vijnuanavada*, de Mihai Vasile (anul III, Universitatea din Bucureşti); *Conceptul de valoare în opera lui Tudor Vianu*, de Anuţa Pop (anul III, Institutul Pedagogic, Baia Mare); *Structura mitului la Cl. Lévi-Strauss*, de Ileana Petraş (absolventă 1973, Uhiversitatea din Cluj); *Concepţia despre societate a lui H. Marcuse*, de Teodor Pugna (anul IV, Universitatea din Iaşi); *E. Lovinescu şi teoria tardeană a imitaţiei*, de Mircea Bele (anul III, Universitatea din Cluj); *Procedeu numeric de decizie asupra funcţiilor logice*, de Radu Florian (anul IV, Institutul Politehnic Bucureşti): *Determinism şi libertate*, de Constantin Spoitu (anul I, Institutul Politehnic din Bucureşti); *Sensuri şi dimensiuni ale condiţiei umane în epoca contemporană*, de M. Bolohan (anul I, Institutul Politehnic din Bucureşti).

Pe lîngă varietatea tematică şi dominarea tendinţei de ancorare în contemporaneitate, atît referenţii, cît şi alţi participanţi, au dovedit o creştere a interesului pentru problematica filozofică, unii dintre ei chiar o remarcabilă maturitate în abordarea acesteia la nivelul dezbaterilor actuale şi al literaturii de specialitate mai recente. Incontestabil, ponderea cea mai mare au avut-o lucrările de logică, metodologie şi filozofia ştiinţei, precum şi cele de istoria filozofiei (îndeosebi a celei contemporane).

Comunicările au relevat cu pregnanţă pregătirea filozofică marxistă a autorilor, care le-a permis să abordeze şi să trateze cu pricepere şi bune rezultate teme diferite şi de mare semnificaţie pentru gîndirea veacului

nostru. S-a putut constata însă pe alocuri (și din formularea unor întrebări și din răspunsurile la acestea) o oarecare neclaritate în abordarea unor probleme, în utilizarea unor concepte cardinale ale logicii, metodologiei, axiologiei și filozofiei culturii mai ales. Mai mult, entuziasmul tindea adesea să suplinească cunoașterea aprofundată a problemelor și analiza lor cu discernămîntul critic necesar. O concluzie decurge de aici cu necesitate: profesorii, îndrumătorii, publicațiile noastre ar trebui să orienteze mai îndeaproape atît lectura, cît și pregătirea teoretică-metodologică mai temeinică a celor ce se avîntă cu elan tineresc și chiar încep să se afirme în cercetarea întinselor domenii ale filozofiei.

Al. B.

COMEMORAREA LUI THOMAS d'AQUINO

Institutul superior de filozofie din cadrul Universității catolice din Louvain (Belgia) va aniversa, în zilele de 9 și 10 martie 1974, împlinirea a șapte secole de la moartea lui Thomas din Aquino (1225—1274), principalul întemeietor și reprezentant al scolasticii catolice oficiale.

În cele două zile de studiu consacrate acestui eveniment se vor dezbate probleme legate de *semnificația actului filozofic*. În principal, atenția participanților se va concentra asupra confruntării și „concilierii" idealului thomist de „adevăr", considerat ca implicînd „rigoare" și „deschidere", cu conceptul actual de „praxis" (elaborat și fundamentat de Marx și care influențează puternic gîndirea contemporană). La baza dezbaterilor vor sta următoarele patru expuneri:

— *Fundamentele inconștiente ale ideologiei*, de A. De Waelhens, profesor la Universitatea catolică din Louvain;

— *Adevăr și Praxis în demersul științific* de J. Ladrière, profesor la Universitatea catolică din Louvain;

— *Artă și adevăr*, de J. Taminiaux, profesor la Universitatea catolică din Louvain;

— *Adevăr și ideologie*, de Paul Ricoeur, profesor la Universitatea din Paris.

Aceste patru studii-expunere vor fi publicate în numărul din luna mai 1974 al publicației de specialitate „Revue Philosophique de Louvain".

Cu același prilej, în semn de omagiu adus profesorului medievist F. Van Steenberghen, de la Universitatea catolică din Louvain, cu prilejul împlinirii vîrstei de 70 de ani, va fi editată o lucrare amplă, intitulată *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, însumînd o culegere de studii ale reputatului medievist, publicate de-a lungul anilor în diverse reviste, volume de studii, volume de acte ale congreselor etc.

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ CONSACRATĂ LUI AL- BIRUNI

La 27 noiembrie 1973, Academia Republicii Socialiste România a consacrat o sesiune festivă de comunicări matematicianului, medicului și gînditorului persan Abu Rihan Muhamad Al—Biruni, de la a cărui naștere s-a împlinit recent un mileniu.

După *Cuvîntul introductiv* rostit de acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei Republicii Socialiste România, au urmat trei comunicări care au reliefat importanța diverselor aspecte ale operei ilustrului enciclopedist. Constantin Macarovici, prof. univ., membru corespondent al Academiei, a prezentat comunicarea: *Aspecte din viața și opera lui Abu Rihan Biruni;* prof. univ. C.Drîmbă a susținut comunicarea: *Abu Rihan Biruni și opera sa astronomică*; iar prof. univ. I. Banu: *Tema universalismului culturii în gîndirea lui Abu Rihan Biruni*.

Comunicările s-au bucurat de audiența participanților la acest omagiu comemorativ pe care UNESCO l-a înscris în agenda manifestărilor sale culturale din anul 1973.

S.O.

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID

— CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA —

TEMA V

MATERIALISMUL DIALECTIC ŞI ISTORIC ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE. CUCERIRILE ŞTIINŢEI CONTEMPORANE — CONFIRMARE ŞI IZVOR DE ÎMBOGĂŢIRE A FILOZOFIEI MARXIST-LENINISTE.

De la constituirea filozofiei şi a ştiinţei ca forme distincte ale conştiinţei sociale, tema raportului dintre ele a format obiectul unor reflecţii şi dezbateri îndelungate atît pentru filozofii propriu-zişi cît şi pentru oamenii de ştiinţă. Se poate afirma însă, cu deplin temei, că în zilele noastre tema se bucură de o atenţie deosebită. Este suficient să amintesc că la recentul Congres Mondial de Filozofie de la Varna, cercetării acestui raport i s-a închinat una dintre cele patru şedinţe plenare (Tema I : „Filozofie şi ştiinţă").

De-a lungul veacurilor, dar cu deosebire în perioada modernă a istoriei gîndirii, s-au conturat multiple soluţii şi puncte de vedere, dintre care aş reliefa trei ca fiind mai semnificative : a) afirmarea opoziţiei totale dintre filozofie şi ştiinţă, b) încercarea de a demonstra că filozofia este o ştiinţă şi trebuie să devină cea mai exactă ştiinţă, şi c) încercarea de a reliefa specificul filozofiei în raport cu ştiinţa, precum şi punctele de interferenţă şi de sprijin reciproc.

Discuţia s-a desfăşurat de regulă pe trei planuri : a) planul perspectivei istorice ; b) planul etapei contemporane cu elaborarea poziţiei proprii şi c) planul proiecţiei în viitor sub forma întrebărilor : ce va deveni filozofia sau ce trebuie să devină filozofia în raport cu ştiinţa.

Desigur, este necesar ca în acest efort de sistematizare să se precizeze că de regulă planul retrospectivei istorice (a), ca şi cel prospectiv (c) sînt direct dependente de propria soluţie a problemei (b) şi aceasta în numele adevărului formulat de un gînditor sau altul şi de modul în care concepe el perfecţionarea acestui adevăr.

Poziţia filozofiei marxiste, de la întemeiere pînă astăzi, poate fi integrată cu uşurinţă în cadrul — mai înainte înfăţişat — al discuţiilor. Problema raportului dintre filozofie şi ştiinţele particulare a constituit o temă la care Marx se referise explicit încă în *Manuscrisele economice filozofice* din 1844 : „*Ştiinţele naturii* au desfăşurat o vastă activitate şi au

acumulat o masă mereu crescîndă de date. Filozofia însă le-a rămas tot atît de străină, pe cît de străine au rămas ele filozofiei ... Dorința de unire a fost, dar nu și capacitatea de a o realiza".

Pe de o parte, în filozofia marxistă se poate reliefa o *interpretare a specificului filozofiei în general* în raport cu științele particulare, *din punctul de vedere al obiectului și al soluțiilor la obiect*, din punctul de vedere *al modului de abordare*, și, în cele din urmă, din punctul de vedere al *atitudinilor generale*.

Filozofia abordează existența în globalitatea ei, în unitatea ei esențială, din unghiul de vedere al raportului dintre materie și spirit. Modul ei de abordare este *totalizator*. Chiar cînd se raportează la un anumit domeniu, o face de asemenea totalizator, integrator, cu năzuința de a păși — în ultimă analiză — de la finit spre infinit, de la relativ spre absolut, de la particular spre universal.

Clădind o concepție sistematică despre lume, ea se referă atît la Univers în ansamblu, cît și la anumite caracteristici universale ale proceselor finite.

Instrumentele pe care le utilizează prin excelență sînt *instrumentele cunoașterii teoretice*, filozofia constituindu-se și dezvoltîndu-se ca teorie a existenței și a cunoașterii, construită ca un sistem de principii, categorii și legi, prin prisma raportului dintre materie și spirit și concentrat — în ultimă instanță — asupra ființei umane. Celelalte modalități de a realiza filozofia, cu deosebire modalitatea aforistică sau cea eseistică, reprezintă căi secundare de filozofare, uneori instrumente în slujba măririi forței de pătrundere a filozofiei.

Credincios principiului dialectic al istorismului, marxismul a relevat și relevă că evoluția istorică a filozofiei a însemnat în general o evoluție a obiectului, a soluțiilor și a mijloacelor de realizare a obiectivelor sale, *insistînd asupra opozițiilor dintre materialism și idealism, dialectică și metafazică*.

Raportînd evoluția problemelor și soluțiilor filozofice la evoluția științelor, marxismul insistă asupra faptului că soluțiile filozofice se pot sprijini pe demersul și concluziile științei sau, dimpotrivă, se pot opune acestora. Analiza marxistă insistă asupra faptului că materialismul s-a dezvoltat într-o alianță de esență cu cuceririle științelor particulare, caracterizîndu-se prin soluții clădite pe generalizările științelor particulare și sprijinind, la rîndul său în anumite limite, dezvoltarea științelor particulare. În evoluția sa, materialismul s-a îmbogățit și a devenit mai complex, cu fiecare mare cucerire a științelor particulare. Engels remarca faptul, reluat de Lenin, că materialismul a trecut prin etape calitativ distincte, superioare, atunci cînd a izbutit să integreze concluziile marilor cotituri științifice din istoria omenirii. Etapele prin care a trecut materialismul în legătură cu progresele științelor particulare sînt cunoscute. Aș remarca doar că numeroase studii de filozofie marxistă a științei tind astăzi să dezvăluie cu deosebire progresul spiritului științific de-a lungul veacurilor, să descifreze concordanța cu realul a fiecărei etape, pe care au parcurs-o diferite științe.

Discutînd soluțiile idealiste, marxismul relevă că idealismul — cu deosebire în varianta sa spiritualistă — este opus spiritului științific

și concluziilor științei prin modul, în ultimă analiză, *răsturnat* de soluționare a problemei fundamentale. Totodată se subliniază evoluția înregistrată de idealism în punerea și soluționarea unor probleme filozofice, prin asimilarea soluțiilor științifice, asimilare e drept limitată de interdicțiile creaționiste fundamentale.

Concluzii analoge sînt scoase și din confruntarea soluțiilor dialectice cu cele metafizice, reliefîndu-se îmbogățirea și adîncirea pozițiilor filozofice prin realizarea unei consecvențe dialectice sporite și prin micșorarea spiritului metafazic.

Progresele pot fi urmărite în zonele dependenței filozofiei de pașii înainte făcuți de științele particulare, în zonele relativei autonomii a filozofiei și în cele ale răsfrîngerii influenței filozofiei asupra științelor particulare. Engels a insistat asupra relativei independențe a cugetării filozofice față de științele particulare și, pe acest temei, asupra înrîuririi exercitate de filozofie asupra științei, mai cu seamă prin funcția sa metodologic-prospectivă.

Din toate acestea se desprinde, cred, constatarea, că putem vorbi despre *un specific al filozofiei în raport cu știința*, că acest specific nu anulează interferențele și influențele reciproce dintre ele. Mai mult decît atît. Dintre toate creațiile spirituale, în evoluția lor istorică, putem constata că cea mai mare apropiere, cel mai mare sprijin îl primește filozofia din partea științei, în realizarea funcției sale de adevăr. Aceste aprecieri sînt valabile și cu referire directă la *sistemul filozofiei marxiste*, la evoluția sa de la constituire pînă în prezent și la aspectele prospective.

Filozofia marxistă, ca filozofie materialist-dialectică a existenței și a cunoașterii în toate ipostazele sale, s-a sprijinit pe principalele cuceriri științifice ale timpului său, străduindu-se să elimine din filozofie construcțiile speculative, mistificatoare, făcînd efortul de a realiza o imagine totalizatoare asupra lumii și în cadrul ei, cu deosebire asupra societății și a omului, imagine caracterizată printr-un grad înalt de adecvare. De aici accentul pus pe spiritul științific al filozofiei marxiste, spirit științific prezentat de unii interpreți marxiști drept transformare a filozofiei însăși în știință.

Sînt cunoscute din textele clasicilor referirile la realizările științei pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, care au permis lui Marx și Engels să elaboreze o *filozofie de înaltă consecvență materialistă și dialectică*, într-o împletire și sprijinire reciprocă. Consecvența materialistă în marxism s-a realizat cu sprijinul evident al consecvenței dialectice și invers, consecvența materialismului a contribuit la întărirea spiritului dialectic. (Aș remarca totuși o anumită asimetrie în ceea ce privește înrîurirea reciprocă. Socotesc că spiritul dialectic a contribuit în mai mare măsură la crearea consecvenței materialiste decît invers. Dar problema poate fi discutată).

În dezvoltarea filozofiei create, Marx s-a ocupat cu preponderență de aspectele sociale, în timp ce Engels a avut mai multe realizări în domeniul teoriei generale a existenței și a cunoașterii. Este de asemenea cunoscut faptul că în lucrările lor nu găsim o construcție sistematică a filozofiei și că în curgerea deceniilor lectura repetată și îndelung comentată a textelor clasice a făcut posibilă sistematizarea categoriilor, principiilor și legilor sale într-un întreg, care a suportat diferite modificări mai mult sau mai

puțin esențiale, tinzînd să rămînă credincios *spiritului* filozofic și totodată științific, propriu gîndirii întemeietorilor marxismului.

În primul rînd, pornind de la clasici, aș dori să relev *unitatea filozofiei marxiste*, unitate conferită cu deosebire de consecvența materialistă a soluțiilor sale, consecvență care — de departe — reprezintă marea cucerire a gîndirii marxiste prin creșterea sensibilă a ponderii spiritului științific și, deci, a forței de a reda adecvat *realitatea* și a descifra *posibilitatea*, în cadrul său. Căci ridicarea materialismului pînă la etajul cel mai înalt al existenței accesibile omului — lumea lui însuși — a permis spiritului științific să se așeze la temelia explicării globale a societății. (Timidele încercări premarxiste de explicare parțială a realităților sociale au rămas înnecate de suprapunerile speculative idealiste.)

Unitatea filozofiei marxiste este dată, în al doilea rînd, de *crearea dialecticii materialiste global raportate la lume* și cu deosebire la societate, căreia omul îi aparține ca element constitutiv fundamental.

Globalitatea interpretării este apoi întregită de *globalitatea metodologică a filozofiei marxiste*. Îmbinarea organică dintre materialism și dialectică în cadrul filozofiei marxiste înseamnă și realizarea interacțiunii dintre funcția *interpretativă* și cea *metodologică*. Sînt semnificative din acest punct de vedere precizările lui Lenin referitoare la rolul metodologic al materialismului pentru investigațiile în domeniul societății, precum și cele referitoare la funcția interpretativă a dialecticii marxiste.

Dar unitatea, *globalitatea interpretativă și metodologică nu presupune anularea diferențierilor* în cadrul filozofiei marxiste.

O primă diferențiere o reprezintă abordarea specific filozofică a societății în raport cu natura, apărută încă în preocupările lui Marx concentrate asupra societății și cele ale lui Engels concentrate asupra naturii, fără ca aceasta să anuleze interferențele, incursiunile reciproce. O altă interferență poate fi semnalată în tratarea problemelor de ontologie și de gnoseologie. Este drept că aceste interferențe au fost uneori interpretate, și mai sînt uneori interpretate, în spirit reducționist. Din unele formulări ale lui Engels vizînd respingerea speculațiilor sterile, s-a desprins chiar concluzia că el ar fi purtătorul unor idei apropiate de reducționismul pozitivist. În mod analog, unele formulări din lucrările lui Lenin, cu deosebire din *Materialism și empiriocriticism*, au fost invocate pentru a sublinia că Lenin reducea filozofia la gnoseologie.

Am amintit aceste aspecte întrucît în ultimele decenii, cînd filozofia marxistă și-a concentrat interesul în mod firesc și mai mult asupra problemelor omului și ale societății, cînd preocupările de filozofie a științei au devenit cu preponderență epistemologice sau metodologice, se aud totuși des voci ce promovează tendințe reducționiste în cîmpul filozofiei, punînd mai cu seamă sub semnul întrebării *funcția ontologică a filozofiei marxiste*.

Dar o anumită indiscernabilitate a problemelor ontologice de cele gnoseologice, o împletire strînsă a celor două domenii și a soluțiilor nu poate constitui un argument decisiv împotriva dezvoltării, în interiorul filozofiei marxiste, a unor discipline filozofice, a unor ramuri cu o relativă autonomie. Dealtfel, principiul unității dintre integrare și diferențiere, ca aspecte ce se corelează completîndu-se, este astăzi acceptat ca un principiu metodologic cu sferă de acțiune ce depășește domeniul filozofării.

Astfel, semnalînd problemele filozofice, domeniile ce constituie obiectul filozofiei marxiste, este necesar să reliefăm pe de o parte *unitatea filozofiei marxiste*, edificiul său complex foarte organic structurat, pe de altă parte *diversitatea temelor și soluțiilor*, care duce la îmbogățirea și adîncirea acestui grandios edificiu. Diferențieri apar nu numai între teoria existenței și teoria cunoașterii, ci *chiar în cadrul ontologiei generale*, căci în ultimul timp se discută tot mai insistent în marxism despre preocupările de „ontologie socială". Consider că așa cum este cu putință dezvoltarea unei gnoseologii autonome, tot astfel este îndreptățită cultivarea unor preocupări de ontologie filozofică, diferită prin funcțiile sale specifice totalizatoare de concluziile științelor particulare referitoare la colțul nostru de Univers. Cum am arătat și cu alt prilej, optica filozofică nu poate fi abandonată, abordarea totalizatoare însemnînd trecerea dincolo de domeniul și procedeele științelor particulare. Dacă acceptăm acest punct de vedere, atunci putem desprinde din el cîteva consecințe.

În dezvoltarea sa, filozofia marxistă și-a adîncit și îmbogățit problematica și soluțiile, izvorînd din nucleul său central : rezolvarea materialist-dialectică a problemei fundamentale, care constituie coloana vertebrală a ontologiei sale generale și a gnoseologiei sale generale. Putem vorbi despre *un sistem al filozofiei marxiste, care în ultimă analiză abordează întreaga existență totalizator*. Ontologia generală include în acest caz ontologia socială, gnoseologia generală include epistemologia generală și apoi epistemologiile de ramură.

Totodată este posibilă *o abordare diferențiată* pînă la domenii sau aspecte mai restrînse ale existenței umane : antropologia filozofică, teoria culturii, teoria valorilor, năzuind fiecare în parte să realizeze maximum de adecvare pe plan cognitiv, sprijinindu-se pe realizările științei.

S-a scris mult despre rolul îndeplinit de științele particulare în raport cu filozofia, despre faptul că științele particulare sînt instrumente de verificare a forței tezelor filozofice, că ele furnizează un material de cunoaștere pentru precizarea și dezvoltarea tezelor filozofice. Este suficient să reamintim dezvoltarea argumentelor filozofiei marxiste în domeniul determinismului, al teoriei structurilor, al conexiunii universale, prin asimilarea creatoare a realizărilor ciberneticii, teoriei informației, a progreselor din genetica moleculară, a studiilor de psihologie etc.

S-a bucurat de atenție și ideea însemnătății pe care o are asimilarea creatoare a funcției interpretative și metodologice a filozofiei de către savanții din domeniul științelor particulare. La rîndul său, pe plan cognitiv filozofia marxistă în toate ramurile sale are datoria de a sprijini, de a cultiva spiritul științific, respectul în fața adevărului stabilit de știință, de a contribui prin mijloacele proprii la realizarea maximului de adecvare în cunoaștere.

Dar așa cum, *într-un anumit sens, știința își are superioritatea sa față de filozofie, în alt sens filozofia se dovedește superioară științei* și aceasta pentru că ea este chemată să pună și să soluționeze probleme ale ființei umane și ale societății, care depășesc statutul științei și determină interferența filozofiei cu politicul, cu eticul, cu universul uman în toată complexitatea sa bio-psiho-socială. Aici aspectele axiologice și cele praxiologice — esențiale pentru atitudinea filozofică — dobîndesc o pondere deosebită, înglobînd și optica științifică dar nereducîndu-se la ea.

În cele din urmă, în perioada în care tendințele integratoare joacă un rol atît de mare, consider că constituie un pedantism excesiv stabilirea unor limite extrem de rigide între domeniul filozofiei și cel propriu diverselor discipline științifice. Mă gîndesc în special la discuțiile despre raportul dintre „filozofia socială" și sociologie.

Dealtfel, am putea pune în discuție, în general, *două nivele de filozofare* : a) nivelul filozofării implicate ca stare de spirit în orice demers științific ce presupune abordări totalizatoare și b) nivelul concluziilor universalizatoare, care așază punți între diverse domenii, ierarhizează, realizînd un aspect sau altul al concepției despre lume. Și atunci e greu de spus că nu ar mai exista o filozofie a naturii sau o filozofie socială, în cazul în care există filozofii de ramură, iar filozofiile de ramură presupun și ele abordarea domeniului respectiv din punct de vedere ontologic, epistemologic, logic și metodologic. Totodată, este evident că *filozofia nu este epuizată de filozofia științei.* Ea este mai mult decît atît. Antrenarea ei la punerea și soluționarea problemelor legate de destinul omului, al omenirii, de bogăția și complexitatea creațiilor sale materiale și spirituale, de bogăția și complexitatea atitudinilor sale contradictorii (îmbinare a raționalului cu iraționalul, a binelui cu răul, a frumosului cu urîtul, a adevărului cu neadevărul știut chiar dacă nedeclarat, deci tăinuit), depășește cu mult hotarele științei. Viitorul filozofiei depinde de viitorul omenirii, iar viitorul omenirii depinde în bună măsură nu numai de cunoașterea adevărului, stabilit cu deosebire de știință (dar nu numai de ea), ci și de utilizarea lui înțeleaptă. *Iar înțelepciunea e mai mult decît știință*, ea este cultivare a luciditații ca expresie a spiritului critic și a eroismului constructiv, ea este cultivarea multilateralității și a măsurii în demersurile prospective, *este maximă responsabilitate față de viitor, fiindcă e maximă responsabilitate și față de prezent.*

Prof. univ. dr. Călina Mare

BIBLIOGRAFIE

Fr. ENGELS, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, cap. IV, București, Edit. P.M.R., 1949; Idem, K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese în 2 volume*, E.S.P.L.P., 1955, p. 388—436.

Fr. ENGELS, *Dialectica naturii*, Introducere; Vechea prefață la *Anti-Dühring*, Despre dialectică. În : K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964.

V.I.LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, cap. V și VI. În : *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963.

V.I. LENIN, *Caiete filozofice*, Capitolul despre dialectică, București, E.P.L.P., 1956, p. 327—422; idem, *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966.

V.I. LENIN, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Opere complete*, vol. 19, București, Edit. politică, 1961.

V. I. LENIN, *Despre însemnătatea materialismului militant*, în *Opere*, vol. 33, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 218—228.

* * * *Ce este filozofia*. București, Edit. științifică, 1970.

* * * *Lenin și știința contemporană*, București, Edit. politică, 1970.

* * * *Filozofie, ideologie, știință*, București, Edit. politică, 1974 (în curs de apariție).

* * * *La philosophie et la science*, în Actes du XV-ème Congrès Mondial de Philosophie, vol. I, Sofia, 1973, p. 25—124.

ION TUDOSESCU, *Umanismul și condiția tehnico-științifică a omului contemporan*, în „Revista de filozofie", nr. 12, 1973 (rubrica „Viața științifică").

CĂLINA MARE, *Filozofia și științele naturii* (la Congresul mondial de Filozofie de la Varna), în „Revista de filozofie", nr. 12, 1973 (rubrica „Viața științifică").

RADU FLORIAN, *Controverse în filozofia marxistă contemporană*, în numărul de față (1/1974) al „Revistei de filozofie", (p. 57—72).

MARGINALII ŞI COMENTARII

EDUCAŢIA PERMANENTĂ

Problemă de acută importanţă pentru *omul contemporan şi îndeosebi pentru politica* şcolară de pregătire a cadrelor şi de ridicare a nivelului întregii activităţi de organizare şi conducere a societăţii noastre, educaţia permanentă constituie tema unui interesant şi dens articol semnat dr. Mircea Ifrim în ultimul număr (24) pe anul trecut, al revistei „Era socialistă". Este dezbătută, în principal, funcţionalitatea — din această perspectivă — a învăţămîntului postuniversitar, supus în prezent unor revizuiri critice.

O cultură blocată între limitele şcolarităţii — notează cu îndreptăţire autorul — *înseamnă*, în consensul de astăzi, *negarea însăşi a culturii ştiinţifice*. Căci nici un sistem de învăţămînt, oricît de mare mobilitate ar conferi el programelor şi procesului didactic nu poate răspunde exigenţelor unei pregătiri profesionale şi de specialitate care să rămînă actuală şi cu randament social ridicat cel puţin cîteva decenii. Soluţia este tot mai mult plasată în perspectiva *educaţiei permanente*, adică a unei educaţii care tinde să acopere întreaga perioadă a vieţii active, şi care este tot mai mult concepută ca un sistem coerent şi integrat, apt să asigure o dezvoltare optimă a personalităţii, în acord cu aspiraţiile individuale şi, totodată, cu exigenţele socio-profesionale, faţă de care să se poată raporta cu competenţă de-a lungul întregii vieţi active.

Un loc important în acest proces trebuie să *ocupe învăţămîntul postuniversitar*, care, în ţara noastră, se întemeiază, în principal, pe studiul individual dirijat şi pe scoaterea parţială din producţie. Dar esenţialul acestei forme de învăţămînt nu trebuie să depindă de durata lui (care variază de la 30 de zile la 12 luni), ci de rezultatele obţinute.

Perfecţionarea postuniversitară, arată autorul, nu trebuie să se reducă doar la *transmiterea unor cunoştinţe noi şi utile*, ci, în egală măsură, ea trebuie să vizeze *modelarea unui anumit comportament, realizarea unor mutaţii în înseşi structurile intelectuale*; *noile informaţii* în specialitate să nu se înfăţişeze ca un adaos lipit la structurile existente, ci *să se integreze în noi structuri mentale*.

Realizarea acestor obiective trebuie să se bazeze pe o *educaţie ştiinţifică interdisciplinară*, pe o *interdependenţă a cunoaşterii şi a acţiunii, pe completarea informaţiei cu creativitatea*.

În încheierea articolului său, dr. Mircea Ifrim subliniază faptul că aceste perspective ale educaţiei permanente ne apar pe cît de necesare, pe atît de posibile de împlinit în ambianţa societăţii noastre socialiste, societate în care fiecare om este destinat să fie un succes.

C. Ioan

Rev. filoz., 21, 1, p. 135–138, Bucureşti, 1974.

CÎTEVA INEXACTITĂŢI GRĂITOARE

Într-un recent articol din revista „Tomis" (10 dec. 1973), Gh. Vlăduţescu sublinia cu deplină îndreptăţire: „*Unora poate să li se pară cartea de popularizare, valoric, aproape de treapta zero. Nu genul este, însă, de vină. Şi aici, ca în orice întreprindere similară, totul depinde de responsabilitatea maximă şi de ştiinţa celui care scrie. Pe scurt, genul ca atare nu este inferior, ci a fost pus în inferioritate prin lansarea unor improvizaţii, scrieturi grăbite, neglijente, neinformate şi astfel inutile*".

Spre neplăcuta surprindere a cititorului, însă, acest gen de scăderi îşi face loc cel puţin şi în unele din scrierile de popularizare semnate de Gh. Vlăduţescu însuşi.

Astfel, în *Mitul libertăţii umane în doctrinele religioase*, din culegerea *Mituri şi adevăruri* (Edit. politică, Bucureşti, 1968) se afirmă: „Vechii greci îşi închipuiau că deasupra tuturor oamenilor şi zeilor, atotputernic stăpîn şi diriguitor al lumii este *Moira*, destinul, adică *un bătrîn orb, fiu al haosului şi al nopţii*. Moira, în credinţa vechilor locuitori ai Eladei, conducea întreaga lume, care se supunea voinţei sale de neînfrînt. Moira deşi orb . . ." (subl. ns., p. 208). Nu cunoaştem sursa acestei confuzii. Chiar cel mai elementar dicţionar de mitologie greco-romană pecizează în acest sens că Moirele, născute din unirea lui Zeus cu Themis, erau, de fapt, nu un bătrîn orb (!?), ci trei fecioare, pe nume: Clotho, Lachesis şi Atropos, zeiţe care vegheau la mersul vieţii fiecărui om. În aceeaşi culegere, Ov. Trăsnea, în articolul *Legile obiective şi mitul predestinării* arată corect (chiar dacă preia direct după *Micul dicţionar mitologic greco-roman*, p. 257) că „Moirele erau la greci zeiţele care călăuzeau destinele omeneşti" (p. 73).

În continuarea erorii sale de informaţie, Gh. Vlăduţescu scrie, încurcînd şi mai mult lucrurile: „Dar aici este o contradicţie, căci din moment ce Parcele (*denumirea greacă* a ursitoarelor) urmînd cuvintele tatălui lor Moira . . ." (p. 210, subl. ns.). Or, *parcele* nu sînt „denumirea greacă a ursitoarelor", ci denumirea ursitoarelor la *latini*, respectiv corelativul moirelor în mitologia romană. Ele nu pot fi fiicele nici unui Moira (!?).

Într-un alt articol de popularizare (*Tradiţii şi sărbători mistice*) semnat de Gh. Vlăduţescu în volumul *Ştiinţă, religie, societate* (Edit. politică, Bucureşti, 1972), am întîlnit alte asemenea erori.

Astfel, la pag. 168, Gh. Vlăduţescu scrie: „După modele necreştine a fost confecţionat şi Ilie, temutul stăpîn — ca odinioară Jupiter — al tunetelor şi fulgerelor. Astfel, după mărturia unui autor vechi, Hippolit din Alexandria, în timpul misterelor legate de cultul zeiţei Proserpina, credincioşii rosteau către cer « illie » adică « umezeşte-te », « dă ploaie ». Invocaţia explică şi numele dat şi îndeletnicirea sfîntului creştin a cărui sărbătoare a fost stabilită la 20 iulie, cînd ploaia este atît de necesară culturilor agricole". Informaţia este total inexactă şi vădeşte lipsa unor temeinice cunoştinţe de specialitate! Ar fi instructiv de urmărit istoria unei asemenea interpretări eronate, legată, probabil, de izvoare de a patra sau a cincea mînă.

De fapt, Ilie, cel trecut în calendarul creştin sub denumirea de „sfîntul prooroc Ilie Tesviteanul", aparţine *Vechiului Testament*. În Mitologia mozaică el aduce ploaia (III Regi, XVIII, 41—45) şi se înalţă la cer într-un car cu cai de foc: „dar cînd mergeau ei aşa pe drum şi grăiau, deodată s-a ivit un car şi cai de foc şi, despărţindu-i pe unul de altul, a ridicat pe Ilie în vifor la cer" (IV Regi, II, 11). Nu există nici o legătură între Ilie şi acel presupus „illie", de la Eleusis. Eroarea este aici dublă. Menţionăm că Hyppolit spune în *Filosofumena* (V, 7, 34) (scriere larg accesibilă în traducere franceză) că la Eleusis se striga „hie" şi „kie", şi nicidecum „illie"!

Datorită faptului că Ilie, încă în mitologia *Vechiului Testament* se urca la cer într-un

car tras de cai de foc, imagine preluată întocmai şi de creştinism, credincioşii creştini din primele secole îl vor identifica fără rezerve cu zeii altor mitologii, zei care asemenea lui patronau fulgerele şi ploaia. Astfel, creştinii greci îl vor substitui lui Ἡλιός (soarele) (vezi, F. C. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, Paris, 1827, vol. VI, p. 153), iar slavii răsăriteni şi nordici, lui Perun, zeul trăznetelor.

În ce priveşte rolul pe care Gh. Vlăduţescu i-l atribuie lui Ilie, cu prilejul sărbătorii lui din iulie, îl are, de fapt, sf. Ioan Botezătorul, a cărui sărbătoare e fixată în calendarul creştin la 24 iunie, dată la care în unele religii precreştine se celebra o sărbătoare a apelor din miezul verii (vezi, Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, I, IX). Biserica creştină, neputînd împiedica poporul de la îndeplinirea unor rituri străvechi, în acest caz de la tăvălirea în roua dimineţii sau de la scufundarea în rîuri pentru a stimula duhurile apei, a plasat acest obicei sub patronajul unui sfînt al apelor care nu putea fi altul decît Ioan Botezătorul.

Inexactă este şi afirmaţia de la pag. 169 că împăratul Constantin şi-a ars soţia. După istoricul creştin Filostorgiu (II, 4), Fausta, cea de-a doua soţie a lui Constantin, a fost strangulată în baie din ordinul augustului său soţ.

În fine, la pag. 171, Gh. Vlăduţescu susţine că :„. . . timp de aproape două secole, la începutul existenţei sale, creştinismul nu a admis botezul, respingînd acest ritual, pe care-l considera un obicei păgîn ...". Această teză este de asemenea inexactă Ea este dezisă atît de evanghelii, cît şi de *Faptele apostolilor* şi de epistolele pauline — toate apărute pînă la sfîrşitul primului pătrar al secolului al II-lea. Iisus însuşi — potrivit legendei — este botezat de către Ioan. Iar cînd se „înalţă" la cer, el spune apostolilor : „Drept aceea, mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh !" (*Mt.*, XXVIII, 19), iar la Cincizecime, după „înălţarea" lui Iisus apostolii îşi încep activitatea cu botezul (*Faptele apostolilor*, II, 41). Şi totuşi, Gh. Vlăduţescu se întreabă (pe ce temei, nu ştim !) : „Este firesc să ne întrebăm cum de a « redevenit » acest act « purificator », din moment ce era un ritual « păgîn »? Iar dacă a fost revelat « de sus », de ce aceasta nu s-a manifestat mai devreme, ci a lăsat să treacă două secole?" (p. 171—172).

Am insistat asupra acestor aspecte pentru a evidenţia necesitatea luării în serios a propagandei ateiste, care presupune — cel puţin în egală măsură cu alte domenii ale teoriei sociale — rigoare şi specializare.

Dumitru Duţă

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P.P.NEGULESCU, **Scrieri inedite, vol. I (Problema cunoașterii)**, 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii, vol. 5**), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heraclitieul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C.I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * *, **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * *, **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mâine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producție**, „Bibliotheca sociologica" 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA SILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica" 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 21, 1, P. 1–138 BUCUREȘTI, 1974

I.P.I.—c. 3689 43503 Lei 20.—

FILOZOFIE TOMUL 21, 1, 1974

I 8006

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI

- PARTICIPANȚII LA DEZBATERE : Al. Tănase, Radu Florian, Pavel Apostol, Ion Rebedeu, Niculae Bellu, C. I. Gulian, Călina Mare, Ernest Stere, Cornel Popa, Radu Sommer, Nicolae Kállos, I. Didilescu, G. Vlăduțescu, Al. Boboc, Vasile Tonoiu, Vasile Popescu, V. Moglescu
- STUDENȚII AU CUVÎNTUL!
- OPINIILE UNOR TINERI ABSOLVENȚI

2

TOMUL XXI • 1974

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, C. BORGEANU, T. BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, D. GHIȘE, N. GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 50.61.65

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 8006

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 2 1974

ULL 2014

2022

SUMAR

DEZBATERE PE TEMA:
FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI

Pag.

- Cuvînt introductiv din partea redacției 143
- *Participanții la dezbatere*: AL. TĂNASE (p. 145); RADU FLORIAN (p. 148); PAVEL APOSTOL (p. 154); ION REBEDEU (p. 157); NICULAE BELLU (p. 165); C. I. GULIAN (p. 171); CĂLINA MARE (p. 175); ERNEST STERE (p. 178); CORNEL POPA (p. 179); RADU SOMMER (p. 184); NICOLAE KÁLLOS (p. 189); Ion DIDILESCU (p. 191); G. VLĂDUȚESCU (p. 195); AL. BOBOC (p. 197); VASILE TONOIU (p. 201); VASILE POPESCU (p. 205); V. MOGLESCU (p. 208).
- Studenții au cuvîntul ! 212
- Opiniile unor tineri absolvenți 230

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Sesiune științifică: Civilizația socialistă și valorile ei fundamentale (*E.F.*); Dezbateri consacrate elaborării tratatului de istoria filozofiei moderne și contemporane (*N. Mariș*); Abordarea sistemică în științele biologice și medicale (*Fl. Georgescu*); Sesiune consacrată istoriei și filozofiei științei (*S.O*) 235

ÎNVĂȚĂMÎNTUL DE PARTID — CONSULTAȚII

- ELENA COBIANU, Succese de seamă în activitatea de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a maselor. 243

MARGINALII ȘI COMENTARII 253

Rev. filoz., 21, , p. 13 — 58 București, 1974

20614.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 2 1974

СОДЕРЖАНИЕ

ОБСУЖДЕНИЯ:
РУМЫНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ

Стр.

- Вступительное слово от имени редакции 143
- *Участники:* АЛ. ТЭНАСЕ (стр. 145); РАДУ ФЛОРИАН (стр. 148); ПАВЕЛ АПОСТОЛ (стр. 154); ИОН РЕБЕДЕУ (стр. 157); НИКУЛАЕ БЕЛЛУ (стр. 165); К. И. ГУЛИАН (стр. 171); КЭЛИНА МАРЕ (стр. 175); ЕРНЕСТ СТЕРЕ (стр. 178); КОРНЕЛ ПОПА (стр. 179); РАДУ ЗОММЕР (стр. 184); НИКОЛАЕ КАЛОШ (стр. 189); И. ДИДИЛЕСКУ (стр. 191); Г. ВЛЭДУЦЕСКУ (стр. 195); АЛ. БОБОК (стр. 197); ВАСИЛЕ ТОНОЮ (стр. 201); ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ (стр. 205); В. МОГЛЕСКУ (стр. 208)
- Студенты берут слово! 212
- Мнение молодых выпускников 230

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Научная сессия: Социалистическая цивилизация и ее фундаментальные ценности (*Е.Ф.*); Дискуссии вокруг вопроса подготовки тракта по истории новой и современной (*Н. Мариш*); Системный подход в биологии и медицине (*Фл. Джорджеску*); Сессия, посвященная истории и философии науки (*С.О.*) 235

ПАРТИЙНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ – КОНСУЛЬТАЦИИ

- ЕЛЕНА КОБИАНУ, Значительные успехи в формировании и развитии социалистического сознания людей 243

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 253

Rev. filoz., 21, 2, p. 139–258. Bucureşti, 1974

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 2 1974

SOMMAIRE

DÉBATS SUR LE THÈME: LA PHILOSOPHIE ROUMAINE AUJOURD'HUI

● Note introductive de la part de la rédaction 143
Participants au débats: AL. TĂNASE (p. 145); RADU FLORIAN (p. 148); PAVEL APOSTOL (p. 154); ION REBEDEU (p. 157); NICULAE BELLU (p. 165); C. I. GULIAN (p. 171); CĂLINA MARE (p. 175); ERNEST STERE (p. 178); CORNEL POPA (p. 179); RADU SOMMER (p. 184); NICOLAE KÁLLOS (p. 189); I. DIDILESCU (p. 191); G. VLĂDUȚESCU (p. 195); AL. BOBOC (p. 197); VASILE TONOIU (p. 201); VASILE POPESCU (p. 205); V. MOGLESCU (p. 208).
● Les étudiants ont la parole! 212
● Opinions des jeunes ayant fini leurs études universitaires 230

LA VIE SCIENTIFIQUE

● La session scientifique: La civilisation socialiste et ses valeurs fondamentales (*E.F.*); Débats consacrés à l'élaboration du traité d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine (*N. Mariș*); La méthodologie systémique dans les sciences biologiques et médicales (*Fl. Georgescu*); La session consacrée à l'histoire et à la philosophie de la science (*S.O.*) 235

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE — CONSULTATIONS

● ELENA COBIANU, Succès importants dans l'activité de formation et dans le développement de la conscience socialiste des masses 243

NOTES ET COMMENTAIRES 253

Rev. filoz., **21**, *2*, p. 139–258, Bucureşti, 1974.

DEZBATERE PE TEMA:
FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI

Cuvînt introductiv din partea redacției

Organizînd dezbaterea cu titlul de mai sus, redacția „Revistei de filozofie" și-a propus să solicite celor care lucrează în domeniul filozofiei expunerea unor reflecții lucide, în spirit critic și autocritic, asupra vieții și activității filozofice din țara noastră, asupra realizărilor, lipsurilor și climatului din acest domeniu al culturii. În preajma sărbătoririi a trei decenii de la marele act istoric al eliberării României de sub jugul fascist, un atare examen vizînd situația actuală a filozofiei românești se impune oarecum de la sine, căci numai printr-o cunoaștere și autocunoaștere lucidă a realității din acest domeniu forțele efective, ca și cele potențiale, ale gîndirii filozofice marxiste românești se vor putea angaja cu mai multă eficiență în opera vastă de edificare a culturii noi în țara noastră, a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Ne sînt cunoscute tuturor sarcinile și exigențele sporite pe care Partidul Comunist Român le-a trasat cu claritate, prin numeroasele sale directive și documente programatice, pentru îmbunătățirea muncii ideologice în general, pentru dezvoltarea substanțială a activității și vieții filozofice românești în special. Aceste exigențe vizează deopotrivă domenii cum sînt *învățămîntul filozofic* la toate nivelele lui, *cercetarea științifică* de profil filozofic, *sectoarele editoriale* și *publicistica filozofică* curentă, *informarea și documentarea filozofică*, diversele modalități de afirmare și propagare în rîndul maselor largi a concepției marxist-leniniste despre lume — materialismul dialectic și istoric.

Date fiind varietatea și multitudinea acestor forme instituționale în care și prin care se realizează ceea ce numim „activitate filosofică" în cultura noastră, și în primul rînd diversitatea disciplinelor cuprinse în sfera largă a filozofiei, redacția revistei a evitat în chip deliberat formularea de întrebări precise, numerotate, lăsînd participanților posibilitatea de a se referi la acele domenii, aspecte, realități și probleme ale mișcării filozofice de la noi pe care le cunosc mai bine și asupra cărora sînt în măsură să se pronunțe în bună cunoștință de cauză.

Deși reflexia filozofică are o sferă de cuprindere aproape nelimitată, „universală", competența și experiența practică a celor care o profesează

Rev. filoz., **21**, 2, p. 143–211, București, 1974

sînt, oricum, mai particulare, mai limitate. (Nici un filozof nu se mai consideră azi în măsură să vorbească *de omni re scibili et quibusdam aliis.*) Aceasta nu înseamnă, firește, că participanții la dezbatere nu sînt în dreptul lor să formuleze aprecieri globale asupra vieții filozofice românești, să-și exprime deschis și cu simț de răspundere politică impresiile, constatările de fapt, propunerile sau sugestiile mai generale în legătură cu tema prezentei dezbateri.

Este neîndoielnic că numai examinînd în mod lucid, cu exigență și spirit critic situația și rezultatele activității filozofice de pînă acum putem deveni conștienți de ceea ce urmează să întreprindem mai departe pentru perfecționarea acestora, pentru sporirea rolului, funcțiilor și a contribuției filozofiei marxist-leniniste în realizarea programului general de edificare a culturii și societății socialiste în țara noastră. Așa cum a subliniat recent secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, spiritul critic și autocritic *„este metoda de a analiza realitatea, de a descoperi lipsurile, de a asigura progresul. De aceea trebuie să acționăm pentru creșterea exigenței în analiza activității noastre. Trebuie să facem aceasta chiar dacă avem rezultate bune — pentru că în acest caz spiritul de exigență trebuie să fie și mai dezvoltat"* [1].

Gîndul inițial al redacției a fost acela de a consacra în întregime numărul de față al revistei, temei alese pentru dezbatere. Cu acest gînd, în funcție de spațiul material afectat unei fascicule, redacția a adresat o invitație scrisă de participare unui număr de circa 30 de persoane care lucrează pe tărîmul filosofiei. Nu putem decît să regretăm faptul că o bună parte dintre cei solicitați n-au găsit timpul (și, poate, înțelegerea) de a trimite revistei acel text de 3—10 pagini, ca răspuns invitației noastre. Era un prilej nimerit și favorabil de a împărtăși obștei noastre filozofice și cercului de cititori ai revistei concluziile pe care, nu ne îndoim, le-a desprins fiecare din activitatea sa pe tărîm filozofic. Nu se poate face „filozofie", în sens autentic, fără a utiliza din plin climatul fertil de discuție și dialog promovat consecvent de Partidul Comunist Român în întreaga noastră viață social-politică și culturală în condițiile dezvoltării permanente a democrației noastre socialiste și a unei înalte responsabilități civice și politice.

În scopul cunoașterii și reflectării cît mai largi a impresiilor despre FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI, redacția revistei mai reproduce în cadrul dezbaterii de față două materiale de gen anchetă : *Studenții au cuvîntul* ! și *Opinii ale unor tineri absolvenți*, primul întocmit din răspunsurile unui grup de șapte actuali studenți ai Facultății de filozofie (anul IV), al doilea din răspunsurile unor foști studenți ai aceleiași facultăți, în prezent cu posturi în diferite sectoare de activitate.

În speranța că dezbaterea publicată în acest număr va găsi un ecou pozitiv în rîndurile cititorilor noștri, redacția „Revistei de filozofie" exprimă sincere mulțumiri participanților la dezbatere, cărora le acordă cuvîntul în paginile ce urmează.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai comitetelor județene de partid și ai Municipiului București*, în „Scînteia", An. XLIII, Nr. 9694, sîmbătă 17 nov. 1973, p. 1.

Prof. univ. dr. doc. **ALEXANDRU TĂNASE**
director al Institutului de filozofie

Ce este, ce poate fi și ce trebuie să fie filozofia. Se spune uneori, am afirmat eu însumi, că trăim într-un secol care este și va fi tot mai mult un *secol al filozofiei*. Afirmație riscantă și paradoxală. Riscantă pentru că poate fi ușor suspectată dacă nu de exclusivism de breaslă, în orice caz de privilegiere a valorilor filozofice în ierarhia valorilor culturale. Paradoxală, deoarece ea este făcută într-un moment în care, după cît se pare, bîntuie din nou printre oamenii de știință (inclusiv în științele sociale) un vînt pozitivist, nefavorabil filozofiei, o stare de spirit nereceptivă pentru filozofie. Vinovați de această stare de lucruri sînt în primul rînd filozofii, dar despre aceasta mai încolo. A vorbi despre un veac al filozofiei înseamnă a presupune că majoritatea oamenilor sînt dispuși să accepte filozofia ca un ghid spiritual, ca o călăuză în cumplitul hățiș de fapte și orientări contradictorii. Or, lucrurile sînt departe de această stare ideală. Majoritatea oamenilor mai înclină să creadă că filozofia este o splendidă inutilitate.

Și cu toate acestea mă încăpățînez să cred că trăim într-un veac al filozofiei. Nu în sensul de hipostaziere aristocratică a filozofiei, ci dimpotrivă al democratizării sale, al transformării sale într-o componentă necesară, permanentă a gîndirii, a trăirii și a praxis-ului, a întregii vieți spirituale. Atitudinile ostile sau mai adesea indiferentismul față de filozofie reprezintă doar fenomenul superficial, aparența înșelătoare în tălăzuirile unei umanități însetată de cunoaștere, avidă de cultură, dornică să pătrundă cît mai adînc în tainele propriului său destin.

Omul și-a lărgit și amplificat considerabil puterea de a gîndi și de a acționa, memoria sa prelungită cu aceea a ordinatorului, a acumulat o cantitate de informații mai mare decît a tuturor celorlalte veacuri la un loc, mișcarea sa în spațiu și în timp a dobîndit ritmuri și proporții deconcertante, acțiunea sa în spațiul social poate determina viața sau moartea speciei însăși. Cine ne asigură manipularea informațiilor în slujba omului și nu împotriva sa? Cine poate să confere puterilor de decizie și acțiunii sensuri umaniste? Cine poate să garanteze alegerea viitorului optim dintre viitorii posibili? Socialismul în planul vieții practice, filozofia marxist-leninistă în planul gîndirii.

Nu disprețuim și nu minimalizăm contactul rodnic, dialogul cu alte filozofii raționaliste și umaniste, dar atunci cînd vorbim despre rosturile constructive ale filozofiei în lumea de azi avem în vedere, se înțelege, filozofia marxistă. Dar care sînt aceste rosturi? Voi enunța doar cîteva.

1. Să realizeze o nouă *sinteză cognitivă* ținînd de expansiunea fără precedent a omului în *universul exterior*, de progresele sale epocale în cucerirea lumii obiective a lucrurilor. Imperiul cunoașterii s-a lărgit considerabil, volumul informațiilor depășește puterea de înmagazinare a creierului omenesc, s-au dezvoltat chiar și instanțele metateoretice ale diferitelor științe, capacitatea lor de prelucrare și sintetizare teoretică. Dar o viziune unitară, cuprinzătoare a acestui cîmp inepuizabil, privit ca o totalitate în mișcare, nu o poate asigura decît filozofia, atît prin vocațiile sale tradiționale, ca *filozofie a existenței* și *cunoașterii*, cît și prin vocațiile sale mai noi

— ca *filozofie a informației*, ca *filozofie a acțiunii* (sau, mai exact, a *praxis*-ului), ca *filozofie a culturii* și *civilizației*, ca *filozofie a științei*. Spiritul analitic a fost și va rămîne mereu o necesitate a cunoașterii, dar epoca noastră este prin excelență una a sintezei. Foamea de sinteză nu a fost niciodată mai acută ca acum. Altfel nu s-ar putea constitui principii metodologice călăuzitoare. Altfel s-ar cădea în empirism. Altfel nu ar fi posibilă fundarea epistemologică a unor noi idealuri de acțiune. Căci la nivelul filozofiei sinteza nu are numai o *valoare metodologică* și *epistemologică*, ci și una *etică*. Prima este călăuzitoare pentru *procesul cunoașterii*, a doua pentru *descoperirea adevărului*, pentru formarea unor certitudini, a treia pentru *orientarea morală a acțiunilor*.

A realizat filozofia marxistă contemporană o asemenea sinteză? S-au făcut încercări, există chiar și unele izbînzi certe cum ar fi *filozofia praxis-ului* a lui A. Gramsci sau noua *ontologie* a existenței umane a lui G. Lukács. A realizat filozofia românească astfel de sinteze? Sîntem de asemenea în fața unor încercări meritorii în domeniul filozofiei informației, al filozofiei acțiunii și al filozofiei științei. Încercări modeste și disparate. Lipsește un proiect îndrăzneț care să-și propună o atare sarcină, care să ne dea imaginea filozofică a eforturilor prometeice ale unei lumi care asaltează cerurile la propriu, nu doar la figurat, pentru care dispare tot mai mult cuvîntul *imposibil*, ale unei lumi ce transformă *științificul fantastic* în real și științific pur și simplu.

Pentru aceasta este necesar ca filozofia să-și optimizeze relațiile sale cu știința, să-și consolideze propriile valori (principii, categorii), printr-un continuu efort de regîndire și redefinire a repertoriului tematic, prin înnoiri metodologice, prin sporirea valorii de adevăr a reprezentărilor sale în perspectiva mereu deschisă a celor mai noi descoperiri științifice și cuceriri tehnice. Lărgirea orizontului cunoașterii științifice nu poate să rămînă fără urmări, fără răsfrîngeri binefăcătoare în planul filozofiei, cu condiția ca aceasta din urmă să fie deschisă, receptivă, să știe să extragă și să reformuleze semnificațiile cognitive, etice, antropologice ce se desprind din progresele științei.

Pentru aceasta este necesar ca filozoful modern să aibă o pregătire complexă, dar unitară, nu eclectică. Nu cred că noi am găsit o soluție de echilibru în formarea filozofică a filozofilor înșiși. Accentul se pune încă pe acumulare de cunoștințe disparate, din domenii foarte diferite, și nu pe pătrunderea acelor suprastructuri teoretice ale unor științe particulare care ocupă poziții de răscruce în ansamblul cunoașterii și al dramei umane și care reprezintă tot atîtea punți de legătură între gîndul științific în ipostazele sale majore și gîndul filozofic. Relația cu știința se dovedește fertilă numai dacă dragostea este reciprocă, numai dacă se înțelege că nu numai filozofia are nevoie de știință dacă vrea să-și depășească realmente condiția metafizică (fără a înceta de a fi filozofie), dar și știința are nevoie de filozofie mai mult ca oricînd, dacă vrea să nu cadă în mrejele pozitivismului și indiferentismului axiologic.

2. Să realizeze o nouă *sinteză estetică* printr-un dialog fertil cu arta modernă, ținînd seama de tot ce a produs aceasta mai de preț ca esențializare și constructivitate a actului de modelare artistică.

Filozofia și arta se întîlnesc și cooperează nu numai la nivelul cristalizărilor ultime ale strădaniilor lor — adevărul și frumosul, dar și pe drumul care duce spre ele. Mari și profunde sînt înrudirile dintre filozofie și artă, atît la nivelul conținutului, cît și la cel al formei. Arta celor mai strălucite epoci din istoria culturii — arta greacă antică, arta Renașterii, arta iluministă, arta romantică etc. — a fost prin excelență o *artă filozofică*. Arta epocii noastre și a societății noastre este cu atît mai mult, în realizările sale cele mai semnificative, o artă filozofică, dat fiind că însăși societatea noastră este o societate filozofică. Marile sisteme filozofice din trecut care au știut să evite capcanele fixismului dogmatic au frumusețea arhitectonică a unor catedrale gotice. Să recunoaștem totuși că, deși se caracterizează prin năzuința spre totalitate, filozofia de pînă acum (cu puține excepții) a fost o aventură a *logos*-ului care, de la Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Husserl și-a dezvăluit, în cerul său abstract, o bogăție de determinări și rafinamente de construcție, mecanisme de producere și structurare a ideilor, o tehnică operatorie de-a dreptul năucitoare, dar a ignorat sau a minimalizat *pathosul*, structurile afective și voliționale ale spiritului. Nu doar ca obiect de reflecție sau ca un simplu auxiliar, ci ca element de alcătuire interioară, ca formă de energie spirituală care, împreună cu rațiunea, hrănește gîndul filozofic.

Este timpul ca filozofia, în conformitate cu nobilul ei nume, fără a înceta de a fi științifică, să devină în același timp, tot mai mult, artistică, nu numai prin caracterul parțial metaforic și forța evocatoare a limbajului, dar și prin acel fior liric interior care rezultă din angajarea umanistă a filozofiei în problemele cardinale ale timpului, din statutul ei axiologic, ca manifestare plenitudinară a spiritului omenesc.

Mai este oare nevoie să spun cît de departe sîntem de o atare conviețuire fraternă a filozofiei și artei, în sensul unui circuit reciproc avantajos de valori — valori de conținut și valori de stil? Arta zilelor noastre, dincolo de izbînzi certe, dincolo de febra unor căutări de drumuri proprii — atît la nivelul individualității artistice, cît și la nivelul unor năzuințe solidare pe plan național — este de multe ori purtătoare de sensuri filozofice, este sau tinde să devină arta cea mai filozofică în raport cu trecutul, dar nu întotdeauna simbolurile sale filozofice aparțin orizontului de gîndire și sensibilitate al culturii noastre. Dar pentru ca artiștii să facă un pas decisiv în întîmpinarea noastră, și să înceteze (unii din ei) de a-și astîmpăra foamea de metafizică din rămășițele unor ospețe filozofice demult consumate, trebuie ca în primul rînd noi, atunci cînd ne încearcă cu adevărat muza filozofiei (soră cu cea a poeziei), atunci cînd demonul creației ne dă ghes, să ținem seama de marile zăcăminte de frumusețe, adevăr și înțelepciune ale artei. Generațiile viitoare nu ar putea avea nici *imaginea reală*, nici cea *ideală* a omului (cu tipologia sa psihologică, cu frămîntările și năzuințele sale), fără contribuția hotărîtoare a artei, iar din formația multilaterală a filozofului nu poate lipsi componenta estetic-artistică, ca receptivitate, ca orizont de cultură, ca un cîmp fertil al creației filozofice și al activității didactice. Cu greu putem concepe un filozof marxist din România care să aibă o slabă pregătire culturală și, mai ales, să nu cunoască cele mai de seamă relizări ale *culturii științifice și artistice* românești, sau un profesor de filozofie care să ignore cel puțin realizările de excepție ale unei sfere de

cultură în cadrul căreia îşi desfăşoară activitatea instructiv-educativă. Filozofia poate să fie chintesenţa unei culturi numai dacă îşi angajează destinul, epistemologic, metodologic, etic şi axiologic în motivarea, explicarea, călăuzirea şi propulsarea acelei culturi.

3. Filozofia îşi poate împlini azi menirea şi ca priză de conştiinţă a omului asupra propriei sale existenţe ca o existenţă problematică, diferenţiată calitativ, dispunînd virtualmente de o polifonie spirituală inepuizabilă. A. Gramsci spunea că trebuie distrusă prejudecata foarte răspîndită, după care filozofia ar fi ceva extrem de dificil, prin faptul că ea e o activitate intelectuală proprie unei categorii determinate de oameni de ştiinţă specializaţi sau a unor filozofi profesionişti şi sistematici. Am încercat să argumentez cu alt prilej de ce filozofia, condiţionată social şi istoric, este o nevoie permanentă a spiritului uman. Avem nevoie de filozofie nu numai în sens tradiţional-sistemic, ci ,în primul rînd, ca *perspectivă umană*, atotcuprinzătoare, în funcţie de noile şi tulburătoarele dimensiuni ale civilizaţiei vremii noastre. O *filozofie socială* şi o *filozofie morală* care să reprezinte conştiinţa de sine a societăţii noastre nu e cu putinţă în afara contactului creator cu acel uriaş laborator care este viaţa de muncă şi dăruire a poporului nostru, cu marile desfăşurări de energie spirituală, raţională şi afectivă, a oamenilor care şi-au propus să schimbe cursul istoriei, să făurească o civilizaţie spirituală superioară. Filozofia poate contribui, alături de celelalte forme ale culturii spirituale, pentru ca viaţa omului — chiar la nivelul cotidianului aşa-zis prozaic — să dobîndească un sens mai profund — şi nu numai în momentele de intensă concentrare a gîndului iscoditor de noi fapte de cultură şi civilizaţie. Raţionalitatea intrinsecă a sistemului nostru de civilizaţie şi conştiinţa filozofică marxistă îi ajută pe oameni să sporească nu numai *densitatea mediului tehnic* al civilizaţiei, dar şi *densitatea mediului spiritual*, să cucerească acea stare de *poesis* cînd omul ştie să-şi cenzureze visele prin raţiune, dar să şi facă din raţiune un instrument al visului. Poesis este filozofia unită cu poezia şi devenită stil de viaţă, este echilibru între planul ideal şi planul real al existenţei umane. Ca stil de viaţă, ca poesis se opune *scepticismului* total şi dezarmant, precum şi trîndăviei, lenei de gîndire a acelora care nu se simt bine decît într-un castel construit din adevăruri absolute, într-un univers de certitudini în care adecvarea subiect-obiect este atît de perfectă şi fără fisuri, încît nici nu se mai pune problema de a depăşi o realitate existentă. Destinul omului este însă de a depăşi mereu ceea ce există şi a se depăşi pe sine prin *creaţie* şi aspiraţie spre ideal, prin transformarea sa în scop concret, în resort al gîndirii şi al acţiunii

Prof. univ. dr. **RADU FLORIAN**

Facultatea de filozofie
Universitatea Bucureşti

Aprecierea stadiului de evoluţie a filozofiei româneşti din zilele noastre, dezbaterea liniilor sale de orientare, presupun stabilirea prealabilă a unor criterii de referinţă.

Înscrisă în spațiul vast al filozofiei marxiste, filozofia românească de astăzi trebuie apreciată pe baza contribuției sale la dezvoltarea contemporană a gîndirii marxiste, adică a receptării întrebărilor practicii sociale din acest stadiu al istoriei, al răspunsurilor formulate. Întrucît, pe această cale, filozofia românească de astăzi reprezintă implicit și o contribuție la făurirea noii culturi și conștiințe socialiste a societății noastre, ea trebuie apreciată și în temeiul acestui rol.

În toate cazurile, filozofia marxistă apare și se dezvoltă pe terenul unei societăți determinate, se articulează într-o cultură spirituală specifică. Prin aceasta se poate afirma că ea răspunde problematicii naționale a societății date, poartă pecetea ei. Pe de altă parte, prin determinațiile sale, filozofia marxistă nu poate fi decît universală, ceea ce înseamnă că ideile sale trebuie exprimate prin concepte general-valabile, că adevărurile sale, pentru a fi obiective, trebuie să fie general-valabile. Acestea sînt condiții obligatorii ale existenței filozofiei marxiste ca proces de cunoaștere specific.

Totodată, aprecierea filozofiei românești presupune și stabilirea unui reper istoric, în raport cu care să se facă evaluarea. Un asemenea reper este, după părerea mea, deceniul al 7-lea al secolului nostru, care constituie un moment de răscruce în evoluția filozofiei marxiste contemporane. Acest moment poate fi regăsit și în filozofia românească, înțelegînd prin el schițarea unei noi orientări, dar nu și împlinirea ei.

Avem în vedere faptul primordial că filozofia marxistă începe din deceniul al șaptelea să se elibereze de sub dominația dogmatismului care a încătușat-o, i-a micșorat forța cognitivă. Începe totodată o perioadă de reînnoire a gîndirii marxiste, de afirmare și dezvoltare teoretică. Acest proces, care continuă să se desfășoare, se caracterizează, pe de o parte, printr-un efort de redescoperire a ideilor filozofiei marxiste, așa cum au fost formulate ele de întemeietorii ei, iar pe de alta, prin deschiderea gîndirii filozofice spre întrebările noi ale practicii sociale contemporane, pe care dogmatismul le-a eludat sau cărora le-a dat un răspuns eronat.

Este incontestabil, după părerea mea, procesul de reînnoire care a început, în deceniul anterior, și în filozofia marxistă din țara noastră. Acest proces și-a găsit expresia în regîndirea, deși încă timidă, a unor probleme fundamentale ale dialecticii marxiste și ale materialismului istoric. Ne referim, de pildă, la tratarea într-un spirit nou, dialectic, a unor fundamente ale filozofiei marxiste, inclusiv a relației dintre existență și conștiință, a unor aspecte ale determinismului în general, al celui social-istoric cu deosebire, a unor concepte ca cel de realitate obiectivă sau de practică etc. Totodată, el și-a găsit expresia în reintroducerea în circulația gîndirii marxiste a unor opere „uitate" sau subapreciate în trecut, ca și a unor probleme ca aceea a ideologiei sau a înstrăinării umane care au suferit același tratament; problema umanismului marxist a început să se bucure, în mod îndreptățit, de atenția cuvenită. La toate acestea trebuie adăugată instaurarea unui spirit nou, de dialog, cu diferitele curente filozofice nemarxiste, tratarea lor în lumina principiilor de valorificare specifice gîndirii marxiste, ca și cercetarea unor probleme insuficient explorate în trecut ca acelea aparținînd de filozofia culturii, a valorilor, a limbajului sau de domeniul epistemologiei.

Un proces de acest fel, de reorientare a gîndirii filozofice din țara noastră nu putea fi decît un proces contradictoriu, în care să se manifeste decalajele formării noii culturi și conștiințe socialiste, limitele sedimentării unei culturi și conștiințe filozofice marxiste autentice.

O urmare inerentă a combaterii rigidității de tip canonic a ideilor dogmatismului, a pretențiilor sale de a exprima idei intangibile, imuabile a fost înmulțirea punctelor de vedere în interpretarea uneia și aceleiași probleme filozofice. Avem de-a face cu un fenomen firesc, propriu oricărui proces de cunoaștere în anumite stadii ale lui, în măsura în care diferitele puncte de vedere se situează în planul gîndirii marxiste. Aceasta presupune recunoașterea faptului că filozofia marxistă are, ceea ce putem numi, o *structură de idei determinată*, de note definitorii. Altfel spus, aceasta înseamnă că ea este definită de un *ansamblu de idei* (teze) care pot fi reconstituite în opera filozofică a lui Marx și Engels, formînd originalitatea ei specifică în sfera filozofiei. Ideile definitorii ale filozofiei marxiste constituie răspunsurile sale la întrebările receptate din contextul social și cultural al epocii în care a fost creată.

Cu alte cuvinte, ceea ce înțelegem prin filozofie marxistă nu este și nu poate fi un produs al subiectivității filozofilor, al unei interpretări lipsite de criterii obiective. Filozofia marxistă s-a edificat pe temeiul unor *criterii unice*, lipsite de echivoc, și numai prin respectarea lor gîndirea filozofică se situează în interiorul marxismului, își relevă forța cognitivă. Filozofia marxistă, reconstituită pe baza operei lui Marx și Engels, este astăzi, pentru noi, o operă obiectivă și trebuie tratată ca atare.

Importanța dialecticii materialiste de pildă, este în această perioadă cu atît mai mare cu cît tocmai dialectica, spiritul ei au fost profund mutilate de către dogmatism, care prezenta filozofia marxistă mai mult ca un *materialism metafizic*, decît ca unul *dialectic*. Cu toate acestea, problema dialecticii marxiste face parte dintre acelea care au fost regîndite cu timiditate de către cei care lucrează în domeniul filozofiei.

Persistă încă în lucrările și lecțiile noastre o prezentare simplistă a dialecticii marxiste, ca și cînd ea ar fi simpla incidență dintre filozofia materialistă și cea dialectică, incidență, care, producîndu-se pe terenul materialismului ar fi produs transformarea ambelor componente. În această optică, saltul pe care-l constituie crearea filozofiei marxiste este minimalizat.

În fond însă, materialismul dialectic nu este întîlnirea unor idei ale materialismului premarxist cu acelea ale dialecticii hegeliene, simbioza acestora, ci o concepție fundamental nouă în care materialismul și dialectica au o semnificație teoretică nouă, și noi fundamente.

Tocmai de aceea este de o stringentă actualitate pentru dezvoltarea filozofiei marxiste *aprofundarea teoretică* a unor probleme cum este aceea *a criteriilor dialecticii marxiste, a ariei de cuprindere a conceptelor ei și a modurilor lor de articulare, a praxis-ului ca concept al dialecticii marxiste, a rolului ei* epistemologic.

O dificultate importantă resimțită în dezvoltarea filozofiei marxiste, inclusiv a aceleia din țara noastră, provine din *insuficienta elaborare a aparatului ei conceptual*. Și în acest plan dogmatismul a lăsat o grea moștenire.

Astfel, una dintre particularităţile dogmatismului a fost pretenţia sa de a impune idei şi concepte cu caracter absolut şi imuabil care trebuiau să reproducă o viziune statică asupra realităţii. Aceste concepte, extrase adesea din dialectica hegeliană şi din materialismul premarxist, au fost construite şi reconstruite fără a se ţine seama de caracterul istoric al cunoaşterii filozofice ca şi cînd ar fi fost opera unui spirit anistoric şi exterior realităţii obiective. Pe de altă parte, ele au fost construite fără rigoare ştiinţifică, îndeosebi fără relevarea necesităţii notelor lor constituente. Nu este de mirare de aceea că în cadrul reacţiei antidogmatice a apărut ideea eronată că dialectica marxistă nu poate fi cristalizată în concepte datorită fluidităţii ei. Ea nu era decît reeditarea unei teze sartriene care invoca în acelaşi scop argumentul că dialectica ar genera, dar totodată ar şi dizolva toate conceptele. Dacă acest punct de vedere ar fi adevărat, ar fi imposibilă cunoaşterea şi comunicarea rezultatelor ei.

Între dogmatism şi ideea amintită există în această privinţă o convergenţă de netăgăduit, deoarece amîndouă — prin poziţia lor — au încurajat pătrunderea în gîndirea marxistă a empirismului, l-au stimulat prin subaprecierea rolului determinant al abstracţiunii în gîndirea filozofică, ca şi prin introducerea limbajului comun în discursul filozofic marxist, prin poleirea acestuia drept limbaj filozofic.

Opera filozofică a lui Marx este însă în acest sens categorică. Ea relevă fără echivoc că abstracţiunea fundată şi elaborată ştiinţific este o necesitate elementară a procesului cunoaşterii filozofice, fără de care nu poate fi îndeplinită nici o funcţie a acestuia. Abstracţiunea nu este în nici un fel o infirmitate a filozofiei marxiste, ci unica modalitate de cunoaştere a concretului, a practicii. Se ştie că cu cît un concept este mai abstract, este o sinteză a mai multor determinări, relevă interferenţa necesară a notelor sale, cu atît este mai operaţional.

Concretul există pentru ştiinţă, inclusiv pentru cunoaşterea filozofică marxistă, numai reconstituit prin intermediul conceptelor, al relaţiilor dintre concepte. Relaţia dintre teorie şi practică este, în planul cunoaşterii, un raport între o multitudine de concepte, de idei.

Afirmarea rolului cognitiv al filozofiei marxiste depinde în mod hotărîtor de elaborarea şi dezvoltarea teoretică a conceptelor sale. Ne referim la acea elaborare care ţine seama de originalitatea filozofiei marxiste, de faptul că ea a determinat o ruptură în structura discursului filozofic, a provocat inovarea radicală a sistemului de concepte filozofice. Elaborarea conceptelor filozofiei marxiste presupune respectarea atît a criteriului fundamentării lor cognitive, al fundării lor pe baza aceluiaşi sistem de referinţă, cît şi respectarea criteriului distincţiei dintre limbajul filozofic marxist şi cel comun, dintre el şi limbajul altor curente filozofice.

Privită prin aceste criterii, situaţia de astăzi din filozofia marxistă este departe de a fi adecvată. În numele renunţării la uscăciunea, sărăcia şi rigiditatea limbajului dogmatic s-a conturat o adevărată întrecere pentru introducerea în filozofia marxistă a unor concepte şi termeni din alte curente, termeni cu rezonanţă metaforică sau pur şi simplu paradoxală, care au o slabă sau reală încărcătură cognitivă şi viciază în fond originalitatea filozofiei marxiste.

Confuzia frecventă între rigoarea teoretică şi dogmatism nu este cu nimic îndreptăţită. Rigoarea în fundamentarea conceptelor, în utilizarea lor în demonstraţia discursului filozofiei marxiste, nu este cîtuşi de puţin identică cu rigiditatea şi canonizarea dogmatismului. În timp ce acesta absolutizează elemente relative ale cunoaşterii, rigoarea teoretică şi limitarea ambiguităţii unui discurs filozofic favorizează cunoaşterea. De aceea, dezvoltarea capacităţii filozofiei marxiste de a răspunde la întrebările epocii contemporane este determinată de fundarea ştiinţifică a aparatului său conceptual, de ramificarea şi articularea sa coerentă.

Un obstacol de care se izbeşte filozofia marxistă de astăzi pe această cale — deşi în mai mică măsură ca în trecutul apropiat — este prejudecata că ea n-ar trebui să fie un sistem de concepte. „Oroarea de sistem" — pentru că a fost o adevărată oroare, făcea şi ea parte din ideile antidogmatice lipsite de temei. Engels sublinia cu claritate că filozofia marxistă nu trebuie să fie un sistem care de dragul coerenţei renunţă la fundamentarea ştiinţifică, renunţă la dialectică, nu trebuie să fie un sistem cu pretenţia de a întruchipa absolutul şi care în numele ei neagă dimensiunea infinită a cunoaşterii. Totodată, el reliefa necesitatea caracterului sistematic al cunoaşterii filozofice, ceea ce nu contrazice cîtuşi de puţin cerinţele sale dialectice.

Numai despre acest caracter sistematic poate fi vorba cînd se pune problema elaborării şi dezvoltării aparatului conceptual al filosofiei marxiste, caracter sistematic care să presupună respectarea unei metodologii dialectice. Fără caracter sistematic, fără organizarea, articularea şi ierarhizarea cunoştinţelor, procesul cunoaşterii se înfundă la anumite niveluri ale lui, nu-şi mai îndeplineşte funcţiile sale. Pentru filozofia marxistă, care urmăreşte să reconstituie realitatea ca totalitate, să dezvăluie universalul, caracterul sistematic al cunoaşterii este cu atît mai mult o cerinţă indispensabilă.

O problemă importantă a dezvoltării contemporane a filozofiei marxiste, implicit deci şi a filozofiei româneşti, este aceea a *dialogului* cu alte curente filozofice. Departe de a fi un fenomen de conjunctură, dialogul filozofiei marxiste cu alte curente de gîndire este un procedeu permanent al ei de stabilire a adevărului, manifestarea faptului că ea nu se consideră deţinătoarea absolutului. Dialogul este o dată mai mult expresia caracterului deschis, receptiv al filozofiei marxiste la ideile şi întrebările epocii.

Dialogul filozofiei marxiste cu alte curente este un *act de cunoaştere critică* a acestora, de decantare a elementelor de cunoaştere de cele speculative, arbitrare care sînt proprii într-o măsură sau alta diferitelor curente şi opere filozofice. El nu are nimic comun cu simpla lor etichetare, dacă prin aceasta se înţelege denunţarea lor, fără efortul de a le înţelege, de a le descifra, procedee tipice dogmatismului.

Uneori însă dialogul filozofiei marxiste cu alte curente a fost interpretat unilateral ca o simplă prezentare a unor opere şi puncte de vedere nemarxiste, prezentare care a constat adesea în simpla însăilare de citate fără a fi însoţită de un act critic. În acest fel, dialogul filozofiei marxiste şi-a pierdut rolul de instrument al dezvoltării sale teoretice şi a devenit un canal de pătrundere în cadrul ei a unor idei nemarxiste,

adesea lipsite de orice incidenţă cu gîndirea marxistă şi chiar profund contrarie ei.

Desigur, nu rareori au putut şi pot fi descoperite în diverse opere nemarxiste idei şi întrebări care prezintă interes, sau care sînt viabile. Chiar în acest ultim caz nu poate fi vorba, după părerea mea, de transplantarea lor în cadrul filozofiei marxiste, deoarece receptarea lor de către aceasta implică renunţarea la sistemul de referinţă pe baza cărora au fost elaborate şi retratarea lor pe terenul sistemului de referinţă marxist. Un asemenea transplant nu este posibil, deoarece filozofia marxistă este integral şi radical deosebită de celelalte curente. Nerespectarea acestui procedeu duce la alterarea originalităţii specifice a filozofiei marxiste.

Dialogul filozofiei marxiste cu alte curente filozofice poate fi un instrument al sporirii forţei sale cognitive numai în măsura în care se întemeiază pe respectarea originalităţii sale, a sistemului său de referinţă şi a ideilor sale definitorii.

Insuficienta abordare şi tratare ştiinţifică a problemelor istoriei filozofiei marxiste este o altă sursă de dificultăţi pentru dezvoltarea sa contemporană. În ţara noastră numărul studiilor consacrate istoriei filozofiei marxiste este foarte mic.

Dogmatismul a adus mari prejudicii şi în acest domeniu prin imprimarea unui caracter unilateral, subiectivist studierii istoriei filozofiei marxiste, prin ignorarea unor filozofi sub imperiul unor etichetări pătimaşe şi prin neprezentarea limitelor gîndirii marxiste în diferitele ei stadii.

Să amintim, de pildă, în acest sens că opera filozofică a lui Gramsci ca şi aceea a lui Lukács nu este încă nici pînă astăzi integrată în adevăratul înţeles al cuvîntului în dezbaterea filozofică din ţara noastră.

Tocmai de aceea regîndirea întregii istorii a filozofiei marxiste este necesară pentru a surprinde complexitatea evoluţiei sale, îndrăzneţele ei deschideri teoretice, progresul ei unic în raport cu gîndirea filozofică nemarxistă, dar şi elementele de dogmatism, erorile şi orientările greşite dintr-o perioadă sau alta, pentru a dezvălui astfel problemele nerezolvate spre care trebuie ea să se îndrepte.

A fi un sistem deschis, în continuă evoluţie, cum este filozofia marxistă, înseamnă printre altele ca ea să-şi privească autocritic rezultatele anterioare, istoria sa, să şi-o explice ştiinţific. Capacitatea critică a filozofiei marxiste faţă de praxis, dar şi faţă de ea însăşi, este o sursă principală a rolului său transformator, revoluţionar.

Totodată, se poate afirma că o altă condiţie a sporirii rolului contemporan al filozofiei româneşti este prezenţa ei mai viguroasă în desfăşurarea dialogului dintre filozofii marxişti, la numeroasele dezbateri asupra unor aspecte fundamentale ale filozofiei marxiste.

Depăşirea acestor dificultăţi iniţiale ale procesului de înnoire a filozofiei marxiste din ţara noastră va determina şi sporirea rolului ei în dezvoltarea marxismului contemporan.

Prof. univ. dr. **PAVEL APOSTOL**

prorector al Institutului central de perfecționare a personalului didactic

Cu vreo zece ani mai înainte, mi-aș fi luat îndrăzneala să schițez un proiect de dezvoltare a filozofiei românești, însoțit de o schiță de strategie, care să cuprindă propuneri de măsuri și acțiuni.

Azi, am reticențe în fața unei întreprinderi atît de pretențioase, deși, în cei zece ani parcurși, au intervenit realizări importante, dintre care unele au o însemnătate ce depășește prezentul.

A. Astfel, se pare că a încetat uniformizarea și nivelarea dogmatică a discursului filozofic, s-au afirmat păreri diverse, propunînd tot atîtea interpretări argumentate și compatibile cu principii, teze fundamentale ale filozofiei marxiste. Un simptom semnificativ în această privință: în locul manualului *unic* de filozofie, avem mai multe introduceri, manuale sau tratate de filozofie marxistă, unitare în concepția de bază, dar diferite ca înțelegere și adîncire a problemelor.

Paralel cu acest proces de înnoire în conținut, — e drept, adeseori încă timid — tinde să dispară și monopolul asupra cîmpului de publicații și asupra reprezentării mișcării filozofice în fața opiniei publice din țară sau din străinătate exercitat de două-trei nume. Dacă cineva vorbește astăzi despre filozofia românească — la noi sau în altă parte —, el nu se va limita la numele celor „unși" cu un drept de reprezentare din oficiu, ci se poate referi la o serie de condeie valoroase: dovadă că avem suficiente talente demne de a fi luate în considerare. Pe lîngă publicații traduse în limbi străine, — ceea ce în sine nu constituie proba unei *influențe* reale, — se pot semnala cîteva cazuri îmbucurătoare în care scrierile unor gînditori români au devenit punct de referință pentru elaborarea concepției unor cercetători străini sau se folosesc ca bibliografie de bază la unele universități străine...

De asemenea, merită a fi semnalat că publicațiile noastre reușesc să evalueze mai aproape de realități sensul unor curente, tendințe sau opere filozofice, fără a renunța la fermitate în confruntarea critică, dar constructivă cu gîndirea marxistă și nemarxistă contemporană. Progrese se pot menționa și în domeniul valorificării filozofiei românești din trecut.

Se observă, în sfîrșit, o consecventă deschidere a reflecției filozofice românești în trei direcții: spre problematica socială a construcției socialiste, spre temele și întrebările puse de revoluția științifică-tehnologică și spre cea metodologică determinată de aceasta din urmă.

În pofida acestor aspecte pozitive, reflectate în scrieri valoroase, cum am spus, simt, în ce mă privește, o anumită greutate în a aborda frontal chestiunea evaluării situației în domeniul cercetării filozofice și, mai cu seamă, pe aceea a perspectivelor.

B. De unde provine această reținere?

Din constatarea că există încă numeroase frîne în calea desfășurării capacităților filozofice. Căci dacă, în ansamblu, spiritul dogmatic pare a fi fost neutralizat, persistă — cel puțin sub raportul atitudinilor, men-

talităţilor şi al unor forme organizatorice —, vestigii încăpăţînate ale acestuia.

Aş aminti, în această ordine de idei, absenţa unui efort coordonat de a folosi în mod consecvent *dezbaterile teoretice* ca formă principală a programului şi în cercetarea filozofică. Mă gîndesc la dezbateri, dispute efective, adică la un schimb de opinii şi la o confruntare de argumente în cadrul unor şedinţe *de lucru* şi nu la simpla prezentare simultană a punctelor de vedere diferite. În unele cazuri, cum ar fi discuţia asupra tratatului de istoria filozofiei, asupra sistemului de valori ale societăţii noastre socialiste sau, mai înainte, asupra conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată etc. au existat asemenea dezbateri. Ele sînt însă ca şi inexistente în legătură cu probleme fundamentale sau, mai bine zis, în legătură cu fundamentele filozofiei marxiste : în ce constă revoluţia produsă de apariţia şi dezvoltarea gîndirii marxiste în istoria filozofiei, cum se pot formula principiile sau legile dialecticii marxiste într-un limbaj compatibil cu ştiinţa contemporană, ce consecinţe are pentru reflecţia filozofică revoluţia în metodologia ce însoţeşte progresul ştiinţific-tehnologic actual, care sînt modificările produse de transformarea structurală a practicii sociale asupra statutului ontologic al fiinţei umane, cum se pun *astăzi*, —în societăţile socialiste şi în cele capitaliste ori în cele dezvoltate şi în cele în curs de dezvoltare, — problemele libertăţii şi constrîngerii, creativităţii şi distructivităţii, vieţii şi morţii? Şi, mai ales, ce probleme filozofice — privind viaţa şi destinul nostru — se ridică în perspectiva relaţiei dialectice dintre alienare şi dezalienare, în cadrul procesului revoluţiei, al construcţiei socialiste, al confruntării dintre socialism şi capitalism în *forma concretă* pe care o iau acestea în lumea noastră? În general, dacă în anii din urmă s-a operat o mutare a centrului de greutate a investigaţiei de la probleme de epistemologie spre cele de filozofie socială, nu se manifestă încă receptivitate suficientă faţă de *înţelegerea şi abordarea problematicii umane*, a problemelor sociale la nivelul raportului dialectic ireductibil : *individ-colectivitate*. Or, *axarea cercetării pe problematica* reală a condiţiei umane este o cerinţă *sine qua non* a progresului în domeniul filozofic, iar forma de realizare a unui asemenea progres în a gîndi din nou şi într-o modalitate nouă problematica umană o constituie dezbaterile ample, de durată şi susţinute. Sub acest raport, comunitatea ştiinţifică din domeniul filozofic ar putea profita de pe urma experienţei dobîndite în alte sectoare : sociologie, politologie, economie politică etc. Cu aceasta am ajuns şi la rădăcina instituţională a stării de lucruri arătate mai sus : dacă secţiile de politologie sau economie ale Academiei de ştiinţe sociale şi politice au devenit efectiv foruri de dezbatere ştiinţifică, nu se poate afirma acelaşi lucru despre secţia de filozofie şi logică. Iar *Societatea română de filozofie* nu s-a constituit în organism real. Aceste funcţii nu au fost şi, probabil, nu pot fi preluate, — în forma lor actuală, — nici de unităţile de coordonare administrativă a cercetării sau învăţămîntului filozofic: Institutul de filozofie ori Facultăţile de filozofie.

C. O altă latură esenţială a mişcării noastre filozofice continuă să rămînă la un nivel nesatisfăcător : *legătura activităţii de cercetare (sau de învăţămînt) cu practica vieţii socialiste*. Firesc aceasta nu se rezumă la *prezenţa* studenţilor sau cercetătorilor din domeniul filozofiei în fabrici,

cooperative agricole sau în instituții politice, culturale. Și acest lucru e necesar. Mai importantă mi se pare *prezența activă a filozofiei în viața politică și ideologică a țării*. Or, aceasta nu se rezumă la simple comentării retrospective asupra documentelor de partid și de stat, ci constă în *luarea unei atitudini militante, în spirit revoluționar, critic și constructiv față de* **problemele** *încă nerezolvate ale dezvoltării noastre*. A fi cercetător angajat în lupta politică a comuniștilor înseamnă a explora dialectica extrem de complexă a interacțiunii dintre procesul de proiectare și realizare pe ansamblul societății a programului comunist și modificările intervenite în statutul ontologic al individului, în relațiile sale cu semenii săi și cu colectivitatea — națională și planetară. Cum am căutat să arăt și cu altă ocazie, *filozofia slujește politica marxist-leninistă* a comuniștilor, dar nu se identifică, prin aceasta, cu politicul. Uneori se confundă aceste lucruri diferite.

Avem răspunderi față de prezent, dar avem răspunderi sporite față de viitor — de viitorul *acestui* popor, trăind *aici*, în *acest* loc.

Oare nu ar merita o discuție stabilirea *concretă* a funcției filozofiei într-o societate socialistă și în perspectivă, comunistă? În locul cuvîntărilor despre funcția socială a filozofiei, în care am excelat, am putea încerca să precizăm modalitățile concrete în care mișcarea filozofică se inserează mai eficace în mișcarea revoluționară de edificare a unei societăți noi și de formare a unui nou tip uman.

În țară au loc discuții asupra unor aspecte hotărîtoare ale vieții noastre, la care inițiativa intervenției filozofice lipsește: aci e o atitudine străină de concepția marxistă despre rolul filozofiei în transformarea lumii și a omului. E însă și o atitudine foarte învechită, demodată. Țările avansate din punct de vedere industrial au învățat, din proprie experiență, cît de utilă poate fi cercetarea filozofică în domenii aparent fără tangențe cu ea: Laboratorul de cercetări spațiale din S.U.A. are consilieri permanenți de specialitate filozofică, cei mai de seamă oameni de știință abordează probleme filozofice, iar, de curînd, profesorul G. Bruckmann, directorul Institutului de statistică al Universității din Viena, își încheia discursul de recepție în Academia austriacă de științe, remarcînd necesitatea valorificării perspectivei filozofice pentru progresul cercetării în domenii de specialitate.

D. S-a produs o binevenită specializare în domeniul cercetării filozofice. Știm despre *X* că e epistemolog, despre *Y* că e axiolog, despre *Z* că e filozof al științei etc. Poate n-ar trebui să scăpăm din vedere că uneori această specializare duce la uitarea preocupării centrale: perspectivele condiției umane în procesul de transformare revoluționară a societăților!

Atunci cînd întreaga experiență a transformării socialiste a societății pune în evidență rolul decisiv al factorului uman, al participării individului la viața comunității, al conștiinței socialiste, al atitudinii militante, revoluționare, *responsabilitatea socială* a filozofiei marxiste obligă la folosirea specializării *în vederea* abordării mai competente a problemei omului și a viitorului său.

E. Lumea capitalistă intră într-o recesiune, cea mai gravă de la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial. Aceasta este agravată — și în parte

mascată — de criza de energie, expresie, la rîndul ei, și a tensiunilor dintre țările cu industrie dezvoltată și cele în curs de dezvoltare. În condiții extrem de diferite, se pun în fața indivizilor și colectivităților probleme de opțiune fundamentală. În această situație, noi angajăm dialoguri, ne confruntăm cu filozofia de catedră din țările dezvoltate, dar ne lipsește o deschidere mai largă față de gîndirea în căutare de căi proprii de realizare din țările ce se află în condiții radical diferite de ale noastre, dar pentru care reflecția filozofică asupra experienței socialismului în România ar putea oferi un punct de referință util.

Cred că ar trebui să participăm mai activ și la discuțiile asupra procesului de mondializare a unor probleme sociale: cele de ecologie, demografie, comunicare etc.

De bună seamă, aceste reflecții disparate nu înseamnă un program, ci o simplă *incitare* de a gîndi în colectiv asupra unui posibil program de împlinire a filozofiei marxiste din țara noastră.

Prof. univ. dr. **ION REBEDEU**

Catedra de științe sociale,
Institutul de arhitectură

În ultima perioadă, îndeosebi după Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, în climatul de efervescență ideologică creatoare, deosebit de propice și de stimulativ pentru dezbaterea, aprofundarea și dezvoltarea problemelor teoretice, domeniul filozofiei, ca dealtfel și toate celelalte zone ale științelor sociale, a cunoscut o substanțială înviorare, ceea ce a condus la succese importante în perfecționarea predării filozofiei în învățămîntul superior și în cercetarea științifică filozofică.

Este meritul partidului nostru, personal al tovarășului Nicolae Ceaușescu, de a fi aprofundat și dezvoltat într-un mod remarcabil ideile clasicilor marxism-leninismului cu privire la faptul că învățătura marxistă nu este o dogmă ci ea se îmbogățește permanent. Dezvoltarea creatoare de către partidul nostru a gîndirii marxiste pe baza condițiilor naționale, a specificului realităților românești și în funcție de mutațiile survenite în cunoașterea umană și în viața socială contemporană a constituit un model și totodată un puternic stimulent pentru activitatea tuturor celor ce lucrează pe tărîm ideologic. Elaborarea, la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, a programului ideologic al partidului, program ce se înfăptuiește cu succes, este o dovadă concludentă a preocupărilor constante ale partidului pentru educația socialistă a poporului, pentru înarmarea tuturor oamenilor muncii cu ideologia marxist-leninistă, cu concepția despre lume și viață a partidului clasei muncitoare — materialismul dialectic și istoric. Totodată, programul ideologic, ca dealtfel toate documentele partidului nostru consacrate activității ideologico-educative, formulează sarcini majore privind lupta împotriva oricăror manifestări ideologice străine socialismului, adoptarea unei poziții critice, — dar nuanțate acolo unde este cazul — față de curentele de gîndire nemarxiste.

Nu intră în obiectul acestei scurte intervenții prezentarea, fie și sumară, a condițiilor și factorilor care au determinat stadiul actual al cer-

cetării filozofice şi al învăţămîntului de filozofie din ţara noastră şi nici enumerarea (dacă ar fi posibilă) a „indicatorilor" cantitativi dar mai ales calitativi, care ar circumscrie acest stadiu. Mă simt dator însă să menţionez că orientarea marxist-leninistă, profund principială, realistă şi creatoare dată de partid, de secretarul său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, frontului filozofic şi-a dovedit şi îşi dovedeşte deplina sa justeţe, răspunde întrutotul cerinţelor vitale ale făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate în patria noastră, contribuie în mod nemijlocit la sporirea aportului nostru la creşterea prestigiului filozofiei marxiste în lume.

Faptul că astăzi discutăm în contextul unor importante realizări ale frontului filozofic, ne permite să fim mai severi atunci cînd apreciem rezultatele muncii noastre şi mai exigenţi în ceea ce priveşte lipsurile şi neîmplinirile. Mai mult, la doi ani de la elaborarea programului ideologic al partidului mi se pare firesc să analizăm modul în care cercetarea şi învăţămîntul de filozofie îndeplinesc orientările şi sarcinile cuprinse în program şi mai ales direcţiile şi modalităţile prin care cercetarea şi învăţămîntul trebuie să-şi îmbunătăţească în viitor activitatea. Prin această prismă, am să încerc în continuare să mă opresc asupra cîtorva aspecte.

O problemă teoretică deosebit de importantă pentru domeniul ştiinţelor sociale în general, pentru cel filozofic în cazul nostru particular, este aceea a structurii şi a problematicii unui curs universitar de filozofie marxist-leninistă ca şi a unităţii şi coerenţei sale logice interioare, ca întreg. Evident, soluţionarea acestor chestiuni trebuie să ţină seama de specificul şi necesităţile procesului didactic, dar ea nu poate să nu se întemeieze pe criterii ştiinţifice cît mai riguros stabilite.

Primul aspect care se ridică priveşte întrebarea : este mai util un *curs unitar de filozofie marxistă* (fără secţionarea sa în două părţi distincte — materialismul dialectic şi materialismul istoric) sau unul de structură „clasică", împărţit în secţiunile de care am amintit. După părerea mea, fără să subapreciez deloc şi avantajele ultimului mod de tratare, cred că realizarea unor cursuri unitare de filozofie marxistă trebuie apreciată în primul rînd ca fiind pozitivă ; mai mult chiar, se poate spune că un asemenea mod de abordare a problemei reprezintă un progres de concepţie şi o depăşire a unor tipare oarecum tradiţionale de tratare a filosofiei naturii, filosofiei sociale etc. Dacă aprecierea priveşte filozofia marxistă în ansamblu şi prin urmare vizează şi unghiurile de cercetare ştiinţifică, ea are o mai mare valoare metodologică — şi nu numai metodologică — pentru cursul universitar, pentru cartea şi tratatul de filozofie, pentru modul cum concepem educaţia filosofică marxist-leninistă a maselor.

Care este situaţia în prezent şi mai ales care sînt direcţiile de „optimizare" structurală şi problematică a cursurilor de filozofie? Mai întîi, după părerea mea, programele diferenţiate pe institute şi grupe de institute nu-şi găsesc justificarea. Acestea diferă, de cele mai multe ori, doar prin succesiunea temelor sau capitolelor, prin absenţa unei teme sau introducerea unei teme noi. Nu greşesc dacă afirm că varietatea de structură a cursurilor predate (succesiune etc.) denotă în primul rînd nu originalitate, ci subiectivism şi lipsa de criterii. Programa analitică nu reflectă — şi nici nu poate să reflecte — decît declarativ (şi asta cu titlul de excepţie) specificul facultăţii la care se referă. *Eu cred că trebuie elaborată o programă*

unică a cursului de filozofie care să fie realizată, în conținutul ei, și în funcție de specificul științific, cultural și social al profesiunii viitorului specialist, ca și în dependență de durata cursului. Iar această programă unică nu poate fi rodul decît al unor dezbateri largi organizate de Ministerul Educației și Învățămîntului și de Academia de științe sociale și politice.

S-ar putea obiecta că programa unică ar uniformiza predarea, ar îngrădi personalitatea cadrului didactic etc., etc. Nimic mai neadevărat. Dimpotrivă, în măsura în care exprimă o concepție clară asupra cursului, ea oferă cadrul teoretic și metodologic cel mai adecvat pentru cursuri cu relief și personalitate.

În ceea ce privește problematica cursului ar fi multe de spus. Trecerea la predarea unitară a filozofiei a creat, în unele cazuri, posibilitatea diminuării ponderii problemelor de filosofie socială propriu-zisă, sau tratării superficiale a unora dintre acestea. Într-o anumită măsură situația a fost explicabilă. Mai întîi predarea unitară — ale cărei virtuți apar evidente chiar la o sumară examinare — presupune o *restructurare*, o *regîndire* a modului în care este *conceput* cursul, o retopire în forme noi a cursului și nu o simplă regrupare de capitole și teme. Dificultățile acestei regîndiri ca și unele situații subiective au dus la „transferul" unor probleme la cursul de socialism științific, fără a se reține însă ceea ce aparține strict cîmpului filozofic propriu-zis și la „anexarea" unor domenii din teritoriul altor discipline filozofice, fără însă o redimensionare și o încadrare organică a acestora în perspectiva general filosofică (teoria acțiunii, teoria culturii etc) ci prin „alipire". Nu este mai puțin adevărat că insuficienta elaborare teoretică a unor probleme de filozofie socială, în concordanță cu schimbările survenite în țara noastră și în lume, este o explicație a situației menționate.

Militînd pentru un curs unitar de filozofie vreau să subliniez, că mai sînt multe de făcut pentru realizarea lui închegată și că acest lucru arareori poate fi rodul unui efort individual, ci numai al unuia colectiv. Este vorba aici nu numai de structura cursului, ci de *structura problematică a fiecărui capitol și a fiecărei teme*, respectiv de stabilirea în așa fel a conținutului cursului, încît el să asigure o prezentare mai întemeiată teoretic, mai unitară și mai închegată conceptual și metodologic a problematicii filosofice. În acest fel, expunerea dialecticii și a filozofiei sociale, de pildă, va cîștiga în cuprinsul cursului în primul rînd în profunzime dar și în amplitudine. Pentru aceasta preocupările *colective* ale catedrelor trebuie să se intensifice.

Problema specificului unui curs universitar de filozofie cere rezolvarea teoretică (dar mai ales practică) și a altor probleme ca raportul filozofie-sociologie generală (sau mai restrîns : materialism istoric-sociologie generală) sau perspectiva filozofică și politică (din unghiul socialismului științific) a problemelor culturii, națiunii, statului, claselor și luptei de clasă, revoluției etc. Din acest punct de vedere, la ora actuală există destule repetări, fără nici un fel de justificare, între disciplinele de științe sociale, ceea ce afectează negativ receptivitatea studenților.

Îmbunătățirea predării filozofiei este legată nemijlocit, după cum se știe, de *cercetarea științifică desfășurată de cadrele didactice* ca și de calitatea vieții teoretico-ideologice organizată în catedre. Sînt progrese

evidente în aceste domenii. Aș semnala totuși cîteva lucruri : persistența, cu cîteva excepții, a unei predominări a preocupărilor științifice individuale, personale ; în puține cazuri s-au conturat colective cu personalitate științifică, care să fie vioara întîi într-un domeniu sau altul de cercetare: multe sesiuni de comunicări științifice au rămas „festiviste", comunicările fiind elaborate *ad hoc*, pentru că are loc o sesiune științifică, și nu invers. Mi se pare că prea puține cadre didactice tinere se orientează în cercetare spre probleme de filozofie socială.

Preocupările științifice ale cadrelor didactice se îndreaptă într-o măsură destul de mică către problemele filozofiei culturii. Așa se explică faptul că prezența lor în dezbaterile din presa de cultură este sporadică, iar criticii de artă și literatură nu au posibilitatea de a folosi, ca elemente de referință, studii sau cărți valoroase de filozofia culturii, filozofia istoriei etc.

În ceea ce privește *cercetarea științifică în ansamblu*, mi se pare necesară abordarea și dezvoltarea problematicii filozofice pe *mai diverse* planuri. În prezent predomină totuși preocupările epistemologice și de cercetare a aspectelor de metodă și de metodologie. Ar fi utile în acest sens anumite studii mai analitice, din unghiuri noi și îndeosebi mai complexe, privind *antropologia filozofică*, *filozofia culturii*, *filozofia istoriei*,*teoria cunoașterii*. Mi se pare că s-ar acoperi un anumit gol în literatura noastră filozofică dacă s-ar aprofunda și problemele de psihanaliză și de psihologie colectivă în raport cu teoria mai amplă a cunoașterii.

Puține studii examinează analitic, profund și complex *raportul dintre filozofie și cultură*. După părerea mea, numai în acest fel s-ar putea redefini *poziția filozofiei față de știință*. Acest raport (filozofie-știință) este în genere cam schematic abordat. Se iau în considerare doar cîteva texte clasice ce sînt privite adesea unilateral. Raportul amintit este mult mai complex și în epoca noastră el a devenit mai complicat. Din acest punct de vedere cercetările de axiologie pot avea efecte deosebit de importante. Însăși problematica ontologică poate căpăta sensuri noi în urma unor dezvoltări mai nuanțate pe acest plan.

O sarcină importantă pusă în ultimii ani în fața frontului filozofic de către conducerea partidului o reprezintă legarea învățămîntului filozofic, a predării și cercetării filozofice în genere, de practică, de realitățile sociale contemporane.

Cu toate realizările înregistrate pînă în prezent, cred că problema rămîne în continuare deschisă pentru precizări de concepție și pentru găsirea de noi soluții, mai operante în acest plan. După părerea mea, adesea se subestimează unele din exigențele legării filozofiei de practică. Mă refer, de pildă, la necesitatea *analizei, din perspectivă specific filozofică* (și nu simpla *referire* la anumite realități sau ilustrarea prin exemple, modalități care nu sînt specifice demersului teoretic) a mutațiilor, pe multiple planuri, pe care le aduce făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră și a dezvăluirii semnificațiilor adînci ale acestor mutații mai ales pentru statutul existențial al omului în socialism. Nu de puține ori se întîlnesc situații unde analiza teoretică a realităților românești este înlocuită cu citate din documente de partid, cu înșiruirea de date și fapte, fără dezvăluirea semnificațiilor lor, pe baza tezelor și

principiilor filozofiei marxist-leniniste a partidului nostru. Dealtfel problema „integrării" documentelor de partid în prelegeri, cu alte cuvinte, predarea filozofiei *pe baza* acestor documente (care reprezintă marxism-leninismul în acțiune, aplicarea creatoare a acestuia la condițiile țării noastre) este adesea înțeleasă simplist. A preda un curs de filozofie marxistă în România de astăzi, înseamnă, după părerea mea, cel puțin cîteva lucruri: a demonstra, prin prelegeri de înalt nivel teoretico-științific, rolul uriaș al gîndirii marxiste în progresul social al epocii moderne, în revoluția și construcția socialistă în țara noastră, în evoluția lumii contemporane și a dovedi, cu argumente științifice temeinice, inconsistența teoretică și rolul social retrograd al concepțiilor filozofice idealiste burgheze din trecut și mai ales de astăzi; a reliefa, evident nu declarativ, că materialismul dialectic și istoric, concepția filozofică elaborată de Marx, Engels și Lenin, reprezintă în peisajul variat, colorat, al filozofiei contemporane *singura* filozofie cu adevărat și consecvent științifică, aptă, în același timp, să se dezvolte pe baza și în concordanță cu cuceririle științei și cu noile realități și direcții ale practicii social-istorice; a asimila în *substanța teoretică* a cursului *întreaga bogăție de idei* prin care partidul nostru *îmbogățește* gîndirea filozofică marxistă; a dezvălui modul creator cum partidul elaborează, pe baza filozofiei marxist-leniniste, *soluții originale* de plămădire a noii civilizații socialiste, corespunzător condițiilor noastre istorice naționale; a evidenția rolul deosebit de important al filozofiei marxist-leniniste în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, în propășirea culturii socialiste, în formarea universului spiritual al omului nou.

A lega predarea filozofiei, ca și cercetarea științifică, de practică, de viață, nu înseamnă — cum se crede adesea — a „coborî" nivelul teoretic; dimpotrivă, asimilarea ideilor și tezelor noi, chemate la viață de problematica socială cu care s-a confruntat și se confruntă țara noastră, desprinderea unor chestiuni teoretice și practice (de natură economică, politică, științifică, culturală etc) care-și așteaptă rezolvarea în planul elaborării filozofice, demonstrarea (nu ilustrarea) valorii filozofiei marxiste în restructurarea revoluționară a societății etc., conferă cursului de filozofie dimensiuni mai ample, îi sporește consistența și valoarea sa în formarea gîndirii marxiste a studenților.

A lega predarea filozofiei de viață presupune, totodată, a nu face abstracție de *stadiul actual al dezvoltării gîndirii marxiste*, de acele contribuții originale, autentice, ale filozofilor marxiști din diverse țări, socialiste sau capitaliste.

Pe de altă parte, această legare de realități cere ca predarea să se situeze în *contextul confruntărilor pe plan mondial*, să se formuleze poziții clare, lipsite de echivoc și ambiguitate, dar bazate pe o argumentare științifică, convingătoare, asupra direcțiilor semnificative ale gîndirii burgheze contemporane ca și asupra reprezentanților, deveniți într-o anumită măsură „clasici", ai filozofiei burgheze din a doua jumătate a secolului trecute și primele decenii ale secolului nostru.

În direcția confruntării, a dialogului critic cu gîndirea filozofică nemarxistă contemporană s-au realizat în ultimii ani progrese evidente, care plasează, din ce în ce mai mult, gîndirea marxistă românească, într-un

mod activ, şi într-un spirit militant, partinic, în lupta ideologică pe plan mondial. Modul în care filozofia românească se inserează în confruntarea dintre marxism şi curentele de gîndire idealiste, nemarxiste, constituie o contribuţie importantă la creşterea prestigiului filozofiei marxist-leniniste în lume.

În această direcţie evident că mai sînt multe de făcut. Aş menţiona, în primul rînd, necesitatea cunoaşterii mai cuprinzătoare şi mai „la obiect" a curentelor de gîndire filozofică burgheză, influente în capitalismul contemporan. Numai astfel se poate asigura o confruntare autentică şi un dialog critic, de pe poziţiile partinităţii marxiste. Aici se ridică şi *problema traducerilor*. În general sînt tălmăcite în limba română studii cu aspect epistemologic, sociologic şi psihologic. Discutabilul curent structuralist (şi nu metoda structurală) a căpătat, cred, o pondere prea mare în planul traducerilor.

Pentru formarea culturii filozofice a studenţilor în filozofie ca şi pentru preocupările multor cadre didactice şi cercetători consider că aria traducerii de carte filozofică ar trebui lărgită. Ar fi necesare şi traduceri din Jung, Scheler, Gehlen ca şi opere originale din sfera existenţialismului (Heidegger, de pildă) însoţite de studii introductive în care aceste opere să fie privite critic şi plasate teoretic în ansamblul gîndirii filozofului respectiv; de asemenea, unele lucrări burgheze de filozofia istoriei (Jaspers, Barth etc.), ceva mai mult din domeniul filozofiei culturii (Frobenius etc.), unele scrieri ale lui Hartmann, interesante pentru problemele de ontologie (recent a apărut tradusă *Estetica* lui Hartmann).

Legarea filozofiei de viaţă pune şi problema clarificării conceptului de *practică filozofică* (sau a „filozofilor"), a modalităţilor specifice prin care un cadru didactic sau un cercetător realizează legătura, ca profesor de filozofie, cu practica, îşi „integrează" cercetările în necesităţile vieţii sociale. Problema este, după părerea mea, foarte complexă, ea nu poate fi abordată simplist, unilateral, dar nici eludată, nici supraimată, pe motiv că unele experienţe sînt neconcludente, nereuşite chiar, că încă „nu ştim ce vrem" sau că „filozofia este filozofie" şi ceea ce este valabil pentru alte domenii n-are nici o rezonanţă, nici o posibilitate de validare specifică în perimetrul filozofiei. Aş dori să exprim şi eu cîteva gînduri în legătură cu această chestiune.

Evident *activitatea de propagandă filozofică* desfăşurată prin conferinţe, lecţii, seminarii etc. (prin studii şi articole chiar) în rîndul diverselor categorii de oameni ai muncii este *numai într-un anume fel* şi *numai într-o anumită măsură* o legătură cu viaţa. Iar aceasta în măsura în care activităţile „practice" respective depăşesc, exprimîndu-mă oarecum nepotrivit, aşa-zisul „academism universitar", „de catedră", realizînd o confruntare, un dialog mai amplu asupra statutului omului societăţii noastre şi a rolului concepţiei filozofice marxiste în formarea personalităţii umane, în construirea civilizaţiei noastre socialiste. Înfăptuirea acestui deziderat presupune deci *a nu face muncă de propagandă în sine*, ci a te verifica permanent prin intermediul ei şi extinzîndu-i sfera la cunoaşterea, din unghiul formării concepţiei ştiinţifice despre lume, a stărilor de fapt din respectiva uzină, instituţie etc., asupra „apropierii" sau „distanţei" la care te afli, în preocupările tale filozofice, de problemele reale dar semnifi-

cative ale vieții. Ar fi deosebit de util din acest punct de vedere ca profesorii și cercetătorii cu pregătire filozofică, care-și desfășoară activitatea în corpul de lectori ai C.C. ai P.C.R., la nivelul Comitetului municipal de partid București, la nivelul sectoarelor de partid etc., să îmbine — într-un timp bine determinat și în forme precizate — propaganda propriu-zisă cu preocupări de natura celor la care m-am referit mai înainte.

În ultimii ani, la inițiativa Comitetului municipal de partid, un număr relativ însemnat de cadre didactice din domeniul științelor sociale au fost antrenate, cu rezultate promițătoare, în cercetarea și elaborarea de soluții privind probleme de natură economico-socială cu care este confruntată Capitala. Numărul cadrelor de filozofie este încă destul de redus. Dar problema este alta la ora actuală și nu aceea a numărului. Este vorba de faptul că în dorința de a se realiza o anumită legătură cu practica s-a adoptat poziția că *orice* cercetare socială cu caracter concret (economică, sociologică etc.) epuizează această legătură. Departe de noi gîndul că participarea cadrelor de filozofie la cercetări sociologice de pildă este lipsită de utilitate (chiar atunci cînd numai sociologii alcătuiesc instrumentele de lucru, fără contribuția specialistului în filozofie, deși nu este firesc). Dimpotrivă, cred că legătura cadrelor de filozofie cu practica se poate realiza în primul rînd în cercetări cu caracter *interdisciplinar*, fie că este vorba de investigații cu caracter concret, fie de cercetări teoretice care răspund unor probleme și cerințe reale importante ale vieții. Chestiunea care se ridică însă este aceea că pînă în prezent nu este elucidat *locul și rolul specialistului în filozofie în cadrul unei echipe interdisciplinare*; care trebuie să fie *perspectiva filozofică* de cercetare și care anume aspecte ale realității sociale actuale trebuie să se impună în mod prioritar cercetării specific filozofice. De aceea cred că e necesară o dezbatere mai amplă pe această temă.

Criteriul legăturii cu practica trebuie să fie aplicat cu prioritate *cercetării științifice*. Acesta este domeniul principal prin care cadrul didactic și cercetătorul răspunde la cerințele reale ale vieții. Dealtfel, prin intermediul unor cercetări de o asemenea natură — desigur aceasta este una din direcții, dar foarte importantă — se realizează o inserare de substanță a cursurilor de filozofie în viață, în contemporaneitate. Dar sfera noțiunii „cerințele vieții" este foarte largă și, din acest punct de vedere, nu este deloc indiferent dacă preocupările filozofice se înscriu în centrul sau la periferia ei. Este evident pentru oricine că aprofundarea, ani și ani de zile, a operei unui filozof este o chestiune foarte utilă sau că a elabora un studiu competent despre filozofia indiană este un act de cultură. Dar filozofia marxistă trebuie să răspundă în mod specific problemelor pe care le ridică construcția socialistă din țara respectivă. Ea este menită să dea curs întrebărilor, adesea acute, puse de societatea contemporană, noilor dimensiuni ale statutului științei, noilor coordonate și structuri ale culturii etc. Din acest punct de vedere, frontul nostru filozofic din învățămînt și cercetare cred că răspunde încă în insuficientă măsură necesităților actuale privind generalizarea din perspectivă filozofică a experienței țării noastre în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. El abordează încă timid problemele filozofice noi ridicate de dezvoltarea socială contemporană, de revoluția tehnico-științifică etc.

Ar fi utile, de asemenea, elaborarea unor studii sau tratate de sinteză consacrate mişcării filozofice a secolului nostru.

În documentele de partid există o bogăţie de teze teoretice care exprimă cu claritate, realism şi profunzime ştiinţifică poziţia partidului nostru faţă de principalele probleme ale lumii contemporane ; se formulează şi se argumentează principii profund viabile în legătură cu relaţiile dintre statele socialiste, dintre ţările cu orînduiri sociale diferite. Se analizează raportul dintre naţional şi internaţional în construcţia socialistă (inclusiv în domeniul culturii), dintre patriotism şi internaţionalism, precum şi problema coexistenţei paşnice şi aceea a confruntării ideologice dintre gîndirea marxist-leninistă şi curentele filozofice nemarxiste actuale. Evident, enumerarea ar putea continua. Ceea ce vreau să menţionez însă este faptul că cei ce lucrează în domeniul filozofiei ar putea să-şi aducă o contribuţie mai mare, prin lucrări ştiinţifice solide, la aprofundarea şi fundamentarea din punct de vedere propriu-zis filozofic a acestor teze şi principii. Includerea mai hotărîtă în preocupările noastre de cercetare a unei asemenea problematici ar constitui un aport real şi de substanţă la înfăptuirea programului ideologic al partidului, şi la educaţia filozofică a maselor, la elaborarea teoretică a unor aspecte semnificative ale dialecticii contemporane. În această direcţie cred că este necesară o coordonare a eforturilor de cercetare, o intervenţie mai hotărîtă a conducerilor institutelor şi a organelor de partid pentru orientarea cercetării şi pentru organizarea unor dezbateri teoretice bine pregătite, cu rezonanţe în viaţa noastră ideologică. Acestea s-ar răsfrînge deosebit de pozitiv şi asupra conţinutului cursurilor de filozofie şi asupra calităţii muncii educative desfăşurate în rîndul studenţilor.

Cîteva cuvinte despre *pregătirea filozofică a studenţilor*. Este clar că îmbunătăţirea orientării şi conţinutului cursurilor a determinat sporirea sensibilă a receptivităţii studenţilor. Adesea însă filozofia marxistă se învaţă numai după notiţele de curs, manuale şi pe baza unor „fragmente" bibliografice. Se insistă încă puţin pentru cunoaşterea şi studierea integrală a unor opere ale clasicilor marxism-leninismului, pentru reflecţia teoretică sistematică şi profundă asupra documentelor de partid, pentru cercetarea studiilor şi cărţilor valoroase de filozofie apărute la noi în ultimii ani, pentru deschiderea filozofică spre problemele filozofice ale ştiinţei, artei şi culturii.

Includerea în terenul cercetării filozofice a unor domenii mai puţin abordate în gîndirea marxistă (axiologie, praxiologie, filozofia culturii, epistemologie, structuralitate etc.) a dus la un dialog critic mai larg decît în trecut, adesea fructuos, cu soluţiile nemarxiste (din trecut sau din prezent) asupra domeniilor respective. Mulţi studenţi citesc lucrări de acest fel ale unor autori nemarxişti. Faptul menţionat impune ca, în spiritul programului ideologic, în predare ca şi în publicistică să se manifeste rigoare ştiinţifică, spirit critic militant, combătîndu-se orice fel de atitudine de „cochetare" cu o concepţie filozofică burgheză sau alta şi orice fel de unilateralitate şi îngustime în analiza respectivei concepţii. Numai astfel formăm la studenţi adevăratul discernămînt critic, propriu modului de gîndire marxist.

Conf. univ. dr. **NICULAE BELLU**
Catedra de etică-estetică, Facultatea de filozofie, Universitatea București

1. Găsesc discuția inițiată de „Revista de filozofie" ca binevenită, deși cred că sîntem insuficient pregătiți să producem un minimum necesar de judecăți evaluative bine cumpănite asupra stadiului atins de cercetările noastre filozofice și să desprindem, pe acest temei, liniamentele dezvoltării sale, pe care să le supunem unei analize critice. Trebuie să începem prin a recunoaște că publicistica noastră filozofică nu și-a produs încă instrumentul propriei sale examinări critice și că — prin urmare — inițierea, dezvoltarea și încurajarea unei *critici filozofice* competente și active se impune ca vital necesară, dacă vizăm să depășim situația existentă, cînd ceea ce posedăm — ca realizări efective și ca energie filozofică maturizată — își așteaptă încă recunoașterea filozofică și socială competent cumpănită; se înțelege relativ ușor că fără o asemenea recunoaștere a filozofiei ca filozofie pe temeiul propriilor sale judecăți — care este munca pozitivă a criticii filozofice — nu se poate atinge acel stadiu al conștiinței sale de sine (filozofice), inerent unui act propriu de angajare și de asumare de răspunderi.

2. Sub rezerva unor judecăți ulterior elaborate de o critică filozofică activă, se pare — pentru moment — că munca filozofiei s-a concentrat într-un prim stadiu asupra problemelor de istorie, unde s-au obținut și cele mai evidente realizări. Influența dogmatismului — resimțită și aici — a fost totuși mai puțin sterilizantă în cîmpul reconsiderărilor istorice. Cu categoriile — după cum se știe — căutările au demarat mai greu, căci problema care se punea aici implica o raportare ne-dogmatică la realitatea însăși și regîndirea critică a obiectului filozofiei sau, mai curînd, re-construirea lui pe temeiul noilor dimensiuni ale realității contemporane, ea însăși deosebit de dinamică și prospectivă. Aici dogmatismul și-a arătat întreaga sa măsură prin obturarea nevoii de o nouă perspectivă filozofică marxistă asupra lumii. Cred că acest stadiu este pe cale să fie depășit, dar tocmai de aceea — întrucît filozofia lucrează asupra ei însăși parcurgînd etapele acestei depășiri — „depășirea" ca atare se constituie ca obiect și realizarea ei vizează prelucrarea și remodelarea filozofică a materialului practicii, pentru ca lucrînd asupra lui să-i poată reda practicii contribuția vie a filozofiei.

3. Este, evident, o banalitate să se spună că — din perspectiva filozofiei marxiste — orice interogare asupra destinului filozofiei (fie și aceea privind ipoteza unui sistem al filozofiei) implică o interogare a practicii și este (se află) sub controlul acesteia. Dar tocmai asimilarea filozofică a practicii — altfel o teză de generalitate devenită banală — este încercarea supremă a filozofiei marxiste contemporane și semnul de maturitate al oricărei cercetări care vizează înțelegerea epocii noastre.

Dacă este așa, și în măsura în care „interogarea practicii" nu poate fi ocolită într-un demers al filozofiei asupra propriului său destin, urmează să acceptăm și să re-punem — ca o condiție a posibilității filozofiei — întrebarea mereu actuală (în ciuda aparentei sale banalități): cum se

produce acest interogatoriu filozofic al practicii? şi: din ce perspectivă îşi elaborează filozofia întrebările ei?

Căci, a supune practica unei interogări din perspectiva filozofiei, presupune a) recunoaşterea caracterului liber, deci critic, al acestui demers; dar, totodată b) caracterul său ne-liber, adică condiţionat, deci controlat tocmai de problematica pe care aspiră s-o chestioneze.

Această non-libertate a filozofiei, sau — altfel spus — această „libertate condiţionată" trebuie în acelaşi timp acceptată şi depăşită. Căci problematica contemporană trebuie şi poate fi supusă ea însăşi unui demers critic-selectiv, nu pre-luată *tale quale*. Or, tocmai cu aceasta **începe** travaliul filozofiei în pre-lucrarea propriei sale materii. (Deşi nu este vorba, de fapt, de un început decît în sensul pur logic al reluării aceluiaşi travaliu filozofic într-o situaţie nouă şi dintr-o perspectivă radical schimbată.)

Acest travaliu al filozofiei în pre-lucrarea propriei sale (să spunem aşa) „materii-prime" s-ar cuveni să fie reevaluat. De unde ne luăm ideile, se întreba Kant, şi răspundea — citîndu-l pe Platon — *din practică*. Practica este laboratorul dintîi al *materiei* filozofiei. Dar filozofia îşi asimilează şi reelaborează din nou — din propria ei perspectivă — materia asupra căreia lucrează. Abia de aici se constituie — de fapt — *propriul ei travaliu*, care ţine — de astă dată — nu numai de bogăţia, de suculenţa şi de dinamismul intern, de pulsaţia vie şi dramatic contradictorie a practicii care o hrăneşte cu vitalitatea ei, ci care ţine — la nivelul propriului ei travaliu — *de libertatea şi de cutezanţa inventivă a demersului filozofic* (în parte pre-filozofic) *pe care îl învreprinde*, de originalitatea ipotezelor sale, dispuse să încalce orice normativitate prestabilită, nu însă din snobism şi ostentaţie (care vizează spectaculozitatea şi ecoul facil, de public) ci din nevoia riguroasă de a găsi „cuvîntul" care spune adevărul şi numai sub cenzura critică a acestei nevoi.

Autenticitatea unei filozofii se constituie, astfel, din autenticitatea interogaţiei la care supune practica epocii şi contradicţiile timpului pe care tinde să le exprime ca conştiinţă de sine lucidă în dinamica dezvoltării sale posibile.

4. Travaliul filozofiei, producerea propriei sale materii ţine astfel de practică, de dinamismul ei inerent, care nu ţine seama de bariere, fiind totodată des-prindere şi distanţare critică, înainte de toate chiar în actul producerii materiei sale, respectiv a problematicii din care îşi lucrează ipotezele care o animă.

Întrucît ţine, aşadar, de practică şi totodată întrucît se desprinde continuu de practică, detaşare care cînd o stimulează, cînd o limitează şi sterilizează (dogmatism), filozofia se află în faţa propriei sale confruntări, gravitînd între cutezanţă şi rutină, autenticitate şi deteriorarea — în cazuistică sau sofism — a propriei sale naturi.

Munca filozofiei se refuză rutinei, dar se raportează la rutină cînd sfidînd-o, întrucît rămîne filozofie, cînd asimilîndu-i-se, întrucît se dezintegrează (sau e pe cale să se retragă temporar din istorie, să se destituie temporar ca filozofie). S-ar putea, astfel, presupune că retragerea temporară a filozofiei din istorie devine — în sine — un demers al filozofiei şi nu poate fi înţeleasă în afara acestei presupoziţii. După cum reimplantarea sa în istorie, în practica socială, în economie, în politică şi ştiinţă, în artă şi morală este un demers care îi aparţine, în sensul că absenţa ei se resimte

ca rarefiere sau lipsă de densitate în cultură, ca lipsă de sens și stare inerțială în derularea cotidiană a vieții. Aceasta privește munca în formele ei diferențiate și nuanțate, aptitudinea teoretică și inventivitatea, tonusul vital al epocii și — de aici — perspectivele funcționale ale mecanismelor sale.

Filozofia devenită conștientă-de-sine este conștiința-de-sine a epocii, iar absența ei devine întunecare și latență. Dar este conștiință de sine a epocii numai

1. ca critică (analiză) a practicii și, totodată,

2. ca critică (analiză) a filozofiei, cînd demersul însuși este pus ca obiect și cercetat din perspectiva validității modalităților sale. (Cu aceasta s-a conturat al doilea cîmp al practicii care îi revine interogației filozofice, ca cercetare asupra sa însăși, dar asupra ei ca fiind ceea ce este în originalitatea dimensiunii și destinației sale.)

5. Abordarea critică a vieții practice este confruntată, înainte de toate, cu problema *căilor care se conturează în dezvoltarea contemporană a lumii.*

Sînt, evident, de luat în considerare :

a. caracterul istoric revoluționar al epocii, confruntarea socialismului cu capitalismul, confruntarea socialismului cu căutările propriei sale dimensiuni, procesul de abolire a colonialismului, nașterea noilor națiuni și dinamismul ca și contradicțiile tuturor acestor procese sub stimulii revoluției tehnico-științifice ; și

b. revoluția tehnico-științifică însăși, deschizînd perspective în trecut numai imaginate, dar care se află în contradicție cu actuala așezare economică, politică a relațiilor în lumea capitalistă.

Lumea a devenit mică și *relativ unitară* în problematica ei generală, deși fărîmițarea condițiilor ei de viață creează un tablou infinit de variat. Foamete de proporții azi greu de imaginat, de pildă, în Etiopia, anul trecut în India etc. ; comunități umane supuse genocidului. Actualitatea masacrelor în masă ca formă a represiunii politice și, totodată, enormele cheltuieli de armament în lupta pentru supremație sau dominație mondială.

Paradoxul acestor stări — irațională, dar încă solid instaurate — produc și relansează o stare de spirit dominată de neputința lumii și a gîndirii în fața acestei dominații a iraționalului și a „conștiinței-sale-liniștite", care sfidează în fond nu numai speranța, dar și posibilitățile reale ale lumii contemporane.

Marile descoperiri ale științei, care au deschis perspectiva unor posibilități superioare și teoretic inepuizabile de dominare a naturii de către om, vin cu atît mai mult în contrast cu ceea ce ele prefigurează ca posibil, cu cît sînt transformate la rîndul lor, și în mod precumpănitor, în instrumente de dominație, de terorizare, înspăimîntare și masacru.

Raționalul și iraționalul bunului simț cad sub cenzura acestor revelații.

Or, dacă filozofia nu încetează să fie dialog (al înțeleptului cu lumea) problema iraționalității lumii și a raporturilor ei cu *raționalitatea genuină a filozofiei* se impune în cîmpul căutărilor filozofiei, sau filozofia se dezice de sine, întorcîndu-și spatele.

Se constituie, astfel, sub impulsul atît de contradictoriu (raţional şi iraţional) al vieţii reale, *o redimensionare a raportului logicului cu axiologicul.*

Oppenheimer — spre finalul vieţii sale de om de ştiinţă — îşi intitulează comentariul său filozofic la perioada pe care el însuşi a reprezentat-o : ştiinţa şi bunul simţ. Logica ştiinţei îşi află limita ei în logica deontică, care este în fond o logică a posibilităţii existenţei sau încetează ea însăşi să fie logică şi se suprimă ca atare.

Umanismul încetează să fie o *alternativă* a fiinţării omului şi devine condiţia inexorabilă a posibilităţii sale *sine-qua-non.*

Poate s-ar putea descifra, de aici, principalul curs al căutărilor pozitive din filozofia contemporană, în liniamentele căruia *direcţia epistemologică* se converteşte — potrivit propriei sale raţiuni — *implicînd axiologicul* ca unul din termenii condiţionării sale.

Este o raţiune — aici — care s-a conturat încă de la Kant în dezvoltarea gîndirii sale de la *Critica Raţiunii Pure* la *Critica Raţiunii Practice* şi la ipoteza unei sinteze posibile a acestora în *Critica Puterii de Judecare*, unde se pune în lumină — prin designarea esteticului — sensul încă neelaborat ca atare al axiologicului.

6. Dacă — după cum se ştie — sensul autentic al ştiinţei este accesul spre guvernarea lucrurilor de către oameni, atunci este implicată încă aici trecerea preconizată de Marx de la guvernarea oamenilor la guvernarea lucrurilor, distingînd aici, în omnilaterala dezvoltare necesară a însuşirilor umane, sensul cel mai profund al revoluţiei socialiste şi al dezvoltării ei într-o perspectivă în acelaşi timp comunistă şi consecvent umanistă. Astfel, această *coincidenţă şi convergenţă* între sensul revoluţiei tehnico-ştiinţifice şi sensul revoluţiei sociale socialiste re-lansează în epoca contemporană *interogaţia asupra omului şi cercetarea sensului constituit al fiinţării sale* ca problemă pivot a oricărui demers filozofic.

Omul este producător a tot ceea ce este uman ; şi chiar dacă *umanul* ca atare este un produs indirect al acţiunii umane, *produs derivat*, sau tocmai din cauza acestui caracter *derivat* al producerii sale, şi al pierderii sau înstrăinării semnificaţiei sale — problema *sensului* uman — această viziune înceţoşată — *se confesează abia interogaţiei filozofice* şi nu-şi poate afla recunoaşterea şi abilitarea sa decît prin mijlocirea demersului filozofiei !

Este o reîntoarcere la Marx, dar la Marx înţeles în unitatea şi sinteza cercetărilor sale, nu fărămiţat în etapele succesive ale demersului său, rupte şi izolate una de alta : iluminist şi democrat-revoluţionar ; materialist feuerbachian şi în sfîrşit — el însuşi, materialist şi dialectician.

Ştiinţa modernă îl confirmă pe Marx în ideea sa fundamentală, că omul participă şi dă sens acţiunilor şi produselor sale, ceea ce explică şi posibilitatea „înstrăinării-de-sine", dar şi a reîntoarcerii-la-sine, care în fond este opera pe care şi-o propune revoluţia socialistă. Noi înşine, ca indivizi, nu sîntem numai elemente constitutive ale ansamblului social, dar şi centrul de intersecţie şi de iniţiativă al structurilor din care acest ansamblu se constituie ; abia întrucît sîntem, ca indivizi, aceasta şi nu un altceva, întrucît facem un anumit lucru şi nu inversul său, creăm posibi-

litatea acestui ansamblu, care nu există decît prin această mediere și întrucît indivizii îl generează și-l pun în valoare, îl fac posibil. Marx știe că nu se pot explica societatea și legile sale obiective, dacă se pleacă de la individul izolat; dar — în același timp — că tocmai indivizii, ca indivizi, în interacțiunea lor, creează atît raporturile umane, *cît și legile obiective generale* care guvernează aceste raporturi și le fac posibile.

Fără această *complementaritate* nici istoria, nici revoluția socialistă contemporană n-ar putea fi înțelese; nici — în fond — dezvoltarea științelor, a culturii și înnoirea societății moderne sub impactul acestora.

Epoca contemporană aduce, astfel, la lumină — ca o problemă a ei complementaritatea logicului cu axiologicul, a raționalului — sub haina necesității și a opțiunii — ca libertate și alegere preferențială, într-o filozofie vie, cu fața la realitate și sensibilă la originalitatea opțiunilor posibile; complementaritate constitutivă marxismului și pe care Lenin a pus-o dealtfel, în lumină, cînd spunea că marxismul îmbină — înăuntrul teoriei însăși — rigoarea rece (obiectivă) a științei cu spiritul revoluționar.

7. În spiritul acelei profunde idei care constată că marile descoperiri în științele naturii determină transformarea filozofiei însăși, putem — astăzi — observa că în timpul nostru nu numai înnoirea în științele naturii, ci și marile descoperiri în domeniul științelor sociale — și îndeosebi acestea din urmă (dar în conexiune cu domeniul științelor naturii) au afectat filozofia însăși, determinînd apariția unor mutații semnificative în dispoziția elementelor și a structurilor sale.

După economia politică, psihologia, antropologia și lingvistica devin, într-o măsură sau alta științe pivot, îngăduind sau stimulînd — pe fondul lor — apariția unor noi discipline sau științe sociale, ca *științe despre om* și *despre acțiune*.

Din perspectiva filozofiei, toate acestea investighează și descoperă zone de cunoaștere și de acțiune care *lărgesc spațiul posibil al libertății* umane și angajează omul în domenii care rămîneau în trecut sub semnul absolut al hazardului. Asemenea întrebări, ca: *ce este omul?* încetează să devină o simplă evocare a destinului său aparent misterios; s-ar putea considera — chiar — că abia din momentul constituirii acestor științe despre om și despre acțiunea sa devine inteligibilă teza marxistă care presupunea ca posibilă o epocă în care „dominația relațiilor și a accidentalului asupra indivizilor" să fie înlocuită prin „*dominația indivizilor asupra accidentalului și relațiilor*"; aceasta coincide — spune Marx — cu „*a organiza societatea pe baze comuniste*".

Căci ceea ce se afla în trecut sub puterea oarbă a destinului (irațional în temeiul său inexorabil) se devăluie mereu mai mult ca putînd intra într-o logică a sistemelor de legi cunoscute sau cognoscibile, încît — fără să se pretindă o previzibilitate și o dominare absolută a mișcării lor — accidentalul și arbitrariul își pierd forța lor tiranică și autoritatea lor dominatoare. Noi cîmpuri — în trecut închise — devin spații de interogație și cercetare. Se constituie o deplasare problematică în chiar spațiul filozofiei, întemeiată pe revoluția socialistă și pe noile descoperiri în do-

meniul ştiinţelor *despre om* şi *despre acţiune*; deplasarea aduce într-o poziţie privilegiată *omul ca individ*; deplasarea vizează trecerea de la „strivirea individualităţii de către accidental" — ca o lege a trecutului, la controlul social asupra accidentalului şi relaţiilor. Aici nu este vorba numai de un oarecare criteriu axiologic care poate fi luat sau nu în considerare, ci de constituirea istorică *a unei noi legităţi sociale obiective* — astăzi, încă nerecunoscută — care condiţionează la stadiul astăzi atins al dezvoltării — posibilitatea fiinţării relativ echilibrate a legilor lumii : prin îngustarea canalelor care duc la „strivirea individualităţii de către accidental", şi încurajarea invers proporţională a disponibilităţilor omului individual, ca subiect recunoscut al istoriei, a aptitudinilor şi nevoilor sale în consens cu depăşirea relaţiilor de agresivitate şi deschiderea spre comunicare, transparenţă şi receptivitate socială.

Omul ca avuţie — devine axul întregii filozofii contemporane. Căci, cum observă şi G. Lukács după îndelungi cercetări teoretice marxiste şi reconsiderarea critică a primei jumătăţi de secol de practică în construirea orînduirii socialiste, „înăuntrul subiectului creator" se hotărăşte pe ce nivel se desăvîrşeşte unirea dintre calitatea pur subiectivă a omului şi adevărul social-istoric.

8. Se conturează astfel un program posibil al filozofiei marxiste contemporane pivotînd în jurul omului ca avuţie şi scop în sine însuşi.

Dacă un sistem dinamic modern al acestei filozofii ar putea fi imaginat el s-ar întemeia — în virtutea celor înainte arătate :

a) pe complementaritatea şi convergenţa logicului cu axiologicul;

b) pe reevaluarea filozofică a locului ştiinţelor despre om şi despre acţiune în dezvoltarea tendinţelor înnoitoare ale epocii contemporane;

c) pe relansarea cercetărilor de filozofie marxistă asupra propriilor sale fundamente teoretice, libere de orice prejudecată şi închistare dogmatică.

Sensul unei asemenea întoarceri critice a filozofiei marxiste asupra propriei sale istorii, care ar iniţia şi vitaliza cercetări moderne de filozofie comparată se integrează ca moment necesar în „reconstrucţia" filozofiei marxiste, determinată să-şi reconsidere şi reelaboreze propriile sale instrumente pe măsura noilor probleme ale timpului şi al noului rol proiectiv al filozofiei, ca filozofie.

9. Această muncă a început, deşi sub forma unor elaborări încă nelegate între ele, inevitabil unilaterale şi aparent accidentale. Încît, întrebîndu-se despre sine şi tinzînd să-şi cunoască stadiul propriei sale dezvoltări, filozofia marxistă interoghează de fapt raportul ei cu problematica epocii şi judecă asupra elaborărilor sale în acest context, face bilanţul lor critic, îşi face din propria sa raportare la epocă (căci propria sa raportare la epocă este filozofia marxistă modernă) profesorul incursiunilor pe care aspiră să le întreprindă în devansarea potecilor posibile ale înaintării în timp.

Este ceea ce se aşteaptă de la filozofie şi este — cred — filozofia abia în această aspiraţie.

Acad. prof. univ. dr. **C. I. GULIAN**
Catedra de istoria filozofiei, Facultatea de filozofie, Universitatea București

Fără să anticipăm articolele și studiile care vor marca bilanțul dezvoltării filozofiei în România, cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de la eliberarea țării, nu cred că putem începe altfel răspunsul nostru decît subliniind, în primul rînd, realizările. Acestea apar evidente mai ales celor care, prin însăși vîrsta și activitatea lor, au trăit marile schimbări ale societății și culturii noastre în ultimele trei decenii.

După primii ani care au urmat revoluției populare, în care lupta ideologică nu putea să nu însoțească încleștarea politică internă, au predominat *delimitările* față de curentele filozofice nemarxiste din trecut și din contemporaneitate, mai ales față de acelea care au dominat la noi. Această perioadă, a cărei analiză cade în sarcina istoriei filozofiei românești, s-a soldat, firește, ca orice delimitare, cu o anumită sărăcire a tematicii filozofice și mai ales cu o anumită intoleranță, fals identificată cu combativitatea, cu spiritul militant al filozofiei marxiste. (Pe de altă parte, însă, ciocnirile cu filozofia nemarxistă, au contribuit, la unii, la formarea unei atitudini de scrutare analitică, pe care uneori nu o găsim suficient marcată în lucrările filozofice care apar la noi, astăzi.)

Dar, după perioada la care ne referim, și ne gîndim mai ales la mișcarea filozofică din ultimul deceniu, deși nu ferită de unele „intervenții critice", făcute încă în spirit dogmatic, filozofia s-a putut dezvolta în spiritul aprofundării constructive. Aceasta a dus, atît pe plan creator propriu-zis, cît și pe plan didactic, la o îmbogățire a tematicii filozofice, la abordarea (uneori chiar întemeierea) unor noi discipline filozofice (praxiologia, epistemologia, politologia, teoria sistemelor, antropologia filozofică, axiologia, filozofia limbajului, istoria filozofiei românești, logica simbolică, probleme teoretice ale ateismului și istoriei religiilor etc.). Au putut fi reluate și dezvoltate, pe baze marxiste, discipline cultivate la noi în trecut ca ontologia, logica, istoria filozofiei universale, mai ales contemporane, etica, filozofia istoriei, filozofia culturii etc.

Cred că duhul creator se poate manifesta la fel de bine în discipline noi, ca și în discipline vechi, întrucît calitatea travaliului teoretic nu ține de problemă ca atare, ci de adîncimea analizei, de rigoarea demonstrației, de dialectica argumentării și de cultura filozofică. (Asupra acestei ultime condiții aș insista, pentru că mi se pare că unii autori, dealtfel înzestrați și serioși, lunecă adesea spre un „contemporaneism", spre o discuție numai cu *ultimele* lucrări apărute peste hotare, uitînd că cei cu care dialoghează, au preluat și ei, unii cu multă modestie, probleme și soluții de la marile personalități ale istoriei filozofiei....)

Dacă aruncăm deci o privire retrospectivă asupra *orientării* sau *sensului* în care merge mișcarea noastră filozofică, nu putem să nu remarcăm că ea ne înfățișează o tematică variată, un profil voit larg, urmărind să aducă la cunoștința publicului cititor teme și probleme noi, neabordate încă sau puțin abordate în literatura noastră filozofică de pînă acum. Astfel, mișcarea noastră filozofică, inclusiv învățămîntul filozofic, își propun să țină pasul cu diversificarea și specializarea ramurilor filozofiei

la nivel mondial, precum şi cu valorificarea critică a unor curente sau gînditori reprezentativi contemporani.

Unii autori au predilecţie pentru disciplinele filozofice noi, apărute la graniţa dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale, alţii pentru căutarea integrării lor în cercetarea marxistă, deci fundamentarea materialist-dialectică (inclusiv materialist-istorică) a unor discipline filozofice clasice (de exemplu filozofia omului, a valorilor, a educaţiei etc.), care au fost multă vreme lăsate în părăsire (ceea ce a avut ca urmare nefastă, faptul că ele erau monopolizate — din neglijenţa marxiştilor — de către filozofia nemarxistă).

După cum se ştie, cel de-al X-lea Congres al partidului şi Conferinţa Naţională care i-a urmat, au pus la ordinea zilei problema teoretică şi practică a elaborării unui program sintetizînd direcţiile dezvoltării economico-sociale şi ştiinţific-culturale. Pentru filozoful marxist nu există o graniţă despărţitoare între problematica social-politică şi cea filozofică (cu excepţia unor părţi de strictă specialitate, din unele discipline, părţi sau capitole *fundate* însă pe sinteza dintre social-politic şi filozofic, pe concepţia materialist dialectică despre lume). Neexistînd această graniţă pe care o fixau altă dată filozofii nemarxişti (de exemplu, metodologia ştiinţelor istorice opusă ştiinţelor naturii la Rickert), ne apare ca firesc şi necesar să nutrim generalizarea filozofică din experienţa social-politică şi umană a societăţii noastre.

Climatul dezbaterii — condiţie de bază a dezvoltării filozofiei. Cred că una din cele mai de seamă sarcini trasate de documentele partidului nostru în domeniul ideologic este acela de a stimula lupta de opinii. În Raportul său la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a subliniat: „Este necesar să se stimuleze dezbaterile vii, creatoare, schimburile şi confruntările de opinii între cercetători — singura metodă care poate asigura progresul în ştiinţă".

De această importantă orientare, vitală pentru dezvoltarea ştiinţelor sociale, a profitat şi va profita din plin mişcarea noastră filozofică. Majoritatea autorilor şi cadrelor didactice s-au străduit să-şi orienteze în acest sens creaţia şi activitatea — în lumina dezbaterii principiale a celor mai actuale şi acute probleme filozofice şi social-politice, a soluţiilor propuse în literatura filozofică contemporană.

Într-adevăr, atunci cînd concepţia marxistă despre lume a fost realmente însuşită, poate fi dezbătută orice problemă şi orice soluţie, implicit cele nemarxiste. *Angajarea* adîncă în procesul construirii societăţii noastre ca societate multilateral dezvoltată, adică *atitudinea* (practica) este ca întotdeauna hotărîtoare, pentru că, după cum ne arată istoria filozofiei, opţiunea pentru poziţiile progresiste în problemele social-politice a fost şi va fi hotărîtoare pentru teorie, pentru conceptualizarea sistematică, în diferite probleme, a atitudinilor practice şi teoretice.

Dorinţa şi voinţa de a schimba [şi [ameliora continuu, în spirit critic revoluţionar, instituţiile şi oamenii, asigură, în ţara noastră, platforma marxist-leninistă a dezbaterilor, le conferă o orientare procesuală, magnetizată de polul valorilor societăţii şi civilizaţiei socialiste. Chiar dacă survin erori sau păreri neîntemeiate, ele pot fi înlăturate prin discuţii, prin critica erorilor, pentru că baza însăşi a societăţii, ca şi etosul omului

nou, au un caracter conştient şi voluntar socialist. Viabilitatea şi valoarea ideilor s-au tras şi se vor trage întotdeauna din angajarea sinceră, autentică, profundă, a omului pentru anume modele social-umane, atitudine care cere autocorectare sau corectarea ideilor teoretice în lumina modelelor sau ideilor (sau principiilor) care ne sînt scopuri.

Evident, în filozofie, ca şi în alte ştiinţe social-umane, aportul gînditorului nu se defineşte numai prin raportarea la necesităţi şi valori, ci şi la fapte, spre deosebire, desigur, (într-o anume măsură) de ştiinţele tehnice şi ale naturii, care se referă în primul rînd la fenomenele materiale, la fapte concrete. Dar şi în filozofie mai avem, cred, destul de mult de luptat împotriva unor tendinţe speculative, şi aici trebuie să plecăm de la fenomenele existenţei obiective, fie că ele sînt fizice, biologice, psihologice, sociale sau structuri logice.

În dezbaterile noastre se observă însă şi o serie de aspecte care, din păcate, alterează uneori această activitate. În primul rînd, cred că în ultima vreme am sărit de la precaritate la excese. Acumularea (planificată !) în acelaşi timp, cu aceiaşi oameni, dar numai în localuri diferite, a unui număr prea mare de dezbateri, nu poate să ducă decît la o oarecare bagatelizare, la o tratare superficială a problemelor puse în discuţie. Dezbateri nepregătite nu pot da prea multe roade.

Totodată, aş vrea să mă refer şi la *spiritul* în care unii participanţi se manifestă în cadrul dezbaterilor : persistă o anumită suficienţă, convingerea (unora) că tot ceea ce spun este absolut inedit şi fundamental. Bizuindu-se numai pe darul vorbirii şi al prezentării însufleţite a problemelor, unii îşi expun ideile fără absolut nici o referire la alţi gînditori, din prezent sau trecut. Astfel se vădeşte, în acelaşi timp, lipsa pregătirii serioase, a modestiei, a obiectivităţii şi a culturii filozofice. Se uită cu cîtă modestie — indiferent de ardoarea lor militantă — au vorbit Marx, Engels şi Lenin despre „izvoarele" marxismului, chipul în care ei au concretizat ideea, formulată de Lenin, că marxismul, şi în general cultura socialistă, nu se nasc pe un tărîm gol. Înalta lor probitate teoretică ar trebui să ne servească drept model în confruntarea noastră cu alţi gînditori sau cu alte concepţii, fie că sîntem, fie că nu sîntem de acord cu ei.

În sfîrşit, un alt cusur şocant în purtarea unor discuţii este caracterul sentenţios şi „enciclopedist" al luării de cuvînt a unor participanţi. Cine vrea să „dezbată" probleme, este evident că trebuie să renunţe la astfel de pretenţii, care n-au ce căuta în cîmpul cercetării adevărului. Cine mai poate avea pretenţia de „enciclopedism" în epoca diferenţierii şi specializării continue ? Poate, numai aceia, din fericire din ce în ce mai puţini, care nu sînt cunoscuţi şi recunoscuţi în *nici o* disciplină, în *nici o* problemă, oamenii care au rămas înapoi faţă de mersul viu al filozofiei marxiste şi care cred că este destul să-ţi „dai cu părerea" sau să iei un ton sentenţios. (Este adevărat că Socrate n-a lăsat nimic scris, dar în învăţătura lui păstrată de discipoli, unul din principiile fundamentale a fost acela al *competenţei*.) Firesţe, nimeni nu-i împiedică să aibă cele mai bune păreri despre sine, dar istoria va avea grijă să le dea cuvenita replică...

În ciuda acestor carenţe, cred însă că în momentul actual dezbaterile, — cînd n-au fost concepute puţin tradiţional, ca o serie de comunicări-monolog (ca de pildă cea despre „Civilizaţia socialistă şi valorile ei") —

reprezintă un real moment de însufleţire a vieţii noastre filozofice. Deşi recentele dezbateri — organizate atît de către Secţia de filozofie şi logică, cît şi de Facultatea de filozofie (pentru care port personal răspunderea), — au relevat unele sau altele din lipsurile pe care le-am menţionat, trebuie subliniat faptul că aceste sesiuni au atras un număr de vorbitori şi participanţi mai mare ca oricînd.

Carenţe ca stimuli. Este de la sine înţeles că tot ceea ce am putea spune pozitiv asupra temei de care ne ocupăm, nu ar putea constitui un răspuns cuprinzător exigenţelor — în primul rînd de ordin tematic — care decurg din documentele partidului nostru, din cerinţele frontului nostru ideologic în etapa actuală, din nevoia pe care o simt filozofii de a dezvolta în chip creator diversele discipline ale filozofiei marxiste. Deşi în probleme importante ale vieţii noastre sociale (ca de ex. problemele muncii, ale inovatorilor în muncă, ale folosirii timpului liber, ale eticii şi esteticii) au fost publicate o serie de lucrări, aria problematicii social-umane (inclusiv politice, etice, estetice etc.) rămîne încă insuficient abordată. Este de nădăjduit ca eforturile făcute în ultimii ani pentru a se crea cadre de sociologi şi politologi temeinic pregătite, care să abordeze cu competenţă şi în mod sistematic problemele centrale ale procesului de prefaceri sociale din ţara noastră, să se repercuteze favorabil şi asupra dezvoltării filozofiei sociale. Chiar printre filozofii nemarxişti, sînt tot mai numeroşi cei care nu mai izolează problemele social-umane de cele „clasice" ale filozofiei (Herbert Marcuse, de exemplu, şi-a început cariera cu o lucrare despre *Raţiune şi revoluţie la Hegel*, Sartre a plecat de la ontologie şi psihologie pentru a ajunge curînd la problematica social-politică şi antropologică a epocii noastre). Dacă asemenea fenomene se manifestă astăzi în gîndirea nemarxistă, ele se impun cu atît mai mult în filozofia marxistă. Ne trebuie mai multe lucrări — şi la un nivel teoretic mai înalt — care să reflecte experienţa partidului nostru în edificarea societăţii socialiste şi a transformării conştiinţei oamenilor; le rămîne de asemenea, acestor lucrări, sarcina grea, dar stimulatoare pentru colectivele de autori (sau autori individuali) să ofere, *după* cercetarea pe teren a fenomenelor sociale, sugestii de soluţii, în vederea înlăturării carenţelor constatate. Este de dorit, cred, realizarea unei colaborări încă nedobîndite, între filozofi şi sociologi.

Tot în privinţa perspectivelor dezvoltării tematice, este de dorit ca activitatea noastră să-şi sporească gradul de *eficienţă* şi *actualitate ideologică*, propunîndu-şi să abordeze mai multe probleme ale contemporaneităţii, să dea lucrări informative despre filozofia contemporană, să ne spunem cuvîntul la problema mereu vie şi mereu discutată în Apus a raportului dintre filozofie, ştiinţă şi ideologie, să ne precizăm poziţia în problema dialogului filozofic, să marcăm concepţia noastră despre dialogul critic etc. Deşi au fost publicate sau sînt prevăzute să apară lucrări despre naţional şi internaţional, problematica viitorologiei, problemele civilizaţiei sccialiste, democraţie şi tehnocraţie, înstrăinarea în societatea capitalistă contemporană etc., credem că astfel de probleme merită în continuare o tratare cît mai temeinică, nu numai din punctul de vedere al aprofundării chestiunilor, dar şi al informaţiei, deşi ceea ce s-a publicat pînă acum este demn de interes.

Un alt grup de probleme — puternic subliniate în documentele partidului nostru din ultimii ani — se situează în sferele eticii şi esteticii :

probleme ca aceea a principiilor echității socialiste, a responsabilității, a cunoașterii și strategiei educării omului, a raportului dintre etic și estetic, a aspectelor complexe ale umanismului contemporan etc. Astfel de probleme „imediate" pot fi tratate cu toată temeinicia pe care o implică răspunsul la problemele perene ale filozofiei. Totodată, nimic nu ne împiedică să abordăm sau să continuăm tratarea a înseși acestor probleme perene : problema ontologiei, a raportului complex dintre subiect și obiect, a categoriilor ontologice și gnoseologice, ale logicii etc.

Creșterea continuă a conștiinței maselor în lumea întreagă, caracterul încă arzător, pentru atîtea popoare, al luptei pentru libertate și independență națională, nevoia adînc resimțită de către omul contemporan de a-și înțelege epoca pentru a putea acționa în mod conștient — iată cîteva din cauzele profunde ale actualității cărții ideologice. Fenomenul se reflectă vizibil în „primenirea" repertoriului tematic al unor edituri apusene (de pildă în S.U.A. sau R.F.G.), care altădată se cantonau în arii de strictă specializare.

Parafrazînd cunoscuta definiție pe care a dat-o Marx filozofiei — „conștiința unei epoci" — putem spune că astăzi, la noi, prezența vie a cărții filozofice, epuizarea rapidă a majorității volumelor apărute, precum și creșterea îmbucurătoare a tirajului „Revistei de filozofie" — sînt fenomene care oglindesc fidel creșterea culturii, a nivelului ideologic în țara noastră, dezvoltarea indiscutabilă a filozofiei.

Fără să pierdem conștiința limitelor și carențelor noastre, cred că putem să afirmăm, că grație îmbinării fermității marxist-leniniste cu deschiderea spre noi probleme, spre dialog critic, spre suplețe spirituală etc., mișcarea noastră filozofică se distinge prin note *originale*, prin profundă angajare etico-politică și, totodată, prin spirit creator.

Prof. univ. dr. **CĂLINA MARE**

Catedra de filozofie,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj

Discuția despre starea actuală și perspectivele creației filozofice românești mi se pare binevenită, pentru precizarea contextului național și internațional în care se desfășoară această creație și a tendințelor sale de dezvoltare.

1. Analizînd cercetarea filozofică românească de astăzi, se impune — ca o primă încadrare — raportarea ei la creația filozofică mondială și apoi la creația marxistă contemporană din țările socialiste și — mai general — de pe glob.

În privința încadrării filozofiei românești în filozofia mondială, cred că s-a făcut mult — ținînd seama de forțele creatoare pe care le avem — pentru cunoașterea curentelor fundamentale și pentru încercarea de raportare a pozițiilor noastre la aceste curente. În general s-au creat la noi temeliile pentru o antropologie filozofică, o filozofie a valorilor, a culturii, pentru o etică, epistemologie, metodologie a științelor, pentru filozofia diferitelor aspecte ale științelor particulare. Dar cred că s-a făcut insuficient pentru cunoașterea realizărilor filozofiei marxiste din țările socialiste

și — mai larg — din creația filozofică marxistă a secolului al XX-lea, cu deosebire cea de după al doilea război mondial. Așa stînd lucrurile, în momentul de față publicul cititor este mai bine informat despre ce se întîmplă în universul filozofic nemarxist decît în cel marxist. Se întîmplă chiar — în mod ciudat — ca gînditori apropiați de marxism să fie mai sever criticați, decît cei care sînt mai puțin angajați în problematica și soluțiile specifice marxismului.

2. Al doilea aspect al creației noastre filozofice, la care aș dori să mă opresc, îl reprezintă problema *modului cum ne raportăm la moștenirea nemarxistă tradițională* și cum o dezvoltăm. Există pericolul de a ne lăsa copleșiți de soluții filozofice interesante, împrumutate, pierzînd din vedere patrimoniul esențial al filozofiei proprii, nevoia de a dezvolta acest patrimoniu. Dar, în acest chip riscăm pur și simplu să pierdem undeva, în îmbogățiri și nuanțări, propria problematică, propriile categorii, propriile soluții. În mod concret este necesară — cu mai multă insistență — aprofundarea conceptelor specifice filozofiei marxiste sau căutarea corelațiilor dintre conceptele tradiționale ale filozofiei marxiste și înnoirile cerute de progresul filozofiei, al științelor și al vieții reale.

3. Filozofia marxistă nu se adresează — prin natura ei — numai unui grup restrîns de specialiști în filozofie, ci și reprezentanților altor specialități, marelui public. De aici, nevoia de a găsi căi și mijloace care să realizeze liantul între specialiștii în filozofie și specialiștii din celelalte domenii, între filozofi și marele public.

3.1. Realizarea legăturii dintre filozofie, ca specialitate, și celelalte specialități presupune *clădirea unei atitudini de sprijin reciproc* între creația filozofică și creația științifică, mai cuprinzător — între filozofie și orice creație culturală. Cultivarea spiritului filozofic, a interesului pentru filozofie din partea științei și în general, din partea oricărui demers cultural, este o îndatorire a domeniilor respective. Pentru cei ce lucrăm în domeniul filozofiei este important să cultivăm în cadrul filozofiei și dinspre filozofie, interesul față de realizările științei și respectul față de spiritul științific. Trebuie să facem din filozofie un element al progresului țării pe linia climatului de intensificare a preocupărilor științifice. Pentru momentul prin care trece România, ca țară năzuind să ajungă curînd în rîndul țărilor avansate din punct de vedere științific și tehnic, acest aspect capătă o deosebită importanță. Aceeași optică ar trebui să caracterizeze și investigațiile din istoria filozofiei, accentul punîndu-se pe realizările contemporaneității și pe perspectivele culturale ale viitorului, în care știința joacă un rol atît de important.

3.2. Legătura dintre filozofie și marele public presupune diferite nivele de accesibilitate. Aici pășim într-o lume extrem de diversă, multicoloră, căreia îi aparțin pe de o parte cei ce cochetează cu filozofia marxistă, fără să o cunoască îndeajuns, pe de altă parte, cei ce doresc să o cunoască și nu găsesc o literatură accesibilă și sistematică, care să corespundă posibilităților lor de asimilare și timpului pe care îl pot jertfi acestui scop. În acest domeniu vast mai sînt extrem de multe de făcut.

Ne lipsește în publicistică o abordare convergentă, convingătoare a filozofiei marxiste, ne lipsește armata de condeie sclipitoare, care să ia atitudine de pe poziții marxiste față de toată literatura nemarxistă sau

pseudomarxistă ce răsbate în revistele de cultură, contribuind la derutarea celor ce s e află în perioada de formare a conştiinţei lor filozofice. Lipseşte cu deosebire *limpezimea atitudinilor*. Criticile, cînd se ivesc, sînt timide, de obicei sub pseudonime, fiind înfăptuite sau interpretate ca vizînd persoana creatorului şi nu numai anumite idei pentru care a optat el la un moment dat. De aici un climat de „menajare" sau de „ignorare" reciprocă. Or, cred, că pentru modificarea situaţiei trebuie să se facă ceva în direcţia creării unui climat de încredere şi de stimă reciprocă, în locul falselor menajări sau ale ignorărilor demonstrative. Trebuie să-şi taie drum nevoia de adevăr şi respectul faţă de adevărurile parţiale dezvăluite sau apărate, trebuie să găsească ecou mai deplin ideea că din ciocnirile adevărurilor parţiale se poate ajunge la o soluţie superioară. Desigur, forţa de convingere este dependentă şi de învestmîntarea ideilor într-o formă atrăgătoare. Dar aici ştim că se ivesc atîtea capcane, căci nu întotdeauna adevărul poate fi spus cu frumuseţe şi strălucire, nu întotdeauna adevărul este frumos şi nu întotdeauna ceea ce e spus frumos poartă în sine şi nestematele adevărului.

„Era socialistă" şi „Revista de filozofie" au făcut încercări în acest sens, dar sîntem încă departe de ceea ce ar trebui să reprezinte *sectorul de critică filozofică* în raport cu filozofia implicată în atîtea domenii ale creaţiei spirituale, cît şi în interiorul creaţiei filozofice. (Toate cele spuse mai sus vizează — desigur — şi critica filozofică raportată direct la creaţia filozofică.)

Aminteam în aceeaşi ordine de idei că activitatea filozofică ar trebui să aibă o remarcabilă funcţie formativă. Pentru a o realiza, literatura ce se adresează tineretului din învăţămîntul superior şi mediu trebuie să fie concepută adecvat. Ca om care lucrează în domeniul învăţămîntului superior, ştiu că ar fi foarte binevenite culegeri de texte, de fragmente sau studii semnificative, pe anumite probleme, care să uşureze pregătirea pentru seminarii a studenţilor şi să completeze cele ce nu reuşesc ei să asimileze prin manuale.

Lipseşte pentru tineretul care ar dori să-şi facă ucenicia în domeniul filozofiei o introducere sintetică în istoria filozofiei, care să aibă forma unei antologii filozofice, de la începuturi pînă astăzi. Concepută ca lectură particulară posibilă, însoţitoare a manualului de filozofie pentru licee, sau pur şi simplu ca o lucrare de sine stătătoare, o astfel de antologie, alcătuită din texte introductive, medalioane de personalităţi filozofice şi fragmente caracteristice din creaţia marilor valori ale filozofiei mondiale, ar reprezenta o poartă temeinic deschisă spiritului către cugetarea filozofică. Clădită în climatul respectului faţă de valorile autentice, ea ar contribui la formarea conştiinţei filozofice a tineretului nostru în spiritul respectului faţă de ştiinţă, faţă de tot ce e atitudine progresistă, pusă în slujba propăşirii omenirii.

Desigur, cea mai încărcată de răspunderi îndatorire a filozofiei este *răsfrîngerea ei în viaţă, cultivarea atitudinilor*.

Toate cele semnalate mai sus cu privire la carenţele existente în activitatea de creaţie şi critică filozofică evident că au şi o latură autocri-

tică. Mărturisirea faptului că personal nu sînt înzestrată cu o structură eroică, a faptului că nu posed vituțile luptătorilor pe baricade, nu scade cu nimic partea de răspundere ce îmi revine.

Prof. univ. dr. **ERNEST STERE**

Catedra de filozofie,
Universitatea Al. I. Cuza, Iași

O privire critică, nepărtinitoare, asupra mișcării filozofice din țara noastră, ar necesita, printre alte condiții, și o anumită distanță în timp, așa după cum abia astăzi ne dăm mai bine seama ce a însemnat filozofia românească dintre cele două războaie. În orice caz, din mai multe motive, putem considera că realizările obținute pe acest plan în cultura noastră, sînt de natură a prilejui impresii și judecăți favorabile. Vom remarca astfel de la început existența unui real progres în comparație cu etapa anterioară, dacă vom ține seama de rolul și prestigiul crescînd al gîndirii filozofice în ansamblul vieții noastre culturale.

Se scrie mai mult acum — deși cercetarea filozofică e încă departe de a fi atins un nivel optim —, acestui aspect cantitativ corespunzîndu-i un spor vizibil de calitate. Informația este mai bogată, aria cercetării s-a extins, spiritul critic se exercită cu mai multă rigoare și mai nuanțat totodată, dogmatismul intolerant și opac de altădată cedînd locul unei atitudini mai comprehensive, mai judicioase, stilului personal de a gîndi și de a reda ideile, în absența căruia actul intelectual își pierde orice valoare și eficacitate.

Din nefericire, nu întreaga producție filozofică din țara noastră e de natură a satisface exigențele unei culturi avansate, pentru a se impune prețuirii unanime și a supraviețui interesului de moment. E destul de mare numărul lucrărilor — studii, articole, volume — care, lipsite de o substanță reală, autentic filozofică, ceea ce ar reclama prezența unui aport personal bine conturat, rămîn tributare unei optici înguste, cenușii, birocratice, menite doar, s-ar părea, să îmbogățească „palmaresul" unor autori pe terenul muncii științifice. Unele din aceste scrieri au rămas și rămîn fără ecou în conștiința cititorilor, altele, marcate prin exercițiul unui spirit critic superficial, lipsit de discernămînt, nu sînt de natură a exercita o acțiune intelectuală pozitivă.

Dar, încă o dată, nu acesta reprezintă aspectul caracteristic al mișcării filozofice actuale de la noi. Au apărut, îndeosebi în ultimii ani, lucrări de o valoare remarcabilă, care, atît prin problematica abordată cît și prin calitățile autorilor, vădind competență și talent, s-au impus prețuirii unanime. Din această categorie aș menționa în primul rînd, *Materialismul dialectic*, sub redacția prof. Călina Mare și L. Grünberg, scrierile prof. I. Banu asupra lui *Heraclit* și *Platon*, lucrările prof. Al. Tănase privind problemele culturii, *Istoria filozofiei românești* sub redacția lui N. Gogoneață ș.a.

În aprecierea rezultatelor înscrise de mișcarea filozofică de la noi nu trebuie să pierdem din vedere aportul unor filozofi din „vechea generație", ca D. D. Roșca sau alții dispăruți ca N. Bagdasar, Dan Bădărău și Ath.

Joja, gînditori a căror operă nu reprezintă numai un material de valoare istorică, dar totodată, un stimulent şi un îndreptar al mişcării filozofice actuale din ţara noastră. Un merit deosebit pe planul organizării şi stimulării acestei mişcări îi revine Institutului de filozofie şi „Revistei de filozofie", care au reuşit să imprime gîndirii filozofice de la noi un curs ascendent, în ritmul şi în spiritul unei activităţi angajate, militante în slujba societăţii noastre socialiste.

Conf. univ. dr. **CORNEL POPA**

Catedra de filozofie,
Institutul Politehnic, Bucureşti

Filozofia marxistă românească se află în plin proces de afirmare. Numeroase comunicări, studii şi lucrări semnate de autori români, întemeiate pe o informaţie teoretică largă, afirmă teze şi puncte de vedere originale, suscită treptat nu numai interesul specialiştilor din ţară, ci şi pe cel al specialiştilor de peste hotare. Recenta participare românească la Congresul Mondial de Filozofie de la Varna atestă, în mare măsură, această stare de lucruri. Afirmarea în continuare a gîndirii filozofice româneşti depinde de capacitatea ei de a exprima o experienţă socială proprie, o atitudine militantă şi generoasă, solidară cu tradiţiile progresiste ale poporului nostru şi în pas cu idealurile şi aspiraţiile societăţii româneşti de astăzi. Ea mai depinde de tăria şi maturitatea cu care lucrătorii din acest domeniu şi structurile organizaţionale implicate vor şti să înlăture unele carenţe care se manifestă în instrucţia, cercetarea şi dialogul filozofic, să cultive şi să promoveze competenţa profesională, să încurajeze însuşirea unor tehnici şi metode moderne, să descopere şi să ocrotească vlăstarele de mîine ale gîndirii filozofice.

Filozofia românească de astăzi trebuie să-şi tragă seva din analiza şi reflecţia asupra schimbărilor profunde intervenite în toate componentele sistemului nostru social; ea este deopotrivă un rezultat şi un imbold al acestor transformări. Dar filozofia nu este un fenomen local; ea reclamă o perspectivă globală asupra existenţei naturale şi sociale, considerarea experienţei din trecut, analiza prezentului şi scrutarea viitorului, nu numai al unei naţiuni ci al întregii specii umane. Menirea ei nu este doar de a înregistra şi comenta transformările la nivel material şi spiritual, ci de a *descoperi, prospecta* şi *evalua* căile dezvoltării viitoare. Pentru a-şi aduce propria contribuţie la această operă, filozoful trebuie *să fie sensibil la rezultatele ştiinţei şi tehnicii contemporane. Filozofia secolului al XX-lea nu se poate întemeia decît pe experienţa şi ştiinţa secolului al XX-lea.* Cînd scriem această propoziţie sîntem realişti şi circumspecţi. Ştim că a apus demult epoca cînd o minte omenească putea rîvni la cuprinderea orizontului spiritual al unei epoci. Diviziunea socială a muncii şi specializarea au devenit o realitate şi o normă în cercetarea ştiinţifică şi tinde să devină, paradoxal, şi în reflecţia filozofică.

Refuzînd enciclopedismul şi informarea pestriţă, trebuie să cerem celui chemat să descifreze însemnele unei epoci — şi filozoful nu se poate sustrage acestei vocaţii — *un profil ştiinţific determinat* şi o pregătire

metodologică adecvată. Nu se pot emite ipoteze despre statutul şi rostul omului în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice, despre marile opţiuni ale civilizaţiei contemporane, despre actul descoperirii ştiinţifice, despre norme şi valori etc., dacă nu deţinem o experienţă ştiinţifică proprie şi o aprehensiune cel puţin într-unul dintre domeniile particulare ale cunoaşterii.

Din această perspectivă considerăm că în cultivarea filozofiei româneşti nu se păstrează o dreaptă cumpănă între instrucţia ştiinţifică modernă şi creaţia originală, pe de o parte, şi efortul de erudiţie, exegeză şi comentare a sistemelor filozofice existente, pe de altă parte. Este de netăgăduit că cel ce-şi face o profesie din filozofie trebuie să cunoască evoluţia milenară a acestei discipline. Trebuie să admitem, de asemenea, că actul creaţiei este precedat în mod necesar de asimilarea şi analiza rezultatelor ştiinţifice anterioare. În acest sens, cunoaşterea şi analiza rezultatelor reflecţiei filozofice contemporane apare ca o condiţie a angajării creatoare proprii. Dar, exegeza şi comentarea operelor filozofice existente nu este decît o componentă a afirmării gîndirii filozofice originale de astăzi. Creaţia filozofică autentică, produs al unei personalităţi distincte, este emanaţia şi expresia dezvoltării sociale şi ştiinţifice a epocii. Asemeni unui seismograf sensibil filozoful sesizează problemele şi semnele de întrebare ale epocii, contradicţiile şi frămîntările ei, propune teme de cercetare, avertizează asupra unor tendinţe etc. Numai această captare a trepidaţiei şi pulsului epocii, a tendinţelor ştiinţelor, culturii şi artei asigură caracterul autentic al creaţiei filozofice. Altfel, literele filozofice riscă să cadă pradă rutinei şi stagnării.

Pe cugetătorul creator îl interesează simultan lumea reală, faptele şi acţiunile umane şi adevărurile ştiinţifice abstracte, valorile şi aspiraţiile. umane, ideea nouă, creatoate, soluţia unei probleme iscîndu-se adesea la fruntariile teoriei cu practica. Fiind construcţie teoretică raţională, utilizînd concepte de maximă generalitate, *filozofia nu poate fi decît abstractă Abstracţia ştiinţifică nu înseamnă însă ruptură de viaţă, evazionism.* Ea este îndepărtare de real, de sensibil pentru a-l cuprinde şi domina. *Capitalul* lui Marx este un exemplu de analiză abstractă şi în acelaşi timp de dominare a fenomenelor concrete, reale prin surprinderea permanentului, a legilor. Am amintit aceasta pentru a întări ideea că apropierea eficientă a filozofiei româneşti de real, de fenomenele sociale presupune *asimilarea unor tehnici şi metode moderne de analiză şi prospectare* şi că o altfel de apropiere este una superficială, aparentă, iluzorie. Filozofia se poate apropia de real într-o manieră modernă şi eficientă numai prin intermediul ştiinţelor. Este de la sine înţeles că în calitatea sa de membru al unei comunităţi umane, ca cetăţean şi om politic, filozoful este agent nemijlocit al acţiunii practice, este angajat în opţiunile majore ale epocii.

Este însă demn de reţinut că activitatea sa specifică, reflecţia filozofică, devine o componentă decisivă a activităţii sociale practice numai în măsura în care cugetătorul a sesizat şi captat informaţia la zi, a reflectat adecvat, ştiinţific, spiritul şi tendinţele de dezvoltare ale epocii.

Particularitatea activităţii desfăşurate de filozof este aceea de a fi *constructor de teorie.* Teoria nu trebuie înţeleasă însă ca o speculaţie deşartă, ci ca o consemnare a caracteristicilor esenţiale ale experienţei trecute, ca un efort de determinare a cadrului natural şi social al acţiunii, ca o înteme-

iere şi proiectare a activităţii viitoare. Filozofia în genere şi cu atît mai mult filozofia marxistă are importante funcţii cognitive, metodico-praxiologice, ideologice şi axiologice.

În virtutea acestui statut al filozofiei, societatea noastră socialistă este pe deplin îndreptăţită să ceară creaţiei filozofice româneşti simultan *o profundă întemeiere ştiinţifică* şi *o deplină angajare socială*. Angajarea socială, răspunsul prompt la necesităţile programului constructiv sînt ireale, neeficiente în afara întemeierii ştiinţifice, iar întemeierea ştiinţifică a discursului filozofic este incompletă şi neoperantă, dacă se ignoră cerinţele practicii. Aceasta înseamnă că în organizarea dialogului filozofic, a sesiunilor şi întrunirilor ştiinţifice, trebuie să evităm *rezolvarea formală*, *declamatorie*, *festivismul*, repetarea problemelor şi necesităţilor sociale în locul *punerii în acţiune a unor tehnici şi metode*, a imaginaţiei şi fanteziei creatoare în vederea *soluţionării* problemelor supuse cercetării. Am asistat cu toţii, nu o dată în ultimii ani, la sesiuni sau conferinţe ştiinţifice sub înalte auspicii academice, de la care ne-am întors acasă cu acelaşi fond de cunoştinţe cu care am plecat, dar cu un cert şi legitim sentiment de mîhnire. Nu am cunoştinţă să fi avut loc în ultimii ani şedinţe extraordinare de comunicări ale Secţiei de Filozofie şi Logică a Academiei de ştiinţe sociale şi politice pe temeiul că unul sau mai mulţi cercetători din Institutele Academiei sau din afara ei aveau de făcut importante comunicări ştiinţifice pe probleme de strictă specialitate.

Organizarea sesiunilor de comunicări ştiinţifice în institutele academice şi în alte colective de cercetare nu pare a fi determinată atît de ritmul şi exigenţele cercetării, de cerinţele desfăşurării muncii ştiinţifice actuale, cît de datele calendaristice ale unor aniversări şi comemorări. Participăm cu toţii cu un sentiment de preţuire şi recunoştinţă la aceste evocări solemne ale contribuţiei marilor înaintaşi şi departe de noi gîndul de a le ignora valoarea ideologică şi educativă, dar nutrim convingerea că pentru a fi demni urmaşi ai lor trebuie să răspundem exigenţelor epocii noastre cu aceeaşi dăruire şi fervoare cu care au răspuns ei cerinţelor epocii lor şi îndemnurilor propriei lor conştiinţe. Fără o cercetare pasionată şi cu mijloace adecvate a problemelor impuse de epoca noastră, fără dobîndirea unor rezultate pozitive în soluţionarea acestora, oricît zel vom depune în evocarea şi comentarea scrierilor din trecut, nu vom depăşi starea de epigoni, deplînsă odinioară de Eminescu. În pas cu ritmurile vieţii noastre economice şi sociale, trebuie să ne propunem şi să realizăm proiecte îndrăzneţe care să ateste din plin valenţele creatoare ale poporului nostru şi pe tărîmul reflecţiei filozofice. Generaţia actuală de cercetători, tinerii în plină afirmare, vor dovedi că putem cuceri pentru patria noastră şi alte trofee decît cele sportive şi alte cununi de lauri decît cele ale poeziei, artei şi literaturii. Reprezentanţi ai cercetării româneşti au strălucit nu o dată în domeniile matematicii, ştiinţelor tehnice, medicinii etc. şi au dovedit aptitudini, erudiţie şi putere de creaţie şi în discipline filozofice cum ar fi logica, metodologia, morala, estetica, filozofia culturii etc. Încrederea în virtuţile creatoare ale reflecţiei filozofice româneşti, în viitorul diferitelor discipline ne-a fost recent întărită şi stimulată de participarea românească la cel de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie. Simţăminte de încredere şi speranţă în afirmarea reflecţiei şi cercetării filozofice româneşti ne-au

prilejuit, de asemenea, unele reuşite ale cercetării ştiinţifice studenţeşti puse în lumină de Conferinţa Naţională a cercurilor ştiinţifice studenţeşti ţinută la Cluj în luna noiembrie anul trecut. Trecînd peste unele stîngăcii inerente, peste reflectarea în orientarea cercetării ştiinţifice studenţeşti a unora dintre neajunsurile cercetării cadrelor vîrstnice, tinerii iubitori de înţelepciune par dominaţi de o neostoită sete de cunoaştere, manifestă receptivitate faţă de nou şi faţă de metodele moderne, vădesc rigoare şi spirit de fineţe, simţ critic şi combativitate.

Creaţia filozofică nu reclamă mai puţină zestre, mai puţină fantezie şi mai puţin travaliu intelectual decît cea literar artistică ! Îndrăznim chiar să afirmăm că este o floare rară ce conferă distincţie şi noblеţe unei culturi. Marx numea filozofia, pe drept cuvînt, *chintesenţa unei culturi*. De aceea ne întrebăm dacă, în genere, acordăm atenţia cuvenită cultivării acestei discipline la nivelul exigenţelor actuale, în pas cu rolul şi funcţionalitatea ei, în raport cu diverse tipuri de activităţi umane, politice, ştiinţifice, cultural-artistice. Cum putem stimula la ora actuală creaţia filozofică autentică, lucidă şi exigentă, angajată în dezbaterea şi soluţionarea marilor probleme teoretice ale contemporaneităţii ? Se poate oare astăzi susţine că reprezentanţii unici ai reflecţiei filozofice în România sînt Institutul, facultatea sau secţiile de profil ale Universităţilor din Bucureşti, Cluj sau Iaşi ? Frontul cercetării filozofice la ora actuală nu se încheie nici dacă adăugăm cadrele ce predau filozofia în învăţămîntul superior. Cine şi în ce cadru trebuie să dezvolte reflecţia logico-metodologică privind dezvoltarea ştiinţelor particulare ? Cum se realizează la ora actuală interferenţa şi conlucrarea dintre filozofie şi disciplinele sociale, particulare, istorie, lingvistică, drept, ştiinţe economice şi administrative, estetică şi critica literară etc. Dispunem oare la ora actuală de o *formă organizatorică* destul de cuprinzătoare, elastică şi eficientă care să îndrume şi să orienteze interesul şi atracţia spre filozofie a celor mai diferite tipuri de specialişti din toate centrele culturale ale ţării ? Un astfel de rol ar trebui să-l joace, după opinia noastră, o *Societate naţională de filozofie*, în ipoteza că aceasta nu se va naşte în aceeaşi zodie nefastă cu fosta *Asociaţie a filozofilor din România* despre care nimeni nu ştie astăzi dacă mai există sau a pierit în fragedă pruncie pe cînd i se consemna actul de naştere.

Dincolo de atribuţiile unei astfel de societăţi care ar fi menită, între altele, să polarizeze şi să îndrume preocupările de filozofie ale unor cercuri mai largi de interesaţi, se simte imperios nevoia intensificării schimbului de opinii şi a dezbaterilor de specialitate între cei ce profesează, ca cercetători sau cadre didactice, diferite discipline filozofice. O formă eficientă de organizare a dialogului pentru această categorie este *seminarul de specialitate* desfăşurat pe o temă unică de cercetare cu dezbateri periodice, întrunind un număr adecvat de specialişti de acelaşi profil sau avînd specialităţi complimentare. Un astfel de seminar este simultan un *mijloc de informare şi dezbatere* a realizărilor dintr-un domeniu şi un *laborator* de testare şi analiză critică a elaborărilor teoretice proprii. Beneficiind de participarea unor cadre cu experienţă şi de o *bază materială adecvată* (cărţi şi reviste de specialitate etc.), aceste seminarii vor putea juca un rol important în *formarea şi îndrumarea cadrelor tinere* de cercetători. Seminariile ştiinţifice organizate de o catedră sau alta, de o secţie sau alta de cercetare dintr-un centru universitar vor contribui, între altele, la o mai bună

cunoaştere reciprocă a colectivelor de cercetători, la generalizarea experienţei pozitive a acestora. Seminarul de *logică deontică şi praxiologie* iniţiat în anul universitar trecut la catedra de filozofie a Institutului Politehnic din Bucureşti, întruneşte în jurul aceleiaşi problematici cercetători de la Centrul de logică şi Institutul de filozofie, cadre didactice ce predau filozofia, logica, psihologia, sociologia, matematicieni, ciberneticieni etc., prilejuind utile dezbateri interdisciplinare, considerarea perspectivèlor multiple sub care poate fi atacată una şi aceeaşi problemă a normelor şi rolului lor în călăuzirea şi aprecierea activităţilor umane.

N-aş dori să închei aceste cîteva reflecţii despre starea actuală a filozofiei româneşti înainte de a face cîteva observaţii asupra logicii, ca disciplină clasică şi modernă. Cercetarea şi învăţămîntul logic în şcoala superioară a făcut în ultimul deceniu progrese incontestabile. Logica matematică, reprezentată cu strălucire de regretatul profesor Gr. C. Moisil şi de alţi cercetători, a găsit — în afară de aplicaţiile tehnice — un domeniu fertil de aplicaţie în lingvistică, estetică şi în alte domenii. S-au intensificat cercetările asupra sistemelor formale, fundamentelor matematicii, a început să fie cercetată logica deontică, iniţiindu-se totodată un curs universitar pe acest capitol nou. S-a îmbogăţit literatura originală de logică cu un număr de manuale, studii şi monografii. Este în curs de înfiripare un dialog de specialitate între diferiţi cercetători ce au lucrat pînă acum mai mult izolat.

Multă vreme logica a avut la noi o orientare tradiţională. S-a făcut mai multă exegeză şi istorie a logicii decît logică formală modernă. Fără a contesta importanţa istorică şi educativă a logicii tradiţionale, este necesar să afirmăm în prezent rolul metodelor simbolice, formale şi axiomatice promovate de logica matematică, să relevăm valoarea metodologică şi operaţională a acestor tehnici şi procedee în instruirea omului modern. Formalizarea este condiţia prealabilă a prescrierii unui algoritm şi a introducerii unui program într-un calculator.

Se impune să fie însuşite şi explorate capitole noi ale logicii matematice, cum sînt unele sisteme logice modale şi logicile deontice, semantica logică, logicile epistemice, teoria deciziei, praxiologia formală etc., capitole care vor releva şi mai mult ancorarea în actualitate şi eficienţa acestei discipline.

Lărgind baza de masă a acestei discipline prin introducerea ei într-o formă adecvată în şcoala medie şi cultivînd-o corespunzător în învăţămîntul superior, vom putea face din logică un important punct de sprijin în modernizarea învăţămîntului românesc, un instrument eficient în munca de cercetare şi valorificare socială a achiziţiilor ştiinţei, o disciplină filozofică de avangardă.

Cercetarea filozofică românească se realizează astăzi în discipline filozofice şi centre universitare distincte, încît cu greu se poate încumeta un singur cercetător să-i facă bilanţul şi să-i contureze direcţiile şi perspectivele de dezvoltare. De aceea, vom considera un progres în discuţia noastră dacă, recunoscîndu-i rîvna spre unitate şi sinteză, vom admite dintru început existenţa unei relative diviziuni a muncii între ontologie, logică, gnoseologie, metodologie, etică şi estetică, axiologie, filozofia limbajului şi semiotică, istoria filozofiei, filozofia socială şi politologie, pra-

xiologie etc. Va trebui, în al doilea rînd, să admitem *genuri diverse ale creaţiei noastre filozofice*, mergînd de la stilul concis şi sobru al unei comunicări de logică, pînă la valenţele publicistice şi emoţionale ale dialogului filozofic sau ale eseului şi aforismului etc. Nu putem omite dintre acestea nici tratatul şi nici istoriografia filozofică, comentariul şi exegeza. Trebuie să ne deprindem cu această specificitate a creaţiei filozofice, să nu judecăm un gen sau o specie a creaţiei filozofice după canoanele şi normele alteia. Este inutil să-i cerem eseului şi aforismului proprietate şi rigoare în spiritul cercetărilor formale, cînd menirea lor este să apropie şi să intuitivizeze o idee. La fel ar fi impropriu şi ilariant să cerem forţă emoţională şi virtuţi stilistice unei expuneri formalizate.

Cu rezervele cuvenite privind domeniile de competenţă şi receptivitate ale fiecăruia dintre noi, considerăm că — ţinînd seama de un număr de împliniri şi recunoaşteri ale cugetării filozofice româneşti la nivel naţional şi internaţional, ca şi de cadrul social şi de imperativele epocii pe care o străbatem, de temele abordate şi de forţele angajate în cercetare, de interesul şi sprijinul de care se bucură în societatea românească actuală reflecţia filozofică, de experienţa cadrelor în plină forţă creatoare şi de avîntul noului val de cercetători —, putem privi cu încredere viitorul literelor filozofice româneşti.

Dr. **RADU SOMMER**
Şef al redacţiei de filozofie, Editura politică

1. Aproprierea filozofiei impune dintotdeauna un efort nobil şi perseverent venit din partea celor care simt nevoia sinceră să-l facă. Majoritatea celor ce se plîng de inaccesibilitatea textelor filozofice nu sînt sinceri în mărturisirea interesului pentru filozofie. Amatorii autentici de filozofie au fost întotdeauna gata de o asceză a studiului care nu se dă îndărăt de la sacrificarea, pentru aceasta, a multe zile şi nopţi, luni şi ani, la rînd. Ar trebui să se înţeleagă faptul elementar că filozofia nu se poate „însuşi" pe calea „citirii" unor breviare care vulgarizează, simplifică abuziv şi schematizează reducţionist, prin firea lucrurilor, ceea ce nu e şi nu poate fi în nici un caz, vulgar, simplist şi schematic, că filozofia se învaţă cu efort, prin lectura şi studiul asiduu al operelor clasicilor filozofiei universale, aşa cum clasicii marxismului au făcut-o ei înşişi. Nu e de mirare că nicăieri pe glob nu s-a reuşit încă o literatură filozofică de largă popularizare situată sub nivelul cerut de o cultură medie. Nu putem contesta valoarea *politică* a unor lucrări de popularizare a filozofiei pentru masele largi dotate cu o cultură submedie, dar trebuie să adăugăm în mod cinstit, că valoarea „ştiinţifică" a acelor „lucrări" este nesatisfăcătoare şi nici n-ar putea fi altfel. Credem că filozofia, ca produs cultural superior şi axă a oricărei culturi, trebuie predată celor care au acumulat *minimul cultural* reprezentînd fondul aperceptiv necesar pentru antrenarea gîndirii în lumea abstracţiunilor filozofice. Socotim că filozofia, mai mult decît orice sistem de cunoştinţe, nu se poate „turna cu pîlnia" în capul

oamenilor (chiar şi de bună credinţă) sau „administra" sub forma „pozmagilor muieţi" în prealabil sau a chininei superficial îndulcite.

Cu toate acestea n-ar trebui abandonată străduinţa merituoasă a unor cercetători şi cadre didactice universitare de a elabora lucrări accesibile de filozofie pentru mase largi de intelectuali şi de autodidacţi cu pregătire medie, pentru oamenii muncii cu sincere şi alese preocupări teoretice şi culturale, dispuşi să-şi însuşească filozofia cu eforturile cuvenite şi *nu pe calea minimei rezistenţe.*

În acest sens, elaborarea unui *A.B.C.* al materialismului dialectic şi istoric, de circa 250 de pagini, care ar cuprinde direcţiile principale ale cercetării filozofice marxiste din trecut şi de astăzi, rezultatele ei fundamentale, în lumina ştiinţei şi a experienţelor sociale contemporane, scris într-o formă ştiinţifică, modestă şi sobră, ar fi deosebit de utilă. De asemenea, în acelaşi fel s-ar putea concepe cîte un *A.B.C.* al socialismului ştiinţific, al eticii, sociologiei, economiei politice ş.a.m.d.

2. Documentele de partid cheamă, în mod direct, dar şi prin propriul lor exemplu, la abordarea nespeculativă şi corectă a problemelor filozofice. Ele nu cer excluderea din cîmpul cercetării a problemelor filozofice perene, ci punerea acestora sub unghiul de incidenţă al actualităţii şi al realităţilor noastre concrete, proprii momentului istoric, longitudinii şi latitudinii vieţii noastre spirituale.

După cum se ştie, la noi s-a creat climatul favorabil afirmării dezbaterilor creatoare. Considerăm însă că, din nefericire, cercetarea nu valorifică suficient noile posibilităţi, manifestînd, nu o dată, o oarecare reticenţă şi timiditate. Iată de ce credem că problema curajului ideologic în dezbaterile filozofice a devenit şi devine din ce în ce mai mult o preocupare majoră de etică a cunoaşterii, şi anume, de etică socialistă a cunoaşterii. Tratarea a două dintre temele cele mai interesante ale epocii noastre : *contradicţiile socialismului* şi *alienarea în socialism*, ar avea şi mai mult de profitat de pe urma punerii problemelor în spiritul climatului de curaj *partinic*, în sensul implicării unor noi soluţii şi noi sarcini în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, pe linia umanizării consecvente şi totale a societăţii noastre.

O problemă de acută actualitate este aceea a deschiderii marxismului la noile ramuri şi discipline din domeniul ştiinţelor naturii şi al ştiinţelor sociale. Se fac eforturi în direcţia cuprinderii acestora în viziunea şi metodologia filozofică marxistă, a fundamentării lor materialist-dialectice. Este inutil să facem, aici şi acum, bilanţul acestor eforturi, încercări, uneori promiţătoare, dacă nu chiar reuşite. Totuşi, toate aceste căutări şi tentative legitime şi firesti, posibile şi necesare, nu pot fi generalizate fără limită, căci dacă se vorbeşte despre o axiologie marxistă, despre o antropologie marxistă, sau despre o filozofie marxistă a culturii şi istoriei, ba chiar şi despre o hermeneutică marxistă, nu în acelaşi sens şi în aceeaşi măsură e indicat să se vorbească şi despre o „psihanaliză marxistă".

Sînt, de asemenea, remarcabile, sforţările depuse în domeniul valorificării marxiste a moştenirii culturale naţionale şi universale, al teoretizărilor rezultate din aceste sforţări, precum şi în problema participării României la schimbul internaţional de valori culturale. Este însă evident şi faptul că o lucrare cuprinzătoare, de sintetizare a experi-

enței practice și a rezultatelor teoretice proprii, dobîndite pe acest tărîm, ne lipsește. Această lipsă se face resimțită și în activitatea desfășurată în domeniul istoriei literaturii, istoriei științelor, istoriei artelor, istoriei filozofiei, istoriei culturii etc. etc., ca și în diferite lucrări de referință și sinteză cum sînt manualele, tratatele, enciclopediile etc., unde se manifestă uneori nesiguranță, se bîjbîie cu bună-credință, dar și cu riscuri.

Alături de adîncirea perspicacității critice și de înțelegerea științifică a obiectivității, se cere o mai mare finețe și diversificare a interpretării, o creștere a eficienței în valorificare, o lărgire a perspectivei în identificarea și aproprierea elementelor pozitive — în general mai multă siguranță ideologică, o sporită competență profesională.

Mai există, de asemenea, teme tot mai insistent propuse de evoluția istorică și care își așteaptă încă autorii, cum sînt : *Intelectualitatea și socialismul*; *Condițiile trecerii de la socialism la comunism*; *Capitalismul contemporan și revoluția socială*; *Omogenizarea structurii sociale în România*; *Orașul și viitorul omului*; *Marxismul și teoria generală a sistemelor*; *Marxismul și psihanaliza*; *Hermeneutica — metodă a cercetării în științele umane*; *Obiectul, metodele și conceptele fundamentale ale științei conducerii societății* (manual, și nu culegere de studii, dezbateri, articole etc.); *Umanismul teoretic marxist*; *Principiile marxiste ale valorizării culturale*; *Alienarea în socialism*; *Omul, natura, societatea*; *Omul, știința, tehnica*; *Tehnică și umanism*; *Alienarea în filozofie și artă*; *Etic și politic*; *Omul unidimensional și omul multidimensional*; *Marxism și structuralism*; *Ideologia „noii stîngi" franceze*; *Școala de la Frankfurt*; *Umanismul utopic și scientismul*; *Neopragmatismul american*; *Filozofiile tristeții*; *Optimismul și pesimismul tehnologic*; *Religia și dimensiunea socială a omului*; *Științele despre religie*; *Criza imaginației religioase*; *Teoria formelor fără fond și implicațiile ei social-politice*; *Viitorul artei*; *Arta absurdului și mesajul ei* ș.a.m.d.

3. Avem impresia că, în ultima vreme, importanța doctoratului a scăzut, el fiind minimalizat prin transformarea unei instituții de prestigiu într-un sistem de examene relativ formale, însoțite de pregătirea unor lucrări de nivel mediu și adresă convențională. „Contribuțiile" aduse de *multe* dintre aceste lucrări sînt, dacă nu inexistente, cel puțin lipsite de însemnătate, iar publicarea lor, dificilă sau imposibilă. După părerea noastră, doctoratul ar trebui să fie o instanță extrem de exigentă, de selectivă cu candidații și solicitînd *vocația*, dovada unei chemări verificate printr-o promițătoare activitate de cercetare și publicare prealabilă.

O grăbită urmărire a unor succese cantitative a făcut ca în ultima vreme să crească numărul sesiunilor științifice, cu caracter improvizat. După cum se știe, dintotdeauna (și ar fi bine ca pentru totdeauna) sesiunile științifice se organizează *atunci cînd sînt de făcut comunicări științifice importante*, rezultate ale unor *cercetări îndelungate* și ale unei mature chibzuințe și nu invers, așa cum se procedează, atunci cînd „comunicările" sînt făcute *din cauza convocării sesiunilor științifice și nu invers*. Sînt deci unele semne de slăbire a exigențelor și de subapreciere a mijloacelor de stimulare a gîndirii creatoare, care ar trebui să ne dea de gîndit.

4. În ultima vreme, planificarea activității editoriale trece printr-un accentuat proces de centralizare. Întotdeauna comanda socială a avut, în afara caracterului ei *spontan* — mijlocit de reacția directă a personalităților față de realitatea social-politică — *și* un caracter *convențional*, programat, bazat pe recomandări izvorîte dintr-o cunoaștere studiată a necesităților istorice. Desigur, nici socialismul nu se pune în afara acestor două modalități tradiționale și firești ale acțiunii comenzii sociale, și aceasta abstracție făcînd de natura și calitatea specific progresistă a comenzii sociale socialiste. Trebuie evitate însă situațiile în care listele de teme prioritare obnubilează inițiativa personală a autorilor, de fapt, cel mai autentic, sincer, direct și valoros răspuns dat comenzii sociale; după cum nu trebuie pierdute din vedere nici sugestiile care beneficiază de vederea de ansamblu și de prognoza științifică, anticipînd sensul dezvoltării sociale și exigențele ei spirituale. Uneori însă, în virtutea rămînerilor în urmă și a compensațiilor antrenate de constatarea lor, se comit unele excese, unilateralități, exclusivisme. Și, ceea ce nu e cazul să fie uitat, în afară de autori, e bine să fie consultați, *în toate cazurile*, editorii de specialitate înșiși, cunoscători autorizați ai cererii și ofertei de carte.

5. „Revista de filozofie" ar putea să compenseze unele dintre carențele de mai sus (și pe care le împărtășește sporadic) prin accentuarea caracterului de cercetare și de noutate al conținutului ei. Cel puțin două măsuri ar putea veni în întîmpinarea unei asemenea opere. Mai întîi publicarea mai multor articole de proporțiile și calitatea pretinsă comunicărilor științifice prezentate în forumuri științifice internaționale (patru-opt pagini dactilo) care să acopere, laconic și concentrat, o gamă tematică de mare diversitate, *în fiecare număr* al revistei. Apoi, în al doilea rînd, publicarea unor *numere speciale*, rezervate unei singure teme care ar putea fi o ramură științifică nouă sau o alta veche reintrată în actualitate, un curent, o școală, o orientare sau o tendință care se impun ca predominante, într-o perspectivă mai mult sau mai puțin imediată ș.a.m.d., — practici curente, dealtfel, în presa de specialitate de la noi și de peste hotare, folosite parțial și de către „Revista de filozofie", și care și-au dovedit, de multă vreme, utilitatea. Un număr al „Revistei de filozofie" dedicat, de pildă, în întregime problemei consecințelor teoretice și practice ale zborurilor cosmice, ar fi fost, la vremea lui, deosebit de oportun, demn de interes chiar și pentru spiritele cele mai pretențioase. Problema este, dealtfel, încă actuală. Tot așa s-ar putea proceda și cu știința conducerii, hermeneutica, axiologia sau psihanaliza, de pildă. Procedeul e mai dificil decît cel al organizării „meselor rotunde", dar aparține, metodologic, aceleiași familii. Se înțelege, el ar putea fi folosit de două-trei ori pe an, „Revista de filozofie" menținîndu-și caracterul ei permanent revuistic. Ni se pare, de asemenea, că ținuta „Revistei de filozofie" ar avea mult de cîștigat, din toate punctele de vedere, dacă redacția s-ar lipsi de *unele* note critice de îndoielnică obiectivitate, comprehensiune și întemeiere. Unele dintre acestea manifestă simptome de motivație grăbită, precipitată și chiar modestă ca exigențe, mai ales atunci cînd se recurge la metoda explorării greșelilor de tipar. Redactate pe un ton peremptoriu, ele se compromit prin însuși faptul că sînt totuși discutabile. În climatul creat de principiile eticii socialiste, climat deosebit calitativ de cel interbelic,

spiritului critic i se cere să fie animat nu numai de bună credinţă (normă obligatorie oriunde), dar şi de *simţ tovărăşesc* (care nu implică indulgenţa). Să nu uităm că unele greşeli ale unor instituţii cultural-ideologice sînt rezultatul căutării anevoioase a unor soluţii teoretice şi practice cît mai convenabile şi că acestea sînt greşelile *noastre* şi nu produsele unei gîndiri prin esenţă aberante sau prin esenţă antimarxiste. E cazul ca, după atîta vreme, să ştim a deosebi între erorile celor ce muncesc *împreună cu noi* şi de care uneori trebuie să ne delimităm cu regret şi cuvenită deferenţă tovărăşească, şi reaua credinţă a celor care se desolidarizează abuziv şi zgomotos de noi, ne reneagă şi chiar ni se opun naiv-utopic sau cu ostilitate. Să rezervăm muniţia artileriei pentru inamic, pentru ca zelul criticii îndreptate împotriva propriilor noastre slăbiciuni să se lase inspirat de o mai dreaptă măsură.

6. Epoca noastră este şi aceea a analizei logice a limbajului ştiinţific. Protestele unor filozofi nemarxişti, la recentul Congres Mondial de la Varna, cu privire la imprecizia limbajului filozofic marxist, cu toată tendenţiozitatea lor, merită să ne dea totuşi de gîndit. Categoriile filozofiei marxiste, la care ne-am mai referit, sînt încă susceptibile de elaborări îmbunătăţite, iar definiţiile lor, perfectibile. *Micul dicţionar filozofic*, apărut într-o a doua ediţie la Editura politică, cu toate eforturile depuse şi progresul cert realizat, suferă de o sensibilă rămînere în urmă, tocmai în această privinţă, în special la capitolul materialismului dialectic, al materialismului istoric şi al socialismului ştiinţific, în funcţie de insuficient de prompta asimilare a noilor cuceriri ale ştiinţelor naturii, ştiinţelor social-politice, a noilor experimente sociale, ca şi de noile exigenţe ale logicii limbajului ştiinţific. Se vorbeşte tot mai insistent de noi forme ale mişcării materiei, atît în sens filozofic general, cît şi în sens strict fizic. Se cere ca teoria marxistă a automişcării să fie reconsiderată în legătură cu ideea simultaneităţii acţiunii contradicţiilor interne şi a contradicţiilor externe, fenomenele naturii, ca şi cele sociale, neproducîndu-se în vid. Sînt tot mai insistente recomandările de a se folosi larg metodele analizei structurale în explicarea completă a procesului trecerii acumulărilor cantitative în schimbări calitative, dat fiind faptul că, pînă acum, manualele s-au mulţumit să-l constate şi, cel mult, să-l exemplifice şi să-l descrie formal, nedepăşind acest stadiu preliminar. E vorba deci de a se răspunde amănunţit la întrebările : *din ce cauză* şi, mai ales, *cum* acumulări pur *cantitative* pot să ducă la schimbări pur *calitative*, *ce* fel de reorganizare a legăturilor interne atrage după sine schimbarea structurală a fenomenului studiat, *cum* se manifestă relaţia dintre geneză şi structură în procesul transformărilor calitative ? În legătură cu toate acestea, se ridică şi problema dacă şi în ce fel poate fi valorificată metafizica, în ipostaza de alternativă dialectică şi necesară a dialecticii însăşi, subordonată acesteia, în procesul general al cunoaşterii etc. La întrebări de acest fel sîntem încă datori publicului creditor cu răspunsuri pe deplin satisfăcătoare. Atît în *Micul dicţionar filozofic* cît şi în *Manualul de materialism dialectic*, apărut în 1973, se reflectă unele lacune ale cercetării tocmai din specia celor de mai sus, cu toate meritele cîştigate pe linia modernizării definiţiilor, explicaţiilor şi interpretării, prin recursul la rezultatele teoriei generale a sistemelor, ale structuralismului, praxiologiei, epistemologiei genetice ş.a.m.d. Ar fi bine ca *Dicţionarul filozofic*

ce urmează să apară în anii următori în Editura enciclopedică română cu un număr sporit de articole (circa 1 500) şi de pagini (circa 1 000), să compenseze unele lipsuri actuale ale *Micului dicţionar filozofic*, care, independent de aceasta, va putea fi şi el îmbunătăţit la o a treia ediţie. Este, de asemenea, posibil ca viitoarele manuale de ştiinţe sociale să cunoască o calitativă îmbunătăţire, în sensul arătat, printr-o asimilare *profundă*, critică şi creatoare, dar şi operativă, a cîştigurilor ştiinţifice reale aduse de filozofia analitică, de semantică, informatică, cibernetică, sociologie, psihosociologie, de sociologia politică, politologie, teoria deciziei şi acţiunii eficiente etc. Se înţelege, toate aceste deziderate nu se pot împlini pe baza unor acte de adeziune entuziastă dar superficială, ci printr-o tenace specializare, prin acea devoţiune a muncii de cercetare, în stare să scoată noile preocupări din stadiul informării şi al popularizării lor şi să le treacă în stadiul practicii creatoare, eficiente. Este timpul ca publicul cititor să afle, de exemplu, nu numai *ce este* informatica sau *ce este cibernetica*, ci şi *care sînt rezultatele aplicării lor* de către cercetătorii noştri, în practica de laborator sau social-politică, din ţara noastră.

Prof. univ. dr. NICOLAE KÁLLOS

Catedra de filozofie,

Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj

Tema propusă spre dezbatere e mult prea vastă şi importantă. Voi încerca să schiţez doar cîteva frînturi de idei, fără pretenţia de a considera problemele ridicate ca fiind cele mai semnificative şi fără intenţia de a le dezvolta, exemplifica şi argumenta.

1. Legătura dintre filozofie şi politică este o axiomă pentru marxişti. Ea este, pe de o parte, un fapt, o stare firească a lucrurilor, pe de altă parte o *obligaţie* pentru filozofi care se cere mereu conştientizată şi onorată. Se impune ca studiul acestei legături să fie aprofundat pentru a nu ne opri la teze îndeobşte cunoscute, pentru a dezvălui toate consecinţele posibile ale acestei legături şi pentru a le transpune din sfera teoriei pe plan operaţional. Ce înseamnă legătura dintre filozofie şi politică pentru fiecare domeniu în parte al filozofiei? Filozoful marxist este om politic prin definiţie, dar legătura dintre filozofia socială şi politică se pune oare în aceeaşi termeni ca, de pildă, legătura dintre semiotică şi politică? Filozofia este *şi* Weltanschauung (e bine să nu se uite acest lucru), dar filozofia contemporană nu este *numai* Weltanschauung.

Apoi, legătura înseamnă şi reciprocitate şi păstrarea entităţii proprii. Legătura este legătură şi nu dizolvare. Politicul nu poate fi dizolvat în filozofie, după cum nici filozofia în politic. Filozofia prin ea însăşi nu poate rezolva problemele politice, după cum nici politicul, ca politic, nu poate rezolva probleme filozofice. Legătura lor esenţială şi intrinsecă rezidă în angajarea lor comună de a transforma condiţia umană şi lumea omului. Conlucrarea lor a cunoscut o dezvoltare sinuoasă. Dar să nu vorbim aici de trecut. Vorbim despre raportul dintre filozofie şi politică azi, despre ce fac, ce pot şi ce trebuie să facă una pentru cealaltă. Pe scurt:

politica a făcut mult, foarte mult pentru filozofie. Filozofia românească contemporană datorează mult deschiderii şi impulsionării din partea politicului. Filozofia şi-a adus şi îşi aduce şi ea contribuţia la realizarea sarcinii pe care o are în comun cu politica, dar rămîne încă îndatorată şi anume tocmai la capitolul „deschidere", în sensul de descifrare a unor noi posibilităţi, modalităţi şi zone de acţiune socială.

2. Calculul citatelor şi trimiterilor din lucrările de specialitate, care oferă un anumit indiciu asupra stadiului de dezvoltare a ramurii de ştiinţă respective, constituie o practică destul de frecventă în altă parte, mai puţin folosită însă la noi. Nu poţi să nu observi că în cele mai diverse domenii ale filozofiei există un fond masiv de referinţă la literatura filozofică marxistă din ţara noastră, se discută (desigur nu în exclusivitate) în jurul unor idei născute în gîndirea filozofică românească contemporană. Filozofie nu se poate face în mod autarhic, dar nici fără acumularea unor bogate rezerve proprii. Există de acum (*de facto*, fiindcă în forma lui bibliografic prelucrată, lipseşte deocamdată) un impunător repertoriu al lucrărilor româneşti de filozofie aproape în toate domeniile.

Ne place să spunem împreună cu Marx că filozofia reprezintă chintesenţa spirituală a epocii şi de aceea „vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabileşte un contact şi intră în interdependenţă cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conţinutul ei, ci şi în exterior, prin manifestările ei". Să extindem calculul sus-amintit asupra creaţiilor din diferitele domenii nefilozofice (în sensul profesional al cuvîntului) ale spiritului şi să încercăm să stabilim impactul literaturii filozofice în afara perimetrului ei strict profesional. Situaţia va fi mai puţin îmbucurătoare.

S-ar putea obiecta : în toate domeniile culturii şi ştiinţei ideologia dominantă la noi în ţară este ideologia marxist-leninistă. Adevărat. Noi vorbim însă de *filozofie*, care nu este identică cu ideologia, ci este doar o formă a ideologiei. Este vorba tocmai de efectul şi eficienţa în alte domenii ale activităţii spirituale a formei ideologice denumită filozofie.

S-ar putea obiecta : în toate domeniile culturii şi ştiinţei fundamentul teoretic, metoda generală le oferă filozofia marxistă. Adevărat. Noi ne referim însă la idei *de autor* (dacă ni se permite această expresie), la ideile cutărui sau cutărui filozof român contemporan, care, în cutare sau cutare domeniu (nefilozofic), a deschis perspective noi sau a inspirat căutări noi sau pur şi simplu a reţinut atenţia cercetătorului din domeniul respectiv. Referiri la filozofie? Găsim suficiente (chiar dacă nu foarte multe). Referiri la *filozofia românească contemporană*? Să le numărăm. Să fie de vină filozofii? Poate alţii? Şi unii şi alţii? Oricum, e o problemă.

3. Avem cadre instituţionale corespunzătoare pentru activitatea filozofică : instituţii, catedre, comisii, reviste etc. Se ştie ce se cere din partea lor pentru îmbunătăţirea continuă a activităţii, se discută mult despre această problemă. Mai puţin se discută despre *viaţa filozofică*. Să fie oare identică viaţa filozofică cu activitatea desfăşurată de aceste instituţii? În sensul în care noi o înţelegem, viaţa filozofică se desfăşoară pe întreaga paletă a vieţii spirituale din societate. Viaţa filozofică implică o mobilitate, o prezenţă permanentă, o participare şi angajare promptă faţă de care formele tradiţional-academice se dovedesc a fi greoaie. De cîte ori s-a născut şi a murit (sau s-a născut moartă?) „Asociaţia" filo-

zofilor noştri? Cînd vom cumpăra un săptămînal (nu noi, filozofii, ci noi, cetăţenii de diverse ocupaţii) de dragul unei rubrici filozofice? În istoria fizicii au rămas consemnate întîlnirile săptămînale (şi prieteneşti dar şi de o mare densitate şi tensiune ideatică) ale unui sau altui cerc de fizicieni. Pe cînd în institutele şi catedrele noastre „miercurea" sau „vinerea" filozofilor? Va găsi vreun cercetător de peste cîteva decenii ceva demn de publicat (demn din punct de vedere teoretic sau atitudinal) din corespondenţa filozofilor de azi?

4. Filozofia înseamnă, printre altele, şi un pronunţat simţ al măsurii. Simţul măsurii ne fereşte să considerăm că o anumită unilateralitate cu care am păcătuit în trecut în documentare, în orientare, în metodă poate fi reparată cu o altă unilateralitate, de sens invers. Simţul măsurii ne sugerează că dacă am procedat greşit în trecut prin palida reprezentare sau omitere a problematicii omului din preocupările filozofice, nu am proceda corect nici reducînd astăzi întreaga filozofie la problematica omului. Simţul măsurii ne dictează că dacă în trecut am repetat prea mult teze fundamentale, de maximă generalitate, în dauna abordării unei problematici moderne, nu înseamnă că acum, într-un stadiu superior al activităţii filozofice, am fi dispensaţi de a le studia şi răspîndi. Simţul măsurii în filozofie nu înseamnă calcul aritmetic, echilibristică, ci unitate organică şi dialectică dintre fermitate şi maleabilitate, dintre principialitate şi creativitate, partinitate şi receptivitate, tradiţie şi inovaţie etc.

5. Diogene Laertios ne povesteşte că Thales, ieşind de acasă însoţit de o bătrînă ca să observe stelele, căzu într-o groapă. „Cum vrei să ştii ce-i în cer — îi spunea bătrîna — cînd nu eşti în stare să vezi ce-i la picioarele tale?"

În felul ei, bătrîna avea dreptate. Să fii precaut şi circumspect, să vezi pe unde calci, să nu priveşti mai departe de lungul nasului şi atunci nu vei risca să cazi într-o groapă sau să-ţi scrînteşti piciorul. Dar vei mai fi oare filozof?

Prof. univ. dr. **ION DIDILESCU**

Facultatea de filozofie,
Universitatea Bucureşti

Credem că nu este o simplă întîmplare că Titu Maiorescu, cărturarul care a pus ordine, după felul său de a gîndi, în cultura românească din a doua jumătate a secolului trecut, a fost profesor de logică. „Profesorul de silogisme", cum l-a denumit N. Iorga în una din izbucnirile sale caracteristice, a reuşit să introducă în activitatea culturală a timpului delimitări precise între diferitele genuri de creaţie spirituală, să fixeze cerinţele pe care trebuie să le îndeplinească fiecare dintre ele, să stabilească criterii clare de ierarhizare a valorilor, într-un cuvînt a reuşit să pună ordinea proprie specialităţii sale, logica. Studiile de critică literară ale lui Titu Maiorescu impresionează şi cuceresc şi astăzi prin argumentarea judecăţilor sale estetice. Cît despre activitatea sa profesorală, Maiorescu a excelat şi aici prin acelaşi spirit logic, de ordine şi rigoare care a imprimat pre-

legerilor ţinute de el claritatea, eleganţa şi arhitectura rămase de neuitat pentru toţi cei ce i-au fost elevi.

Desigur, nu se poate conchide din această împrejurare că studiul logicii şi spiritul logic, de ordine, se reciprochează. Spiritul de ordine nu este rezultatul exclusiv al unui contact mai sistematic cu logica; la formarea lui concurează, în grade diferite, şi alţi factori. Dar oricare ar fi fost contribuţia acestor factori în formaţia intelectuală a lui Titu Maiorescu, exemplul său nu reprezintă mai puţin un caz relevant pentru existenţa unei legături între studiul logicii şi spiritul logic. Maiorescu însuşi era ferm convins de aceasta şi se exprimă ca despre o relaţie ce decurge din natura lucrurilor: „Logica prin obiectul ei în special *produce* (s. n.) o agerime mai mare a argumentării, ordine în gîndire şi uşurinţa de a descoperi şi dovedi eroarea în concluziunile false"[1]. Într-o singură frază Maiorescu arată şi raţiunea şi funcţiile pe care le are de îndeplinit studiul logicii.

În timpul lui Titu Maiorescu, cursul de logică predat în universitate se compunea din *logica formală clasică*, de origine aristotelică, şi ceea ce se numea *metodologia*, adică studiul regulilor de folosire a formelor logice în cunoaşterea ştiinţifică. Logica a rămas mult timp circumscrisă în aceste graniţe, chiar după ce lucrările lui Frege, B. Russell şi Whitehead, Hilbert consacraseră definitiv logica simbolică, *logica nova* ca o disciplină separată de logica clasică. În cercurile filozofice de la noi — ca şi din alte părţi, dealtfel —, noua ştiinţă a fost privită cu multe rezerve. Abia după reforma învăţămîntului din anul 1948, studiul logicii a dobîndit un statut care reflectă stadiul de dezvoltare a acestei ştiinţe, direcţiile spre care sînt orientate cercetările contemporane, curentele care se manifestă înăuntrul ei.

Întrucît nu este vorba de un istoric al învăţămîntului, ne vom referi în cele ce urmează la poziţia pe care o are *astăzi* logica în universitate şi în alte instituţii de grad superior, pentru a arăta apoi locul pe care-l ocupă în şcolile medii.

La secţia de filozofie din facultatea de filozofie a Universităţii din Bucureşti se predă un curs de *logică generală* care cuprinde logica formală tradiţională, precum şi un număr de probleme ce aparţin logicii ştiinţei. Acest curs îşi dovedeşte mereu utilitatea, atît fiindcă deschide porţile spre logica simbolică, cît, şi mai ales, fiindcă se referă la demersurile gîndirii în activitatea general umană. Se predă în continuare un curs de *logică simbolică* în cadrul căruia studenţii fac cunoştinţă cu sistemele formale axiomatizate şi învaţă să mînuiască aparatul simbolic. De aproape zece ani s-a introdus un curs de *teoria sistemelor formale*, menit să dea o perspectivă metateoretică asupra tuturor cunoştinţelor de logică însuşite de studenţi. În fine, pînă acum, s-a ţinut şi un curs de *istoria logicii*.

La universităţile din Cluj şi Iaşi, în secţiile cu profil apropiat, se predau aceleaşi cursuri obligatorii. La acestea trebuie adăugate aşanumitele „*cursuri la alegere*" programate pentru grupa de specializare în logică-epistemologie. Aceste cursuri prezintă o deosebită impor-

[1] Titu Maiorescu, *Logica*, Bucureşti, Edit. Librăriei Socec & Co., 1913, p. 11—12.

tanță dacă introduc pe studenți în domenii noi de cercetare și reușesc să-i situeze în zonele de limită ale științei, adică acolo unde se făurește știința, unde frontierele cunoașterii omenești înaintează. Anul acesta, de exemplu, în cursul la alegere s-a tratat *logica deontică și teoria acțiunii*. Menționînd că și studenții secțiilor de psihologie, sociologie și pedagogie urmează cursuri de logică, *adaptate* activităților pe care le vor desfășura în profesiunea lor viitoare, am încheiat prezentarea locului logicii în facultățile de *profil filozofic* unde logica se găsește, prin tradiție, acasă.

Este de subliniat, și fenomenul este semnificativ pentru multivalența logicii, că și alte facultăți au simțit trebuința să introducă logica printre disciplinele care contribuie la pregătirea profesională a studenților. Este în primul rînd cazul facultăților de drept. Poziția logicii la aceste facultăți a suferit multe variații, dar disciplina este prevăzută și se predă după o programă potrivită problemelor de logică ce apar în activitatea juridică. Greutatea principală a realizării unui curs de *logică juridică*, atît cît este posibil astăzi, ține de faptul că studenții nu cunosc noțiunile fundamentale de logică ce ar trebui însușite în liceu.

S-au introdus cursuri de logică și la unele facultăți tehnice, de exemplu, la Institutul politehnic și la Institutul de petrol, gaze și geologie din București. Studiul proceselor de automatizare, operațiile cu calculatoarele electronice implică cunoștințe de logică. Circulă, în ultimele decenii, termenul de *logică tehnică*, domeniu nou în care regretatul profesor Grigore Moisil a avut contribuții de pionier.

Așadar, în învățămîntul superior studiul logicii s-a *diferențiat* în discipline separate, rezultate din însuși progresul acestei științe și s-a *extins* în afara granițelor facultăților de profil filozofic, colaborînd la pregătirea de *specialitate* în ramuri de știință foarte îndepărtate de filozofie. Credem că succesul și extinderea în continuare a logicii la alte facultăți depinde de gradul în care va fi tratată ca *logica utens*, logică aplicată, și nu ca *logica docens*, logică teoretică. Dezvoltarea studiului logicii, schițată doar în rîndurile de mai sus, constituie un aspect al procesului amplu, complex și continuu de modernizare a învățămîntului nostru superior.

Spre deosebire de învățămîntul superior, în școala medie logica este obiect de *cultură generală* destinat să dea informații despre procedeele gîndirii omenești în activitatea ei de cunoaștere și să contribuie la formarea spiritului logic. Cu aceste funcții logica a fost predată la noi de la începuturile învățămîntului liceal și pînă la reforma din anul 1948. S-a predat, cu un număr mai mic de ore, între cele două războaie mondiale, și în școlile normale de învățători.

Care este statutul logicii în școala medie de astăzi?

În momentul de față logica se predă ca *obiect* de învățămînt *distinct* numai în liceele pedagogice de învățători și educatoare (după o programă minimală) și în institutele pedagogice de educatoare (după o programă mai dezvoltată și bine pusă la punct). Această situație, care poate fi considerată bună, se răsfrînge însă asupra unui mic număr de școli și de elevi.

La liceele de cultură generală, care sînt cele mai numeroase şi care furnizează cel mai mare număr de studenţi, logica nu mai este un obiect de învăţămînt distinct, cu o poziţie proprie în planul de învăţămînt, ci figurează sub forma a şase lecţii care se predau la sfîrşitul cursului de psihologie. Aceste şase lecţii, oricum ar fi concepute şi cu oricît talent ar fi ţinute, nu pot avea alt rezultat decît însuşirea superficială a unui mic număr de noţiuni disparate. Se înţelege că în aceste condiţii nu poate fi vorba de cunoştinţe de logică şi cu atît mai puţin de îndeplinirea rolului formativ al logicii.

Este în afară de orice discuţie că învăţămîntul trebuie orientat spre actualitate şi spre viitor. Actualitatea şi viitorul reprezintă viaţa. Este explicabil că anumite discipline orientate spre trecut nu mai pot avea ponderea din învăţămîntul dinaintea reformei. Dar logica aparţine actualităţii. Dezvoltarea şi pătrunderea ei în numeroase sectoare de cunoaştere este una din caracteristicile ştiinţei secolului nostru. De aceea absenţa logicii din învăţămîntul liceal de cultură generală apare ca o neconcordanţă cu actualitatea.

Dincolo de aceste considerente însă, absenţa logicii din învăţămîntul liceal de cultură generală se face resimţită în mod negativ în viaţa noastră culturală. Vom semnala două din manifestările mai supărătoare.

În vorbire şi în scris noţiunile logice intervin cu o mare frecvenţă; de termenii cu care operează logica se folosesc specialiştii din toate ramurile ştiinţei, oamenii tuturor profesiunilor, în toate circumstanţele, ceea ce nu se întîmplă cu termenii nici unei alte ştiinţe. Cuvinte ca noţiune, ştiinţă, ştiinţific, premisă, demonstrează, raţionament, metodă, a deduce, implică, dilemă, alternativă, ipoteză, gen, analogie, suficient, necesar etc. apar la tot pasul în vorbire şi în scris. Felul în care sînt întrebuinţaţi uneori aceşti termeni arată însă necunoaşterea exactă a sensului lor. În numeroase articole şi reportaje din presa cotidiană se confundă alternativa, care practic înseamnă simpla posibilitate de a alege între două sau mai multe decizii, cu dilema, care este un raţionament complex; se afirmă că sînt date premisele pentru a se realiza ceva (ceea ce înseamnă că acest ceva se realizează în mod necesar) cînd în realitate sînt date numai condiţiile necesare, nu însă suficiente pentru a atinge ţelul urmărit; se pretinde că faptele au valoare demonstrativă, cînd, în mod strict, ele au numai valoare ilustrativă etc. etc. Mulţi dintre termenii menţionaţi făceau obiectul cursurilor populare — învăţămîntul „exoteric" — pe care Aristotel le ţinea la *Lyceul* său pentru cercurile largi ateniene doritoare în a se instrui. S-ar putea aplica şi în cazul logicii ceea ce spunea Cicero despre limba latină: „Nu e atît de nobil să ştii latineşte, pe cît e de ruşinos să nu ştii".

Dar trebuie să ne referim la un fenomen cu mult mai grav, anume, la apariţia în literatura noastră de azi a unui curent — fiindcă nu ne găsim în faţa unui scriitor izolat, ca în timpul lui Macedonski, ci a unei mode, — care cultivă programatic ininteligibilul, inaccesibilul şi chiar non-sensul şi absurdul. Nu e vorba de o variantă autohtonă a literaturii absurdului în care străluceşte Eugen Ionescu. Literatura absurdului nu este literatura absurdităţilor de expresie şi de gîndire, ci este literatura dominată de sentimentul că lumea şi viaţa sînt absurde. Literatura absurdului este perfect accesibilă şi inteligibilă. Curentul în discuţie ne oferă

o literatură care se situează în inaccesibil şi absurd ca literatură. Fenomenul a fost semnalat şi judecat cu competenţă de istorici şi critici literari ca Alexandru Dima, Mircea Zaciu, de poeţi consacraţi ca Alexandru Andriţoiu, în numele poeziei, al literaturii, al artei.

Unii reprezentanţi ai acestui curent au vorbit chiar de „delictul de claritate". Limpezimea nu mai este o calitate : ea constituie o culpă dintre cele mai grave.

Ce legătură este între toate aceste fapte şi logica? Credem că o oarecare legătură există. Studiul logicii are darul de a evidenţia că, aşa cum spune filozoful francez contemporan G. Gusdorf, „folosirea limbii se referă ea însăşi la anumite reguli de gîndire. Nu ne putem înţelege într-o discuţie sau chiar într-o simplă conversaţie, dacă nu sîntem de acord asupra regulilor de articulaţie a gîndirii, de convenienţă sau de respingere a ideilor între ele. Folosirea comună a limbii presupune acest alt pact social al unei *logici*, ansamblu de norme pentru corectitudinea raţionamentului"[2], pentru corectitudinea a tot ceea ce exprimăm, am adăuga noi.

Credem, prin urmare, că învăţămîntul logicii, în perioada de formare a celor ce se vor dedica literaturii, ar putea contribui la făurirea unui ideal de claritate, de limpezime în gîndire şi în exprimare, care să se opună înclinaţiei de a aluneca în zonele tenebroase ale psihicului. Credem că studiul logicii ar avea rol preventiv faţă de tentaţiile absconsului, obscurului, non-sensului şi absurdului, făcînd conştiente condiţiile în care literatura şi limbajul în general îşi pot exercita funcţia lor culturală de integrare socială a omului. Ne gîndim, desigur, la studiul logicii clasice mai ales în liceele de cultură generală, fiindcă aceasta este logica gîndirii exprimată în limbajul obişnuit, general uman, în care se scrie şi se vorbeşte curent, în care oamenii îşi comunică ideile şi sentimentele, în care poeţii se comunică pe ei înşişi în operele lor literare.

Lector univ. dr. **G. VLĂDUŢESCU**

Catedra de istoria filozofiei şi logică,
Facultatea de filozofie,
Universitatea Bucureşti

Fără a contesta anii 50, bunăoară, să recunoaştem că de un deceniu şi ceva încoace s-a făcut intens filozofie şi ceea ce este mai important, în mare, s-a făcut şi bine.

Este un fapt că, de un deceniu şi ceva, s-a făcut şi *creaţie filozofică*, *filozofie* deci, şi nu simplă (şi aşa de anostă cînd mai mult se exemplifica spre a se găsi astfel „o nouă confirmare...") însăilătură în marginea ştiinţelor speciale. S-a lucrat mai *filozofic* în ontologie, — azi, în principiu, eliberată de supunerea faţă de cutare sau cutare model naturalist.

Gnoseologia apoi, — într-o vreme atît de fiziologizată şi psihologizată încît mecanismele senzaţiei şi ale percepţiei, de pildă, erau inutil

[2] Georges Gusdorf, *La Parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 89.

detaliate, în timp ce nimic sau aproape nimic (bun) nu se spunea despre axiomatizare, — a început să-şi trăiască viaţa.

În acelaşi timp, depăşirea precarităţii dogmatice a mai însemnat şi recunoaşterea legitimităţii antropologiei şi a sociologiei, axiologiei şi epistemologiei etc. şi prin aceasta obiectivarea interesului pentru constituirea lor marxistă.

De asemenea, opera acestui un deceniu şi ceva a însemnat şi reinstrumentarea metodei dialectice, atît în exegeza filozofiei premarxiste, cît mai ales a celei nemarxiste contemporane, fie spre a nu mai divulga *grosso modo* în ansamblul ei o mistificare teoretică premeditată şi finalizată practic într-o diversiune (de unde şi obsesia aflării unei funcţii social-politice precise cutării sau cutării teme filozofice, bunăoară punerea husserliană între paranteze, verificabilitatea neopozitivistă, semantica generală), fie spre a nu mai privi idealismul — de la cel platonician pînă la fenomenologie, să zicem, — ca pe o imensă eroare şi deci istoria filozofiei ca istorie a materialismului doar.

Încă o dată, anilor premergători acestui răstimp nu li se poate contesta orice iniţiativă şi valoare filozofică. Dar în anii mai din urmă, profitînd de experienţa anterioară şi nemailucrînd dogmatic, filozofia a păşit şi a înaintat decis în cîmpul creaţiei autentice.

Mai în urma operei de reconstrucţie filozofică a rămas însă *critica filozofică*.

Nu se procedează (sau să zicem că nu s-a procedat într-un trecut... abia trecut) încă îndeajuns de critic (dar critic în înţeles dialectic şi nu nihilist-dogmatic) în dialogul cu filozofiile nemarxiste contemporane. Bunăoară ispita transferului în filozofia marxistă a modelului epistemologic piagetian, sau a structuralismului, sau a filozofiei analitice. Cîndva, P. P. Negulescu făcea o distincţie între modă şi metodă de care dacă s-ar ţine mai mult seama ar fi mai bine. Nu de puţine ori se lasă impresia că se cedează modei, identificîndu-se *contemporaneităţii* cu a fi azi piagetist, mîine structuralist, iar poimîine profet al filozofiei analitice. Ceea ce nu este contemporaneitate ci epigonism, nu filozofie creatoare, ci mimetică.

Or, deschisă şi către alte experienţe şi orizonturi, filozofia marxistă nu se îmbogăţeşte decît prin efort propriu. Ceea ce preia, trebuie să introducă în structurile sale nu printr-o mişcare de translaţie, ci printr-o gîndire radicală. *Filozofia marxistă nu este contemporană prin împrumuturi, ea este contemporană prin deschiderea la real şi prin capacitatea de a valorifica realul.* Aşa fiind, ce valoare teoretică poate să aibă transferul mecanic prin care se înveşmîntează marxist cutare sau cutare filozofie nemarxistă?

Aceasta în primul rînd. În al doilea, nu în suficientă măsură şi nu prea adecvat întotdeauna se exercită *critica filozofică asupra operei.*

Nu există, orice s-ar spune, o critică filozofică aşa cum există una literară, una plastică, una muzicală, una cinematografică etc.

Nu contest că se fac recenzii, că se laudă şi uneori se distrug cărţi şi adesea care cam merită, dar prea puţin se discută. Se înţelege că o piedică, şi nu secundară, este insuficienţa spaţiului publicistic. „Revista de filozofie", oricîtă dorniţă ar fi din partea redacţiei, nu poate să răs-

răspundă în mod curent la asemenea nevoi. Nici revistele de cultură din țară, în genere binevoitoare.

Așa s-ar ușura, cred, constituirea unei critici filozofice : critică a ideilor, critică a cărților, pe scurt stabilirea dialogului. Pentru că o cronică este un dialog între un cititor (avizat, dar nu judecător absolut) și autor, dialog util desigur în primul rînd pentru autor, dar nu fără consecințe favorabile pentru întreaga mișcare filozofică.

Și asemenea dialog este, cred, o obligație a tuturor.

Prof. univ. dr. **AL. BOBOC**

Catedra de istoria filozofiei și logică.
Facultatea de filozofie,
Universitatea București

1. Este aproape de la sine înțeles că dezbaterea creatoare, la nivel contemporan, a problematicii filozofice, precum și aprecierea înfăptuirilor valorice durabile din istoria culturii românești și a celei universale constituie adevărate imperative ale dezvoltării culturii noastre socialiste. Recomandînd și stimulînd schimburile de opinii între cercetători, în scopul cunoașterii și înțelegerii locului și rolului gîndirii marxiste în dialogul și confruntările de idei din lumea contemporană, al angajării plenare și eficiente a filozofiei în ansamblul eforturilor de realizare a programului edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, partidul nostru subliniază în același timp că „trebuie să acționăm pentru creșterea exigenței în analiza activității noastre. Trebuie să facem aceasta chiar dacă avem rezultate bune, pentru că în acest caz spiritul de exigență trebuie să fie și mai dezvoltat"[1].

În contextul afirmării acestor exigențe, dezbaterea în jurul temei *Filozofia românească astăzi* este, bineînțeles, un prilej de reflecție asupra realizărilor și, poate, mai ales asupra unor neîmpliniri mai caracteristice vieții noastre filozofice.

Ceea ce se remarcă la o privire sumară chiar în activitatea filozofică din țara noastră este, incontestabil, *o tendință de dominare a interesului pentru contemporaneitate*, pentru angajarea mai eficientă în înfăptuirea sarcinilor actuale, însoțită de o abordare creatoare, obiectivă și nuanțată a problemelor și domeniilor teoretice fundamentale. Edificatoare pentru acestea ar fi atît înnoirea tematică, cît și preponderența modalităților mai moderne de tratare a problemelor, de afirmare a spiritului critic în filozofie. Poate mai mult decît oricînd capătă rezonanțe profetice cuvintele lui Marx : „Vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei. Filozofia încetează atunci de a mai fi sistem determinat față de alte sisteme deter-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de la C.C. al P. C. R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai Comitetelor județene de partid și ai municipiului București*, București, Edit. politică, 1973, p. 13.

minate ; ea devine filozofia în genere față de lume, devine filozofia lumii actuale"[2].

Rezultatele bune în predarea filozofiei în învățămînt, în cercetarea de specialitate, în activitatea editorială și publicistică, în propagarea și însușirea gîndirii marxiste — toate acestea capătă semnificații noi prin străduințele de ancorare în contemporaneitate a vieții filozofice din țara noastră. Aportul autorilor români în reconstrucția modernă a unor domenii teoretice a și fost remarcat cu prilejul diferitelor congrese, colocvii, simpozioane de filozofie cu participare internațională. Cartea filozofică se bucură azi de prețuirea unor mase tot mai largi de cititori de toate vîrstele.

Nu ne propunem aici un bilanț al realizărilor din domeniile filozofice principale, nici o caracterizare a stadiului actual al filozofiei românești. Ne vom limita mai mult la semnalarea unor aspecte care privesc participarea noastră la valorificarea moștenirii filozofice și la dialogul și confruntările de idei din gîndirea contemporană. Pe fondul mai larg al diferențierii și specializării preocupărilor, la nivelul actual al procesului de autonomizare a valorilor, îndemnăm astfel la o regîndire a rosturilor fiecărei specializări, inclusiv cea istorico-filozofică (și de critică filozofică în speță). Căci mai ales aci ar trebui să fie luate ca deviză cuvintele lui *Seneca* (*Epistulae*, ee, 11) : „Patet omnibus veritas ; nondum est ocupata. Multum ex illa etiam futuris relictum est".

2. O primă observație s-ar referi la însuși modul concret în care se realizează la noi *ancorarea în contemporaneitate*, pe diverse planuri ale activității teoretice. Persistă aici pe alocuri tendința spre extreme : fie mulțumirea cu o manieră încetățenită — să-i zicem, manifestare de tradiționalism, — fie pur și simplu goana după nou, de fapt, după ceea ce li se pare unora a fi nou.

Cît de departe merge prima tendință ne-o arată unele dezbateri, studii, articole etc., care nu țin seama că, de pildă, despre valoare și om se poate discuta azi nu empiric, ci în cadrul unor discipline constituite — axiologie, antropologie filozofică. Poate de teama de a nu greși (deși cred că e vorba mai mult de obișnuință !), unii manifestă rezerve față de înnoirile posibile la care se pretează expunerea filozofiei marxiste, rămînînd la studiul acesteia în forma materialismului dialectic și a materialismului istoric, uitînd oarecum că înșiși clasicii au procedat la o expunere unitară a sistemului de gîndire marxist, nu au recomandat nici împărțirea devenită pentru noi „clasică" și nici nereceptivitatea față de posibilitățile mai noi de reconstrucție a disciplinelor fundamentale ale filozofiei. Marx, Engels, Lenin ne-au lăsat ideea și coordonatele esențiale, conceptele cardinale ale sistemului filozofiei marxiste, nu sistemul ca atare gata elaborat. Este în spiritul creator al marxismului să recunoaștem necesitatea lecturii creatoare a operelor clasicilor și menirea marxiștilor contemporani de a duce mai departe un sistem de gîndire structurat intenționat prin însăși geneza sa, deschis, continuu perfectibil.

Pe de altă parte, e prezentă și tendința spre „înnoire" cu orice preț, chiar cu riscul de a da drept gîndire marxistă modernă modele nemarxiste

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 107.

de înțelegere a marxismului, de dragul expunerii structuraliste, „neoraționaliste" etc., uitîndu-se adesea nu numai textele clasice, ci și aparatul categorial, limbajul specific gîndirii marxiste și care trebuie perfecționate, dezvoltate creator, nu pur și simplu „modernizate" prin împrumuturi din alte sisteme și orientări filozofice. Totuși, deschiderea, receptivitatea, înnoirea etc., nu-s posibile — pentru a fi veritabile — independent de recunoașterea și respectarea anumitor principii ale luptei ideologice contemporane. Căci filozofia, deși parte integrantă a creației valorice umane, se dezvoltă pe terenul unei anumite ideologii și în contextul unor intense confruntări ideologice.

O depășire a tendințelor amintite nu este posibilă, desigur, decît în urma unor serioase eforturi de informare și a unor dezbateri temeinice, ale căror rezultate să devină apoi cunoscute nu numai prin intermediul revistelor de specialitate, ci și prin cel al publicisticii. Între altele, ar trebui ca acestea din urmă să facă mai mult pentru cunoașterea și răspîndirea filozofiei marxiste, să dovedească mai multă receptivitate față de materialele în care se încearcă prezentarea fundamentelor teoretico-filozofice și estetice ale criticii de specialitate.

O sporire a interesului pentru creația filozofică veritabilă, pentru cunoașterea și înțelegerea realizărilor teoretice majore ale trecutului și ale zilelor noastre, ar determina, poate, ieșirea dintr-o anumită stare de indiferență, de apatie, prezentă încă, pe alocuri, în diversele compartimente ale vieții noastre filozofice. S-ar cere apoi și sporirea efortului spre o mai bună cunoaștere și apreciere a propriilor noastre realizări, determinînd o mai hotărîtă și mai urgentă debarasare de unele manifestări de snobism, de înfeudare la unele mode filozofice (mai noi sau mai vechi). Este vorba, de fapt, de formarea unui spirit critic, de discernămînt, care să permită o educare a gustului pentru valoarea teoretică și posibilitatea unor analize temeinice (chiar cu un exces de erudiție, poate !), hotărîtoare pentru o operă de ordonare și ierarhizare, în urma căreia, așa cum spunea cîndva M. Scheler, să punem fiecare lucru la locul lui și pe noi la locul nostru !

Ar trebui, cred, să ne aplecăm cu mai multă atenție asupra fenomenului filozofic românesc, studiindu-i atît tradițiile înaintate, cît și dimensiunile actuale, din unghiul de vedere al progresului valorilor în cultura universală. Căci numai un studiu comparat al orientărilor, tendințelor și personalităților filozofiei românești în perspectiva filozofiei universale ne va permite să înțelegem coordonatele majore ale complexei împletiri între universal și specific, între clasic și modern, între tradiție și noutate.

Pe de altă parte, urmărind raporturile dialectice între culturi, influențele și adesea condiționările, nu trebuie să vedem în creațiile marilor epoci din istoria gîndirii noastre o simplă particularizare a ceea ce s-a petrecut în filozofia universală. Fără a neglija existența unor asemenea fenomene în întreaga evoluție a filozofiei noastre, de la umanism și iluminism și pînă la orientările din secolul al XX-lea, nu ar trebui, de dragul simetriei, să căutăm îndeosebi corespondențele, neglijînd specificul spațiului mai restrîns al istoriei și culturii naționale. Am da, desigur, dovadă de schematism, dacă, de pildă, studiind perioada 1900—1944 din dezvoltarea filozofiei românești, am începe să ne căutăm neapărat neokantieni,

neopozitiviști, existențialiști, personaliști etc. Alta este însă raportarea unor gînditori români din perioada respectivă la curentele menționate, aprecierea contribuției lor din punct de vedere valoric și al semnificației lor istorico-sociale prin comparație. Căci este aproape o evidență existența unei anumite înlănțuiri mai specifice a sistemelor de gîndire ale școlii filozofice românești din trecut, imposibilitatea de a le împărți pe școli și direcții, după tipul celor din filozofia occidentală contemporană !

Alta este însă fizionomia filozofiei românești astăzi, marxistă în esența ei și angajată în eforturile mai largi de edificare a societății și culturii socialiste, ale cărei realizări trebuie apreciate, desigur, tot în raport cu progresul valorilor teoretice în cultura universală. Contribuțiile, sporul de noutate și claritate al cercetărilor și înfăptuirilor noastre din ultimele decenii trebuie ele însele privite în contextul dezvoltării marxismului și al progresului științifico-teoretic contemporan în genere. Cu aceasta ajungem, de fapt, la problema participării noastre la dialogul și confruntările de idei care au loc astăzi pe plan mondial, participare care trebuie să îmbine însă studiul critic (valorificator, în mod diferențiat și nuanțat) cu efortul spre elaborări teoretice la nivelul contemporan al dezvoltării disciplinelor filozofice fundamentale.

La acest capitol al activității noastre filozofice ar fi multe de spus : despre ceea ce s-a scris și se scrie, despre modul în care se scrie la noi filozofie și cum se discută și se apreciază, despre participanții la asemenea discuții, despre obiectivitate și responsabilitate etc. Bineînțeles, în rîndurile de față ne vom mărgini la cîteva sugestii și propuneri, o analiză fiind rezervată abordării concrete a unor lucrări și studii apărute, analiză care, în treacăt fie spus, ar trebui pe alocuri să fie mai exigentă (să nu se limiteze la elogiul faptei), pe alocuri să fie mai obiectivă (să nu se transforme în punere la punct).

În acest context, nu ar fi de prisos, poate, să atragem din nou atenția asupra unor fenomene destul de ciudate, care mai persistă în cîmpul criticii de specialitate, al aprecierii cercetării și valorificării creațiilor teoretice. Este vorba de „specializarea" unora în critică prin excelență, fără să se angajeze și la truda concretă asupra unor domenii sau teme, a căror abordare le-ar oferi prilejul să cunoască dificultățile și, implicit, limitele de aplicabilitate ale sfaturilor pe care le dau altora ! Să fim bine înțeleși : nu este vorba de o respingere a necesității îndrumării și coordonării vieții noastre filozofice, ale cărei direcții și noi deschideri nici nu sînt posibile fără acțiunea criticii și a evaluării. Ni se pare însă că acestea din urmă incumbă o mare responsabilitate și o experiență eficientă în frămîntările concrete ale specialității, nu în marginea lor. Iată de ce mărturiseam și cu alt prilej că am privit totdeauna asemenea tendințe de „specializare" ca pe un fenomen efemer, să-i zicem de creștere !

Ar fi de dorit, desigur, să avem o critică filozofică de înaltă ținută, să dezvoltăm dezbaterile de cărți, schimbul de opinii, angajîndu-ne tot mai efectiv în zbuciumul și căutările creației teoretice contemporane. Pentru aceasta însă ar trebui să aducem îmbunătățiri substanțiale în modalitățile de abordare a problematicii și în practica propriu-zisă a filozofiei. Ar trebui totodată să înțelegem mai nuanțat ponderea scientismului (în formația noastră și a celor pe care-i formăm), și, oricum, tendin-

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ţele de angajare pe direcţia diferenţierii şi specializării preocupărilor ar merita să fie salutate şi încurajate. Vechiul dicton latin *Non omnia possumus omnes* îşi are tîlcul lui astăzi, în condiţiile noului stadiu al procesului de autonomizare a valorilor şi domeniilor culturii. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm nici cealaltă latură a procesului amintit; integrarea domeniilor, dispariţia graniţelor absolute. Evident, nu în sensul încurajării acelor „specialişti în toate" (de la logică şi disciplinele filozofice mai moderne pînă la cibernetică, sociologie şi pedagogie !).

Dacă m-ar întreba cineva ce cred că ne-ar trebui, în primul rînd, în momentul de faţă, pentru a discuta filozofie şi a da o notă mai de profunzime vieţii noastre filozofice, aş răspunde lapidar: o revistă de filozofie. Fără a ignora îmbunătăţirile care s-au adus „Revistei de filozofie", în direcţia transformării ei într-o tribună a activităţii ideologico-filozofice, trebuie să recunoaştem că ea are încă un profil tematic eterogen, care nu corespunde stadiului actual al diferenţierii şi specializării preocupărilor. Pe de altă parte, revista oglindeşte încă cu întîrziere unele frămîntări şi evenimente ale activităţii filozofice de la noi şi de pe plan mondial, încercările de participare la polemicile de răsunet ale epocii sînt încă destul de sporadice. O anumită încetineală în angajarea mai categorică în abordarea unor teme mai dificile, chiar care ţin de anumite mode, este caracteristică pe alocuri şi cărţii filozofice care se scrie la noi.

Dar aceste neajunsuri ţin mai ales de insuficienta noastră participare, a colaboratorilor. Şi aici, trebuie să recunoaştem, ar fi multe de spus ! Dar nu numai revista, ci şi publicistica, activitatea editorială, sesiunile ştiinţifice, colocviile, simpozioanele etc., ar trebui să fie în mai mare măsură factori dinamizatori ai vieţii filozofice.

În noile condiţii ale construirii societăţii şi culturii socialiste, ale participării României la schimbul mondial de valori, are loc tot mai mult înfrîngerea mărginirii şi închistării, deschiderea spre ceea ce este creaţie nouă, durabilă în cultura contemporană. Socialismul constituie, într-a-devăr, cadrul unei profunde înnoiri spirituale, iar pentru gîndirea filozofică, solul fertil al unei emancipări nemaiîntîlnite. *Mutatis mutandis* se justifică aici un entuziasm asemănător celui cu care cîndva Kant saluta noua epocă a „luminilor" : „*Sapaere aude* ! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen ! ist also der Wahlspruch der Aufklärung"[3].

Lector univ. dr. **VASILE TONOIU**
Catedra de filozofie marxistă,
Universitatea Bucureşti

În cele ce urmează mă voi referi la necesitatea instaurării în viaţa noastră filozofică a unui climat *specific* şi *veritabil* de dezbatere, a unui „forum de dialog" care să funcţioneze ca o instanţă calificată în arbitrarea discuţiilor şi în disocierea fină a ceea ce este valoare de ceea ce îi este doar „recuzită".

---

[3] Imm. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, în „Kleine philosophische Schriften", Reclam. Leipzig, f.d., p. 203.

Cred că ar trebui să intre în practica curentă a „Revistei de filozofie" organizarea de discuții între colaboratorii ei, mai mult sau mai puțin statornici, în jurul acelor studii care, prin noutatea punctului de vedere, a vocabularului, a chestiunilor puse, pot trezi nedumeriri și pot suscita rezerve uneori lipsite de temei. Fără o confruntare liberă de opinii, fără îndrăzneală teoretică și angajare responsabilă, cercetătorii din domeniul filozofiei și în genere al științelor sociale, se vor situa în urma realităților și a exigențelor, vor rămîne la un provincialism îngust conformist și, de ce să n-o spunem, laș. Socialmente ei vor trișa, iar individual, un sentiment de culpabilitate le va săpa energiile, îi va lipsi de resursele extraordinare ale așa-numitei realizări de sine. Platitudinea, acoperirea începutului de gînd sub platoșa fermă a automatismului verbal, grandilocvența, discursul patetic străin științei chiar atunci cînd își alege știința ca pretext („obiect"), — iată tot atîtea pericole care se opun seriozității unei angajări propriu-zis științifice. Fără o asemenea angajare, cu tot ceea ce presupune ea ca libertăți și constrîngeri operatorii, cu riscurile ei de eșec dar și cu șansele sale de reușită, vom ajunge în situația universitarului Serebreakov — e drept, pensionar — despre care Voinițki spunea cu atîta amară ironie: „De douăzeci și cinci de ani bătuți pe muchie, omul acesta ține prelegeri și scrie despre artă, fără să înțeleagă o iotă! De douăzeci și cinci de ani rumegă părerile altora... De douăzeci și cinci de ani ține prelegeri și scrie despre ceea ce oamenii inteligenți știu de mult, iar pe proști nu-i interesează. Adică de douăzeci și cinci de ani bate apa în piuă" (Cehov, *Unchiul Vanea*).

Discuțiile de filozofie și epistemologie, de exemplu asupra disciplinelor social-umane, nu beneficiază încă de arbitrajul unei metodologii bine puse la punct și avînd autoritatea intersubiectiv recunoscută de a profera judecăți de valoare asupra opiniilor puse în joc. Acest lucru este valabil și pe terenul însuși al multora din aceste discipline. Totuși nu se poate susține liniștit, fără nici o rezervă ori explicație, că aci tronează nestingherit adevărul celebrului *à chacun sa vérité*. Aceasta ar conduce la o toleranță universală al cărei revers este scepticismul. Dimpotrivă, pretenția situării prealabile pe pozițiile Adevărului (cu majusculă) privează de pedagogia unei binefăcătoare decentrări și coordonări, de lecția limitărilor, a relativității stimulatoare, în favoarea unui confort sterp. O asemenea pretenție poate ușor degenera nu numai „blînd" în abuz și impostură încă „academice" (protectoratul imperativ al Magiștrilor), dar și în procedări administrative cărora a li te adapta înseamnă cel mai adesea a consimți la o pervertire greu conciliabilă cu radicalismul critic (inclusiv autocritic), teoretic și practic al spiritului comunist, al spiritului filozofiei marxiste.

Cercetătorii din disciplinele sociale, mai ales în condițiile societății noastre socialiste, au de alcătuit o *comunitate*, o *cetate* suficient de unificată pentru a nu tolera orice, dar totodată suficient de diversificată pentru a nu cădea în dogmatism orb, în intoleranță absurdă, în devoțiune irațională dacă nu chiar irațională (cvasi-mistică).

Ei pot și trebuie să alcătuiască ceea ce Gonseth numea un *forum de dialog* care să-și exercite progresiv autoritatea unei instanțe intersubiective. Ei pot și trebuie să-și asume opțiuni și exigențe comune, în primul rînd aceea a deschiderii la toate formele de experiență în care sînt angajați,

astfel încît să alcătuiască o conştiinţă de grup bine structurată. Aceasta din urmă va fi un referenţial inalienabil, etic şi ştiinţific, va avea o valoare funcţională în cadrul mecanismelor cibernetice complexe de ghidaj şi autocontrol. În lipsa unei instanţe absolute de legitimitate, — lipsă care trebuie apreciată ca avantaj dacă judecăm lucrurile realist, într-o perspectivă concret umană a cercetării şi creaţiei, — conştiinţei de grup invocate îi revin dreptul şi puterea de a purta, în cunoştinţă de cauză, judecăţi de valoare asupra reflecţiei, asupra cercetărilor, a metodelor şi rezultatelor sale. O atare conştiinţă va fi asemenea *Enciclopediei* franceze, o barieră cum spunea Jean-Baptiste Biot, care împiedică pentru totdeauna spiritul uman să retrogradeze, îi dă un trecut de exigenţe care nu mai permite replierea pe poziţii complet depăşite.

Şi dacă este adevărat, cum o remarcase De Luc cu două secole în urmă (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme*, Paris, 1779), că mai degrabă generaţiile, decît oamenii, sînt acelea care se corijează („tineretul încă lipsit de prejudecăţi şi indiferent la sisteme este cel care le judecă cel mai sănătos") — este uşor de înţeles ce rol au de jucat tinerii în formarea şi exercitarea forum-ului de dialog.

Personal cred că viaţa noastră filozofică suferă încă din *lipsa unei critici filozofice suficient de competente, calificate şi deschise* (oneste), a conştiinţei de cetate care să nu permită a trece drept producţie filozofică tot soiul de „erori bălţate" cum le-ar fi zis Ion Barbu, sau de retorici deşarte. Discuţiile metateoretice purtînd asupra disciplinelor social-umane, pentru a nu fi simplă conversaţie „mondenă" ori infatuare cu exigenţe întrutotul străine stării de lucruri reale a cercetării aşa cum se practică ea efectiv, — vor trebui să ţină seama de neomogenitatea filozofică, epistemologică şi metodologică a acestor discipline, de amestecul şi oscilaţiile specifice între „comprehensiv" şi „explicativ", între cognitiv şi constructiv, între valorizare subiectivă şi obiectivare pozitivă. Sugestiile provenind de la discipline mai mature (cum ar fi lingvistica, etnologia, ştiinţa economică, diferitele ramuri ale psihologiei...), cu valoare exemplară în privinţa obiectivării ştiinţifice a experienţei, a constituirii „obiectului ştiinţific" la diferite nivele prin recurgerea la modele mediatoare (prospective, schematizante, reductoare), la tehnici de observaţie, de analiză, de formalizare, în privinţa interpretării sau aplicării într-o „practică" etc. nu trebuie convertite prea rapid în *passe-partout*-uri, în reţete „taumaturgice" de producere a obiectivităţii, după cum nici cantonarea în experienţa trăită, în obscuritatea şi ambiguitatea unei „hermeneutici a semnificaţiilor" nu este de preferat drept condiţia naturală, singura autentică a cunoaşterii în disciplinele social-umane.

Firește o cercetare nu-şi este sieşi complet opacă, ea se orientează, în ceea ce face, nu numai sub presiunea locală a nevoilor şi în limita strictă a mijloacelor proprii unei situaţii de cunoaştere determinate, — dar şi în conformitate cu *ideea* pe care şi-o face despre sine, despre ceea ce în orizontul său are drept de cetate, valoare de legitimitate. Conştiinţa de sine care este teatrul acestei *idei* directoare, adesea reorganizatoare, nu rezultă automat din proiecţia secundă a ştiinţei, oarecum înlăuntrul ei, pe „informalul" (şi întru „in-formarea") presupoziţiilor, fundamentelor. Ea participă *sui generis*, la un context mai nedeterminat şi mai larg de men-

talitate prin care ştiinţa se rataşează unui „înglobant" cultural. Prin aceasta discuţiile metateoretice la care ne referim, că sînt mai „comprehensiv" filozofice ori mai „constructiv" tehnice, se învederează în latura lor funcţională inalienabilă. Dar există discuţii şi discuţii. Unele diletant versatile, amintind de Proteu. Altele vrînd să elimine pentru totdeauna discutabilul, tentate de fundamente ultime şi necondiţionate : acestea îl evocă pe Sisif. Toate se compun şi compun vicisitudinile istorice ale devenirii concrete a raţionalităţii ştiinţifice influenţînd-o într-un mod mai mult sau mai puţin durabil şi fericit.

Cei ce au reflectat ani şi decenii la strategia demersului ştiinţific, într-un contact mereu reactualizat cu practica cercetării, astfel încît critica (filozofică) şi tehnica (ştiinţifică) să nu mai reprezinte decît doi versanţi ai aceleiaşi angajări, — avertizează însă asupra faptului că un orizont metodologic nu este niciodată un orizont de prim plan : pentru a-l atinge trebuie să traversăm un teren ştiinţific de o anumită profunzime. Metodologia unei cercetări — preciza unul din ei — nu poate fi decît produsul unei *studioase reelaborări* a structurilor operaţionale şi intenţionale ale cercetării în acţiune. Ea nu se sprijină pe evidenţe imediate, ci mai degrabă pe succesul sau eşecul anumitor concepţii, întreprinderi şi opţiuni. Simţul autenticităţii metodologice nu este dat, ca simţul comun, în mod natural aproape tuturor. Cu atît mai puţin este suficient simţul comun cu evidenţele sale „imediate" pentru a judeca despre autenticitatea acestei *studioase reelaborări.*

Multe din disciplinele social-umane cunosc în zilele noastre o mutaţie comparabilă cu trecerea de la fizica aristotelică şi medievală la cea galileo-newtoniană. De această dată însă interesele în joc sînt poate mai complexe, mai imediat umane. Oscilaţii, rezistenţe, excese sînt semnul stării lor născînde, reflexe şi proiecţii epistemologice, dar şi expresia unor *parti-pris*-uri ideologice şi politice. De aceea reflecţia epistemologică trebuie să le expliciteze pe cît posibil pentru a nu se amăgi cu iluzia unei perfecte „neatîrnări" sau a unei „suprasituări" transcendentale. Sociologia cunoaşterii a pus în evidenţă intervenţia specifică în cercetarea sociologică de pildă, a *valorilor* care structurează conştiinţa cercetătorului şi care permit un grad mai mare sau mai mic de obiectivitate accesibilă cercetării în funcţie de incidenţa lor asupra „obiectului". Dar dacă valorile, cum s-a remarcat adesea, structurează conştiinţa cercetătorului şi introduc aci un element de distorsiune, gîndirea acestuia constituie la rîndu-i un element al realităţii sociale. Aceasta din urmă poate suferi modificări mai superficiale, sau mai profunde datorită rezonanţei pe care o are elaborarea şi difuzarea respectivei gîndiri. De aceea L. Goldmann considera că, „una din sarcinile cele mai importante pentru orice cercetător serios...rezidă în efortul de a cunoaşte şi de a face şi altora cunoscute valorizările sale indicîndu-le în mod explicit, efort care-l va ajuta să atingă maximum de obiectivitate subiectiv accesibilă în momentul în care el scrie, şi mai ales care va uşura altor cercetători...utilizarea şi depăşirea propriilor sale lucrări".

Ideologia marxistă, care a cunoscut în anumite împrejurări experienţa negativă a nereceptivităţii (la), ba chiar a ostilităţii faţă de unele cuceriri ştiinţifice (cibernetică, biologie moleculară etc.), prin deschiderea

ei funciară la ceea ce este nou şi valoros, poate şi trebuie să încurajeze angajări fecunde în astfel de dezbateri epistemologice. Aceasta depinde de competenţa şi responsabilitatea celor care o susţin, precum şi a celor care judecă în numele ei. Oricum buna sau reaua credinţă, bunele sau relele intenţii subiective nu sînt o garanţie suficientă în nici un sens.

VASILE POPESCU

Cercetător ştiinţific principal,

Institutul de filozofie, Bucureşti

Dezbaterea iniţiată de „Revista de filozofie" are, indiscutabil, o importanţă actuală majoră. În anul celei de-a XXX-a aniversări a eliberării patriei şi al celui de-al XI-lea Congres al partidului, se impune cu necesitate o discuţie largă atît despre lucrurile autentice realizate, cît şi despre neîmplinirile şi „datoriile" frontului filozofic românesc faţă de efortul social şi cultural constructiv al întregii ţări. Ne vom referi în cele ce urmează la unele probleme legate de propria specialitate — etica —, dar comune în parte şi altor discipline filozofice.

Ceea ce am dori să subliniem de la început este continua îmbunătăţire calitativă şi creşterea numerică a studiilor şi lucrărilor de etică, mai ales în ultimii ani. Este evident faptul că etica marxistă din România participă cu drepturi egale la realizările celorlalte discipline filozofice, îşi formează propriul său „public" intern, începe să se afirme — e drept, încă destul de timid — peste hotare. Fără a încerca o însumare exhaustivă a celor mai reprezentative lucrări din ultimii ani, amintim doar *Tineretul şi idealul moral* (N. Bellu, V. Popescu, L. Miroş, V. Zamfirescu), *Etos şi contemporaneitate* (sub red. N. Bellu), *Etica muncii şi modul de viaţă* (Gh. Berescu), *Datoria morală* (I. Grigoraş), *Etica neotomistă* (L. Miroş), *Etica durkheimistă* (St. Stoica), *Atitudinea morală şi stimulentele materiale* (V. Popescu), precum şi o serie de monografii critice asupra unor curente etice din trecut sau contemporane, datorate unor specialişti în teoria culturii sau istorici ai filozofiei ca, de pildă, *Etica existenţialismului francez* (Dumitru Ghişe), *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheller* (Al. Boboc), *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea* (Ernest Stere), *Etica lui Epicur* (Gh. Vlăduţescu), *Arthur Schopenhauer. Filozofie şi etică* (Florica Neagoe) etc. Multe dintre lucrările citate au apărut în colecţia „Mica bibliotecă etică" a Editurii ştiinţifice, editură care, împreună cu Editura Academiei R. S. R. şi Editura politică, a sprijinit publicarea cărţii de etică. În sfîrşit, mai rămîne să adăugăm un număr de cărţi de popularizare a eticii marxiste apărute, în special, după Plenara din noiembrie 1971 a C.C. al P.C.R.

Contribuţiile principale ale eticienilor români se înscriu, aşadar, în trei domenii principale de referinţă : a) abordarea şi analiza critică a diverselor curente teoretice contemporane sau mai vechi ; b) studiul problemelor tradiţional-categoriale ale eticii ; c) analiza realităţii morale socialiste, a genezei şi dezvoltării sale, surprinderea tendinţelor evoluţiei viitoare. Chiar şi această sumară trecere în revistă relevă un *evident ne-*

echilibru al preocupărilor, primele două domenii de referință — și mai ales critica eticii nemarxiste — *depășind cu mult, prin lucrări și specializări, analiza teoretică a fenomenelor morale proprii societății socialiste.* De fapt, în afara celor trei cărți citate și a unui număr de maximum 15—20 de studii apărute în diferite culegeri sau în „Revista de filozofie", nu mai putem adăuga nimic în domeniul a ceea ce s-a scris ca reflectare teoretică a moralității socialiste. Acest domeniu care ar fi trebuit să constituie axul principal al *cercetării* și *cărții etice* din țara noastră este încă, cu toate rezultatele pozitive obținute, cel mai slab reprezentat în evantaiul tematic al specialiștilor în studiul moralei. Fără îndoială, ceea ce afirmăm nu trebuie înțeles în sensul respingerii analizelor critice sau a abordării categorial-tradiționale; dimpotrivă, asemenea preocupări sînt deosebit de importante atît pentru constituirea și distanțarea critică lucidă a eticii marxiste românești de alte curente teoretice, cît și pentru elaborarea categoriilor și metodologiei necesare studiului realității. Totuși, necesitatea unei *analize prioritare* a fenomenelor moralei socialiste se impune atît din punct de vedere social, cît și din punct de vedere teoretic.Din punct de vedere social, deoarece cercetarea filozofică și, deci, și cercetarea etică după cum s-a subliniat la ultimele congrese ale partidului trebuie să contribuie într-o mai mare măsură la progresul general al societății. Este vorba, în acest sens, de o sporită *responsabilitate socială* a eticianului în fața marilor transformări nu numai economice, ci în primul rînd *umane* pe care le implică construcția socialistă. Altfel, primejdia „turnului de fildeș" se dovedește cît se poate de reală și pentru cercetător! În plus, tocmai datorită responsabilității sociale a eticianului, abordarea fenomenelor moralei socialiste nu înseamnă o simplă descripție neutră a ceea ce se întîmplă la un moment dat în planul relațiilor dintre oameni; dimpotrivă, cercetarea etică are datoria de a-și propune scopuri angajante, de a analiza realmente fenomenele cele mai importante, de a propune soluții practice, de a privi realitatea morală în lumina idealului relațiilor comuniste, de a contribui la realizarea mai grabnică a acestui ideal în practica vieții. Or, din acest punct de vedere, putem spune că noi, eticienii din România socialistă sîntem privilegiați. Într-adevăr, cîmpul experienței sociale este imens, sîntem martori și participanți la transformări radicale care se reflectă în toate compartimentele vieții oamenilor; după cum se știe, progresul moral nu se desfășoară niciodată într-o continuă ascendență, lipsită de conflicte, de înfruntări dramatice, de disfuncționalități... De multe ori avem de-a face chiar cu recăderi, cu relative întăriri ale unor mentalități vechi, cu stări mai mult sau mai puțin anomice. Este deajuns să ne gîndim, de pildă, la dificultățile de integrare în viața industrial-urbană a unor tineri proveniți din mediul rural, mai ales atunci cînd colectivele integratoare sînt prea mici, prea puțin experimentate sau se dezinteresează de aceste probleme. Nu întîmplător primii ani ai Hunedoarei, ai Onești ului, ai Galațiului siderurgic au fost ani ai efortului constructiv economic, dar și ai unor serioase probleme de ordin integrativ: morale, juridice, de convieț uire etc. Din păcate, chiar și lucrările care au abordat pînă acum moralitatea socialistă — inclusiv cele scrise de mine —, nu au atacat frontal asemenea aspecte fundamentale ale realității; prea des elementele negative erau trecute la subsol sau expediate în cîteva rînduri,

prea des lupta între nou şi vechi constituia obiectul unor tratări mai mult sau mai puţin abstracte, uitîndu-se caracterul dramatic al acesteia, faptul că ea se desfăşoară în viaţă, că există factori determinanţi obiectivi şi subiectivi reali, că noul trebuie sprijinit mai consistent şi de către cercetare, publicistică, propagandă.

Dar şi din punct de vedere teoretic, lăsarea pe un al doilea plan a analizei moralităţii practice a influenţat negativ valoarea reflecţiei categoriale şi metodologice. Limitarea elaborărilor categoriale, în cea mai mare parte, numai la elemente deja cîştigate de mult timp în teritoriul eticii sau la argumentări predominant livreşti împiedecă progresul eticii ca disciplină teoretică. Nu trebuie uitat că tot ce este autentic în istoria eticii s-a realizat prin generalizarea moralităţii timpului. Or, valoarea şi originalitatea eticii marxiste depinde în mare măsură de reflecţia asupra fenomenelor morale actuale, în primul rînd asupra celor proprii ţării noastre, dar şi asupra fenomenelor proprii contemporaneităţii.

Fără îndoială, există destule motive obiective ale accentului pus pe „istorism" sau pe elaborări teoretice abstracte. Amintesc, de exemplu, faptul că o mare parte dintre cercetătorii de astăzi nu au avut, în formaţia lor universitară, prilejul unui studiu sistematic al problemelor eticii şi nici chiar posibilitatea de a audia un curs de etică! Este de înţeles că aceste goluri în formaţie au trebuit umplute ulterior. De aici, poate, o tendinţă spre livresc, spre abstract, spre istorism. Dar indiferent de această cauză şi de altele, trebuie, la o analiză lucidă, autocritică a propriei noastre activităţi să recunoaştem că de multe ori a predominat şi dezinteresul personal, teama de dificultăţile reale ale unei asemenea cercetări angajante, unde primejdia eşecului este mult mai ameninţătoare decît în cazul studierii unei doctrine sau a alteia. În sfîrşit, legătura slabă între diversele institute sau catedre în cadrul cărora se desfăşoară cercetări etice sau între Bucureşti şi celelalte centre universitare a contribuit de asemenea la fărămiţarea preocupărilor, la abordarea unor teme care nu presupun forţe numeroase şi bine coordonate. Numai aşa se explică faptul că încă nu s-a realizat un tratat de etică marxistă românesc, deşi primele discuţii asupra acestei probleme s-au purtat încă acum aproape 10 ani. Trecerea acestor discuţii într-un plan mai concret şi înscrierea tratatului de etică printre temele de „perspectivă apropiată" ale Academiei de ştiinţe sociale şi politice este un eveniment salutar. Dar aceasta presupune încă un considerabil efort de organizare şi de coordonare, de întîlniri pregătitoare în mai multe centre universitare din ţară. După opinia noastră, trebuie mai bine folosite posibilităţile care se deschid prin organizarea anuală a Consfătuirii cadrelor didactice universitare din domeniul ştiinţelor sociale şi mărit timpul lucrărilor pe secţii. De asemenea, începuturile colaborării mai apropiate între sectorul de etică al Institutului de filozofie şi catedra corespunzătoare a Facultăţii de filozofie trebuie mai ferm sprijinite în direcţia unor cercetări de actualitate majore : în definitiv, aceasta constituie tocmai o modalitate de realizare a integrării organice, de conţinut a cercetării cu învăţămîntul.

O ultimă problemă. Există, după cum am văzut, lucrări de certă valoare şi ţinută ştiinţifică privind etica antichităţii sau etica modernă şi contemporană. Totuşi, se numără, credem, pe degetele unei singure mîini

studiile — nu *lucrările* — privind etica românească. Or, de la Cantemir — sau chiar de la cronicari — pînă la etica marxistă de astăzi găsim un filon continuu al afirmării teoretice a unor principii umaniste, valoroase. Abordarea problemelor de istorie a eticii românești va contribui, credem, și la înțelegerea mai profundă și mai exactă a fenomenelor de continuitate morală, a practicii morale de astăzi. Asemenea abordări, firește, nu cad numai în seama eticienilor specializați; studiul comun al istoricilor filozofiei românești și al eticienilor ar avea rezultate dintre cele mai rodnice.

Mai există, desigur, multe alte probleme care ar putea fi abordate în dezbaterea pe care a propus-o „Revista de filozofie"; de pildă, aceea a traducerilor, a dicționarelor, a afirmării lucrărilor noastre în străinătate — deci traduceri în limbi de circulație universală —, a literaturii de popularizare, cu mult insuficientă încă față de cerințe, uneori stîngace, alteori tentată de abstractism sau de facilitate, a creșterii și specializării cadrelor etc. etc. Totuși, credem că toate aceste probleme sînt subsumate realizării unei angajări mai decise în investigarea moralității socialiste, în interacțiunea reciprocă practică-teorie, teorie-practică.

V. MOGLESCU

Indiscutabil, niciodată în istoria țării noastre, gîndirea filozofică nu a suscitat interesul unor cercuri intelectuale atît de largi ca în vremea noastră. Dovada : repeziciunea cu care se epuizează marile opere ale filozofiei clasice, traduse în românește. Acum treizeci—patruzeci de ani, un librar n-ar fi avut curajul nici măcar să viseze că ar putea vinde într-o singură zi treizeci pînă la cincizeci de exemplare din *Critica rațiunii pure*. În 1969, însă o nouă traducere a renumitei capodopere kantiene, întocmită de regretatul profesor N. Bagdasar, s-a epuizat în numai cîteva zile de la apariție.

De asemenea, niciodată ca pînă acum nu s-au tipărit la noi atîtea lucrări de filozofie, în tiraje atît de mari și la prețuri relativ atît de accesibile. Ce editor s-ar fi încumetat înainte de război să-și asume riscul publicării *Prelegerilor de estetică* ale lui Hegel într-un tiraj de peste 5 000 de exemplare? Dacă regretăm ceva este că factorii răspunzători de difuzarea cărților fixează uneori tirajele lucrărilor de filozofie în funcție de *ideile lor preconcepute* și nu de cererea *reală, științific estimată* a publicului cititor, astfel încît opere fundamentale cu greu mai pot fi găsite în librării după trecerea unui anumit timp de la apariția lor. Cu ani în urmă, Tiberiu Avramescu, redactorul șef al admirabilei serii de buzunar *Biblioteca pentru toți*, scoasă de editura *Minerva* îmi relata un fapt extrem de semnificativ : într-o discuție cu cititori din rîndurile studenților, aceștia i-au cerut ca respectiva colecție să publice mai multe lucrări fundamentale din istoria gîndirii, invocînd ca motiv al cererii lor avantajul de a-și putea face o mică bibliotecă de filozofie la prețul de cinci lei volumul.

Dacă celor de mai sus le adăugăm activitatea Institutului, a catedrelor și facultăților — într-un număr sporit față de cel dinainte de război — precum și activitatea de informare și documentare științifică desfășurată de C.I.D.S.P., obținem abia o imagine palidă a cadrului pe care-l oferă acum țara noastră dezvoltării *culturii* filozofice.

Deși prea bine cunoscute, am ținut să le amintesc din nou cu scopul de a sublinia ideea că o dezbatere asupra stării actuale a filozofiei la noi nu poate fi întreprinsă fără conștiința a *cît de multe* s-au făcut în ultimul sfert de veac pentru a lărgi continuu cercul celor preocupați de problemele ei.

Evident însă, progresele înfăptuite în domeniul gîndirii filozofice și în acela al lărgirii audienței ei nu pot fi apreciate cu orice fel de măsură. În cuprinsul lor este mai adevărat decît oriunde dictonul latinesc : *non multa sed multum*. Și dacă astăzi, aruncînd o privire de ansamblu, avem, în ciuda celor înfăptuite, un sentiment de nemulțumire, este pentru că acest *multum* se lasă încă așteptat.

Desigur, între *multa* și *multum* istoria stabilește o relație de implicație dialectică ; mai precis, raportul, cum avem noi obiceiul a-l defini, între *cantitate* și *calitate*. Ca în orice altă sferă a activității omenești, un atare raport nu se manifestă pretutindeni, întotdeauna și mai ales *concomitent* prin *cei doi termeni alcătuitori*. Există etape în istorie și arii geografice care prezintă spectacolul unor adevărate *explozii* în gîndirea filozofică ; o asemenea etapă a fost aceea care a început în Germania cu Leibniz și s-a încheiat cu Hegel ; sînt epocile în care *multum* predomină. Există însă și altele ce par mai curînd a-și asuma rolul de *a asimila* produsele exploziei filozofice anterioare pentru a o pregăti astfel pe cea ulterioară ; așa s-a întîmplat în perioada scursă de la moartea lui Hegel și pînă la ivirea lui Marx ; sînt epocile celor *multe*, dar și *mărunte*.

Într-un anume sens, modul în care se manifestă actualmente cugetarea filozofică în țara noastră reflectă particularitățile ei pe plan mondial. Nu cred să greșesc afirmînd că printre cei aplecați astăzi asupra marilor probleme ale existenței, conștiinței și cunoașterii își face loc tot mai insistent sentimentul că a trecut vremea construcțiilor speculative monumentale, momentul de față fiind cel al *generalizărilor cu caracter limitat*, îndeosebi *aplicativ*. „Exploziile" filozofice ale trecutului, concretizate în apariția unor mari contribuții speculative erau de regulă condiționate, după părerea mea, de doi factori mai importanți : 1) cercul relativ restrîns al cunoștințelor de ordin pozitiv aflate în posesia omenirii la un anumit moment și 2) caracterul relativ *stabil* al acestui cerc, ceea ce făcea ca adevărurile pozitive cunoscute să fie socotite în afara oricărei discuții. De aceea, tot ceea ce depășea limitele respectivului cerc de cunoștințe forma obiectul unor speculații, al căror rod era apoi de natură să stimuleze cercetările pozitive și deci să ducă, într-o etapă ulterioară, la lărgirea sferei de adevăruri științifice dobîndite.

Acum însă, condițiile sînt diametral opuse celor susmenționate : 1) cunoștințele pozitive au căpătat o extindere considerabilă, însușirea lor presupunînd extrema specializare și 2) oamenii de știință au dobîndit din ce în ce mai mult conștiința că adevărurile lor au un caracter limitat,

relativ, fiind susceptibile de permanente şi imediate amendări, completări şi revizuiri ulterioare, întrucît specializarea extremă duce la continua îmbogăţire şi deci redefinire a conceptelor.

Aşadar, tocmai „explozia" ştiinţifică este de natură să creeze sentimentul imposibilităţii, la ora actuală, a unei explozii filozofice. Mai întîi, pentru că extrema specializare ridică obstacole în calea unei regîndiri a *realului* în *totalitatea* lui. Iar în al doilea rînd, pentru că orice tentativă a unei asemenea regîndiri riscă să fie *imediat* dezminţită de cuceririle următoare ale ştiinţei.

De aceea, poate, principalele direcţii mai noi ale cugetării nemarxiste, în speţă existenţialismul sau structuralismul, în refuzul lor programatic de a redefini *natura realului* — operaţie considerată de ele de domeniul metafizicii — îşi manifestă implicit neputinţa, aş spune disperată, în raport cu ştiinţa. Aici apare principala diferenţă specifică a marxismului în raport cu alte concepţii, şi anume considerarea *istorică* a realului, privit ca entitate independentă de conştiinţă. Această considerare istorică se referă deopotrivă la existenţă şi la conştiinţă, la obiectul şi la nivelul cunoaşterii. Marxismul porneşte de la ideea unei *duble* mişcări : cea a *obiectului de cunoscut* şi cea a *subiectului cunoscător* în chiar acţiunea sa de cunoaştere. De aceea, faţă de alte concepţii, marxismul are avantajul de a putea fi *rescris* deopotrivă cu fiecare nouă etapă de dezvoltare a obiectului şi cu fiecare treaptă atinsă de om în cunoaşterea respectivului obiect. Cred cu toată puterea că abia marxismul a dat întreaga măsură a adevăratei misiuni pe care a dobîndit-o filozofia după ce prin constituirea disciplinelor speciale a încetat să mai fie o „ştiinţă a ştiinţelor" ; adică, de a forma un ansamblu coerent de ipoteze axiomatice pe temelia cărora să se ridice edificiul întreprins de cunoaştere prin intermediul disciplinelor speciale. Acestui rol îi corespunde metoda sa proprie, logico-istorică, destinată a înlesni tratarea *logică* a realului istoric, metodă rezultînd din distanţarea critică deopotrivă de metoda transcendentală kantiană, dar şi de cea pur logico-dialectică hegeliană.

„Concepţia noastră despre istorie — scria Engels —, e mai întîi de toate o călăuză pentru studiu şi nu o pîrghie pentru construcţii în genul lui Hegel. Întreaga istorie trebuie studiată din nou, condiţiile de existenţă ale diferitelor formaţii sociale trebuie cercetate fiecare în parte înainte să se deducă din ele concepţiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase, care le corespund. În această direcţie — s-a făcut puţin pînă acum, pentru că puţini oameni s-au apucat serios de lucru. Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrşit de vast iar cine vrea să muncească serios va putea să realizeze multe şi să se evidenţieze. În loc de asta frazele despre materialismul istoric (*totul* poate fi prefăcut în fraze) le servesc prea multor germani din generaţia tînără numai în scopul de a-şi cîrpăci în grabă un sistem din cunoştinţele lor istorice relativ sărăcăcioase (istoria economiei se află doar în faşă !) şi de-aşi închipui apoi că ar fi nişte spirite foarte mari".

Dacă se constată încă, în filozofia noastră marxistă, manifestări şi simptome din cele indicate mai sus de Engels în modul de a trata filo-

zofia, unele probleme şi fenomene ale lumii contemporane, vina o poartă în fond înşişi gînditorii noştri.

„Rescrierea" indispensabilă amintită mai înainte nu se poate face însă oricum, într-un spirit care să ducă la ştergerea liniilor de demarcaţie dintre filozofia implicată în operele lui Marx şi Engels şi celelalte concepţii. Facem această precizare deoarece mai stăruie cîteodată ideea greşită că „pluralitatea stilurilor" în literatură ar fi oarecum simetrică unui fel de „marxism", în care, la adăpostul negării dogmatismului, ar putea intra absolut orice, caracterul de concepţie deschisă al materialismului dialectic şi istoric fiind înţeles ca un spaţiu eclectic unde limitele dintre concepţii fundamental antitetice s-ar şterge cu desăvîrşire.

Aşadar, pentru a înfăptui acel *multum* pe care-l aşteaptă astăzi filozofia românească este nevoie de două atribute : cutezanţa în gîndire şi rigoarea în delimitări.

STUDENȚII AU CUVÎNTUL !

În cadrul aceleiași dezbateri, redacția revistei a solicitat unui grup de studenți din anul IV al Facultății de filozofie, secția Filozofie, cîteva opinii și aprecieri asupra unor aspecte ale învățămîntului filozofic universitar, legate atît de procesul instructiv-educativ, cît și — în general — de mișcarea filozofică din țara noastră.

Au răspuns cu solicitudine și interes invitației noastre următorii studenți (în ordine alfabetică) : *Dumitru Borțun*, *Silviu Iulius Coposescu*, *Florin Dobrescu*, *Lucia Dragomir*, *Valentin Mureșan*, *Valentin Popa* și *Grigore Rîpeanu* — toți cu rezultate excelente la învățătură și prezenți în activitățile obștești.

Transcriem, în continuare, întrebările formulate de redacție și răspunsurile primite :

1. *Ce domeniu al filozofiei vă pasionează?*

Dumitru Borțun : Epistemologia socială.
Silviu Iulius Coposescu : Filozofia socială și teoria culturii.
Florin Dobrescu : Epistemologia și, în special, logica științei.
Lucia Dragomir : Axiologia.
Valentin Mureșan : Logica și epistemologia.
Valentin Popa : Logica și epistemologia.
Grigore Rîpeanu : Epistemologia.

2. *În cei aproape patru ani de facultate ați audiat numeroase cursuri de specialitate. Care dintre ele le apreciați ca mai interesante?*

D.B. : Cursul de filozofie marxistă (conf. univ. dr. Al. Valentin) și Cursul de socialism științific (prof. univ. dr. Radu Florian).

S.I.C. : Cursul de teoria sistemelor logice (prof. univ. dr. Gh. Enescu) și Cursul de socialism științific (prof. univ. dr. Radu Florian).

F.D. : Cursul de epistemologie și metodologia științei (prof. univ. dr. Ștefan Georgescu) și Cursul de socialism științific (prof. univ. dr. Radu Florian).

Rev. filoz., **21**, *2*, p. 212–229, București, 1974.

L.D. : Cursul de teoria cunoașterii (conf. univ. dr. Mircea Flonta) și Cursul de istoria filozofiei contemporane (prof. univ. dr. Al. Boboc).
V.M. : Cursul de teoria cunoașterii (conf. univ. dr. Mircea Flonta) și Cursul de teoria sistemelor logice (prof. univ. dr. Gh. Enescu).
V.P. : Cursul de teoria cunoașterii (conf. univ. dr. Mircea Flonta) și Cursul de teoria sistemelor logice (prof. univ. dr. Gh. Enescu).
Gr.R. : Cursul de teoria cunoașterii (conf. univ. dr. Mircea Flonta) și Cursul de epistemologie și metodologia științei (prof. univ. dr. Ștefan Georgescu).

3. *Puteți menționa cîteva din lucrările de filozofie — originale și traduceri — apărute anul acesta în editurile noastre? Ați citit vreuna din aceste lucrări?*

D.B. : Jean Piaget, *Structuralismul.*
Jean Piaget, *Epistemologia genetică.*
Culegerea de studii *Filozofia modernă și contemporană.*
Am citit cartea lui N. Mărgineanu, *Condiția umană.*
S.I.C. : V.I. Propp, *Morfologia basmului.*
Am citit cartea lui Titus Mocanu, *Morfologia artei.*
F.D. : Gh. Enescu, *Filozofie și logică.*
Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană.*
R. Carnap, *Semnificație și necesitate.*
Am citit cărțile : R. Richta și colab., *Civilizația la răscruce* și Anton Dumitriu, *Teoria logicii.*
L.D. : Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul.*
V.M. : Gh. Vlăduțescu, *Filozofia medievală.*
H. Ley, *Filozofia medievală.*
Am citit cartea lui Gh. Enescu, *Filozofie și logică.*
V.P. : Ana Katz, *Dialectica în existență.*
Am citit cartea lui Dumitru Ghișe, *Contrapunct.*
Gr.R. : G. Lukács, *Estetica.*
Am citit printre altele cartea lui Jean Piaget, *Structuralismul.*

4. Ați recitit anul acesta, **integral**, *vreo lucrare a lui Marx? Care anume și cu ce prilej?*

Toți, același răspuns : Deocamdată, nu. Vom relua, probabil, studiul unor opere ale lui Marx la seminariile de socialism științific.

5. *Care este părerea dvs. despre învățămîntul filozofic universitar? Care sînt calitățile și limitele lui? Ce măsuri concrete ați propune, dacă ați fi solicitați de factorii de decizie, pentru îmbunătățirea activității Facultății de filozofie?*

Dumitru Borțun : Cînd am intrat în facultate, atît eu cît și marea majoritate a colegilor mei sufeream de o anumită limitare intelectualistă coroborată cu acea atitudine specifică — cred eu — absolvenților de liceu, puțin teribilistă, lipsită destul de mult de „simțul realității". Opțiunile noastre erau destul de incerte, unii nu aveau încredere în mijloacele de cunoaștere ale rațiunii, făceau apologia cunoașterii intuitive, iraționale,

şi mai ales nici unul dintre noi nu aveam ceea ce eu numesc, o *gîndire socială*. Primul motiv pentru care, în anul IV, sînt recunoscător şi îndatorat facultăţii de filozofie, este tocmai faptul că ea a determinat o educaţie ştiinţifică, o decentrare (=obiectivare) a gîndirii noastre, ne-a învăţat să gîndim la nivel social, supremul nivel al acţiunii umane. Pot spune că abia după absolvirea facultăţii eu şi colegii mei ne putem lăuda cu o concepţie ştiinţifică despre lume şi societate. Sînt conştient că afirmaţiile mele vin în contradicţie cu foarte răspîndita părere după care studenţii şi absolvenţii de la filozofie gîndesc la un nivel abstract, au dispreţ pentru realitate, sînt dominaţi de un orgoliu intelectualist etc., etc. După părerea mea, aceste lucruri sînt valabile pentru cei care am fost în anul I, nu pentru cei de acum; facultatea ne-a ajutat, în primul rînd, să parcurgem drumul invers.

Nu numai eu, toţi colegii mei cădem de acord să spunem că *piatra de temelie în formarea noastră*, care va rămîne pentru totdeauna în noi, a fost cursul de filozofie marxistă din anul I, al conf. univ. dr. Al. Valentin. El a fost continuat, pe linia ordonării gîndirii, a formării unui limbaj riguros, a stabilirii unui interes constant pentru metodă, de cursul de teoria cunoaşterii, în anul II (conf. univ. dr. M. Flonta) şi de cursul de teoria sistemelor logice din anul III (prof.univ.dr. Gh. Enescu). Fără să exagerez, voi spune că *aceste cursuri au declanşat adevărate emulaţii şi pasiuni, restructurări valorice însoţite de adînc respect şi admiraţie pentru profesorii respectivi*. În continuarea acestor etape ale formării unei concepţii ştiinţifice, a unui *spirit ştiinţific*, vine, ca un cap de pod la sfîrşitul facultăţii, cursul de socialism ştiinţific ţinut de prof.univ. dr. Radu Florian, curs pe care eu l-aş numi „de socialism într-adevăr ştiinţific". Hotărîtor pentru constituirea spiritului ştiinţific, a unei atitudini critice în faţa cunoaşterii, a unui interes constant pentru cunoaşterea ştiinţifică a fost cursul de epistemologie şi metodologia ştiinţei (prof. univ. dr. Şt. Georgescu), din anul III. Ţin să amintesc cursul care a determinat decisiv formarea unei „ gîndiri sociale", pe baza unei remarcabile bogăţii de cunoştinţe despre viaţa economică, socială a ţării noastre: cursul de economie politică socialistă (conf. univ. dr. H. Niculescu), care ne-a făcut să gîndim problemele economice ale ţării ca probleme ale propriei noastre gospodării; prin cunoaşterea problemelor cu care ne confruntăm, prin înţelegerea mecanismelor obiective, prin explicaţia unor situaţii, cred că am depăşit o anumită formă de înstrăinare, iar discuţiile şi disputele care se ţineau lanţ demonstrau o maturizare a „gîndirii sociale", o maturizare politică.

Şi fiindcă vorbesc tot de calităţile învăţămîntului nostru filozofic, vreau să mai amintesc cîteva dintre cursurile care au contribuit substanţial la formarea noastră filozofică-ştiinţifică: logică şi matematică (anul I), etică (anul II şi III), teoria culturii (anul III), precum şi cursurile de istoria filozofiei, din toţi cei patru ani de studii. Despre ele însă nu pot spune că se înscriu pe linia aşa-zisă a „decentrării" pe care am pomenit-o mai sus.

Procesul instructiv-educativ din facultatea noastră are însă, după părerea mea, şi limite. Cred că formele, metodele, procedeele sale, precum şi — uneori — conţinutul, nu au fost încă puse de acord cu obiectivul relaţiei funcţionale învăţămînt-producţie-cercetare. Dealtfel, încă nu

este prea clară însăşi specificitatea acestei relaţii pentru învăţămîntul filozofic. Asociaţia Studenţilor Comunişti din facultate a organizat, cu sprijinul decanatului, în aprilie anul trecut, un simpozion care îşi propunea să determine tocmai această specificitate. Au participat reprezentanţi ai facultăţilor din Cluj şi Iaşi, s-a discutat mult, dar nu s-a prea ajuns la un rezultat edificator.

Cred că una dintre tarele învăţămîntului nostru este slaba pregătire pe care o dă el majorităţii studenţilor în ceea ce priveşte capacitatea lor de a se educa şi instrui în continuare. Cînd spun asta nu mă refer în primul rînd la educaţia permanentă (în această privinţă cred că toţi părăsim facultatea cu disponibilităţile necesare), cît mai ales la faptul că această educaţie permanentă va trebui să fie şi o *autoeducaţie*. Din acest punct de vedere, cred că sînt prea puţini absolvenţii facultăţii noastre care au dobîndit instrumentele intelectuale, strategiile necesare. O altă tară ar fi insuficienta formare a absolvenţilor ca activişti, ca „agenţi" ai filozofiei marxiste. Constituirea unei concepţii ştiinţifice despre lume nu e suficientă ; în domeniul afectiv-valorizator al personalităţii noastre trebuie să se constituie acel nivel al *angajării*, al comportamentului activ bazat pe convingeri, pe valori neîndoielnice. Cred că aici o mare parte din vină o poartă formele de seminar pe care le practicăm şi care nu stimulează *valorificarea*, *satisfacţia de a răspunde*, şi de multe ori nici *voinţa de a răspunde*, paşi necesari pînă la *angajare*, caracterizată de psihologi ca fiind nivelul la care individul încearcă să-i convingă şi să-i convertească şi pe alţii la convingerile sale. Seminariile noastre sînt încă dominate de informaţie, nu rămîne timp pentru opiniile personale, pentru valorificările şi criteriile proprii fiecărui student.

Ceea ce propun nu este o noutate. De cînd sînt student se discută mereu despre necesitatea tipăririi cursurilor şi în aceste condiţii, despre înlocuirea prelegerilor cu forme seminariale. Adică : studenţii să citească cursul şi să vină la facultate nu pentru a-l auzi a doua oară, ci pentru a-l discuta, valorifica, sancţiona. În felul acesta, s-ar cîştiga timp în favoarea seminariilor, *cele mai vii forme* de învăţămînt şi care ne şi diferenţiază pe noi de studenţii de la cursurile fără frecvenţă şi care diferenţiază universitatea noastră de Universitatea Populară sau de Universitatea T.V.

Cred că în *reforma seminariilor*, aici stau promisiunile şi puterea învăţămîntului filozofic.

Silviu Iulius Coposescu : Învăţămîntul filozofic universitar cred că este principalul ferment al gîndirii filozofice, este gestaţia întru permanenta sa înnoire. Învăţămîntul universitar este mediul cel mai propice confruntării experienţei şi creaţiei magistrului cu noutatea aspiraţiei generaţiei care i se dăruieşte spre formare. Fiecare generaţie păşeşte în lume cu dorinţa autentic umană de a fi ea însăşi în „marea trecere", regăsindu-se oricînd în noul pe care-l aduce în progresul uman. De aceea învăţămîntul universitar reprezintă cadrul unei continue confruntări dialectice între aspiraţia prin excelenţă revoluţionară a unei generaţii şi „experienţa gravă" şi „ gîndirea întemeiată" a magistrului, izvorîtă din necesităţile reale ale progresului. Aceasta este poate şi marea noblete a învăţămîntului universitar de a forma oamenii viitorului plecînd de la premisele lui „ este", în sensul realizării lui „ trebuie" . Aici trebuie să se constituie gîndirea autentică,

nu în sensul specializării ei, ci în cel al formării gîndirii dialectice, capabilă de a surprinde evoluţia existenţei umane în general, atît în cuprindere, cît şi în profunzime.

Distingem în momentul de faţă între nobleţea efortului întregului nostru corp de educatori de a ne da o perspectivă cît mai largă în toate domeniile, efort care merge în întîmpinarea dorinţei noastre, şi posibilităţile reale de timp şi spaţiu pentru a realiza aceste intenţii. Efortul de a cuprinde cît mai mult pe orizontală, afectează în mare măsură intenţiile noastre de a pătrunde în adîncime „ gîndul filozofic". În planul opţiuuii noastre se desfăşoară o înfruntare dramatică în ce priveşte modalităţile şi soluţiile de realizare a ambelor intenţii. Cred că această problemă ar trebui să constituie în prezent atît din partea educatorilor, cît şi a educaţilor, obiectul unor mai aplicate analize în vederea unor soluţii optime care să asigure, filozofiei şi filozofului, locul pe care societatea îl aşteaptă. Cred că sîntem azi, în plan universal, în faţa unei necesităţi exprese de a se trece la o sinteză a rostirii filozofice, de la Marx şi pînă azi, sinteză care să ne permită o nouă etapă de cercetare efectivă a realităţii din perspectiva viitorului.

În discuţiile noastre revine ca un laitmotiv timpul aflat la dispoziţie, care ne pune în faţa unei dileme :

— specializare îngustă într-un domeniu, pentru a realiza intenţiile de adîncime sau

— opţiune pentru o cuprindere largă a gîndirii umane care să ne dea posibilitatea viziunii de ansamblu.

Cred că nu pot deveni filozof autentic limitîndu-mă la un domeniu anume. Pot fi specialist într-un domeniu al filozofiei, dar nu filozof. Raportîndu-mă la însăşi definiţia filozofiei şi a filozofului, cred că diviziunea excesivă a abordării filozofiei are mai mult efecte negative. Cum poţi realiza o concepţie generală despre lume, din perspectiva cunoaşterii specializate a unui domeniu, restul rămînîndu-ţi cunoscut la nivelul unor teze generale? Din această cauză cred că cel care aspiră spre universalitate trăieşte drama neputinţei de a se limita la un domeniu, dar şi a neputinţei de a realiza totul. Şi astfel gîndul mă duce la cartea lui Giovanni Papini *Un om sfîrşit*, din experienţa căruia avem ceva de învăţat.

Pentru a ieşi din dilema opţiunii în care se află învăţămîntul filozofic universitar ar fi o singură soluţie, aceea a reorientării sale metodologice, propunîndu-şi ca scop să formeze „gînditori" în spirit marxist, astfel ca meditaţia să devină efectiv pentru fiecare, fundament pentru acţiune. Învăţămîntul filozofic are însă în momentul de faţă în mare parte o tendinţă informativ-istoristă, insistînd asupra „*ceea ce ştim*" şi nu asupra felului „*cum ştim*". Latura formativă se bazează mai mult pe reproducere, decît pe testarea şi orientarea posibilităţilor de creaţie. Evident, gîndirea nu funcţionează fără informaţie, iar teza „ideilor înnăscute" nu o acceptăm, dar aş dori să subliniez că, după părerea mea, tendinţa de informare în detrimentul stimulării şi orientării gîndirii creatoare este, în contextul actual al gîndirii contemporane, o limită esenţială a învăţămîntului filozofic universitar.

Ar trebui revăzută cred, atît concepţia actuală asupra învăţămîntului filozofic universitar, cît şi durata studiilor în facultatea de filozofie.

În concepția actuală a învățămîntului superior se are în vedere prea puțin poziția specifică a învățămîntului filozofic universitar. Dacă pentru pregătirea medicului sau a arhitectului sînt necesari 6 ani de studii, atunci pentru cel care se pregătește să modeleze societatea, pentru formarea filozofului angajat în transformarea lumii (și nu a unui filozof de „cabinet") cred că e nevoie de cel puțin tot atîta timp. Fundamentarea teoretică a acțiunii practice cere timp. Or, dezideratul filozofiei noastre cere cu necesitate îmbinarea celor două forme de activitate. Pentru a forma filozofi bine pregătiți teoretic în vederea acțiunii practice, cei 4 ani de studii sînt insuficienți. De aceea uneori, se fac lucruri de suprafață, sau se introduce un ritm galopant în procesul formării noastre. Dorința noastră de a ieși din facultate oameni gata de „ asalt" în abordarea realității rămîne neîmplinită. Aduc în sprijinul acestei afirmații constatarea recentă de la cea de a XII-a Conferință pe țară a cercurilor științifice studențești, secția de filozofie, unde lucrările de abordare profundă a operei marxiste și lucrările de abordare a problematicii sociale în spirit marxist au lipsit. De ce? Pentru că și una și alta cere perseverență în timp, cere o reașezare a planului de învățămînt al secțiilor de filozofie. În concepția actuală, socialismul științific, obiect de bază, se face în ultimul an de studii (anul IV). În aceste condiții lucrările de licență la socialism lipsesc cu totul, studenții optînd încă din anii II sau III pentru o temă sau alta în dorința justificată de a avea astfel răgazul necesar realizării unei teze cît mai bune.

O structură a planului de învățămînt eșalonată pe 5 ani de studii ar asigura multe din dezideratele noastre și ar rezolva o serie de dileme ale planurilor actuale de învățămînt, supraîncărcate. Aș propune ca primii doi ani de studii să fie axați pe ideea introducerii în toate domeniile filozofiei, la care studenții să participe cu frecvență obligatorie. În următorii trei ani de studii planul de învățămînt ar urma să prevadă posibilitatea opțiunii, în cunoștință de cauză de data aceasta, spre un anume domeniu al filozofiei, opțiune care să nu fie orientată însă spre o îngustă profesionalizare care, după părerea mea, ar atenua calitatea de filozof mai înainte explicată. Opțiunea pentru un anumit domeniu ar trebui îmbinată cu opțiunea pentru un anumit profesor care să orienteze intențiile și să stimuleze calitățile noastre. *Colaborarea profesor-student este o necesitate pentru formarea noastră.* Din păcate, în momentul de față ea este foarte puțin facilitată de planul de învățămînt și, în general, de condițiile existente în facultate. Aceasta explică de ce absolvenții facultății uită repede facultatea și pe magistrii lor. *Școală filozofică fără colaborare și continuitate în această colaborare nu poate exista.*

Revenind la eșalonarea planului pe o perioadă de 5 ani, aceasta ar permite ca primii doi ani să fie, în principiu, ani *teoretici*, iar în ultimii trei ani ar urma să realizeze, cu precădere, *îmbinarea efectivă a pregătirii teoretice la opțiune*, cu *activitatea practică*, *de cercetare*, de investigație a realității sociale, *și de acțiune politică efectivă.* Astfel s-ar realiza cred mult mai efectiv și mai eficient dezideratul *integrării învățămîntului filozofic cu cercetarea și producția.*

În momentul de față, cercetarea științifică a studenților de la filozofie este foarte palidă și nesemnificativă. Cercurile științifice nu-și ating menirea lor, deoarece activitatea de cercetare presupune continuitate,

perseverență, sprijin moral și material. *Programul universitar nu numai că incomodează dorința noastră de cercetare autentică, dar o face imposibilă de practicat.* De aceea cred că activitatea de cercetare a studenților n-ar trebui privită ca o activitate suplimentară, ci ca o activitate intrinsecă a formării noastre. Ea ar trebui inclusă atît în planul de învățămînt, cît și în planul catedrelor. Cercurile științifice ar trebui gîndite nu doar ca o modalitate de exersare a cunoștințelor însușite, ci ca modalitate de realizare efectivă a unor teme de cercetare concretă, cu aplicabilitate în domeniul teoretic sau practic. Pentru realizarea acestor intenții evident că este necesară și dotarea cercurilor științifice cu un minimum de bază materială. O rezolvare a acestei probleme aș vedea-o în momentul de față în colaborarea cu cabinetele de științe sociale, aflate încă în fază de tatonare. În măsura în care ar exista o concepție clară în ce privește utilitatea și funcționalitatea acestora în procesul instructiv-educativ, cred că ele s-ar putea lega efectiv de cercetarea științifică studențească sau, în general, de cercetarea științifică a facultății.

Am dori, ca studenți, să putem participa la ședințele de lucru ale catedrelor atunci cînd au loc dezbateri de idei, prilej pentru noi de a învăța pe „viu" din practica confruntării efective a argumentelor și contraargumentelor în impunerea unei idei. Nu am avut posibilitatea în patru ani de studii să participăm la astfel de confruntări și credem că ne-ar fi fost necesare ca aerul pentru formarea noastră, indiferent în ce domeniu vom urma să ne desfășurăm activitatea.

Florin Dobrescu : Consider că învățămîntul filozofic universitar reușește în mare măsură să inițieze în domeniile principale ale filozofiei. Mai mult chiar, obiectele de studiu cuprinse în planul de învățămînt de-a lungul celor patru ani de studii dezvoltă capacitatea de gîndire a viitorului absolvent, îl informează asupra principalelor ramuri ale reflecției filozofice contemporane.

După părerea mea, s-a reușit o îmbinare fericită între latura pur teoretică a problematicii filozofice și pregătirea practică cerută absolventului acestei facultăți. Astfel, cursurile de materialism dialectic și istoric, de socialism științific, de economie politică capitalistă și socialistă, discipline care alcătuiesc corpul principal al filozofiei marxiste și, deci, determină formația de filozof marxist a viitorului absolvent, sînt completate de o serie de discipline care tratează, fie problematica istoriei filozofiei din antichitate și pînă în zilele noastre, fie probleme cu caracter mai special cum sînt cele abordate de logica clasică și simbolică, epistemologie (teoria cunoașterii științifice), teoria sistemelor logice, logică deontică și logica acțiunii. La acestea se adaugă psihologia generală și socială, metodica predării științelor sociale, metode și tehnici de cercetare sociologică, discipline menite să asigure cuantumul necesar de cunoștințe profesorului de științe sociale sau cercetătorului unor probleme nemijlocit sociale.

Fără a putea trece în revistă aici toate domeniile filozofiei, prezente în atenția studenților de la filozofie, nu este cred o exagerare să afirm că absolvenții facultății noastre au o pregătire complexă necesară unor activități destul de diferențiate pe care ei le vor putea desfășura după terminarea studiilor : profesori de științe sociale în licee, cercetători, activiști pe tărîm social-politic, redactori la diferite redacții, cadre didactice în învățămîntul superior ș.a.

În aceeași direcție aș vrea să menționez inițiativa lăudabilă luată de către factorii responsabili, de a asigura o specializare a studenților din anii mari, prin împărțirea lor pe grupe de studii a unor discipline, la alegere. E important să amintim că această împărțire nu este rigidă, ci ia în considerare cîmpul de interese prezente în diferiții ani de studiu, fără a afecta însă acel corp principal de cunoștințe al filozofiei de care vorbeam mai sus.

S-a reușit în ultimul timp să se găsească modalități mai adecvate de desfășurare a practicii profesionale a studenților în domenii apropiate de specificul facultății, cum ar fi brigăzile de propagandă ateist-științifică de pe lîngă comitetele județene U.T.C., practica de redacție în presă și la radio, elaborarea unor bibliografii analitice în vederea elaborării unei istorii a Academiei R. S. România, cercetări de teren pe probleme de antropologie socială și de știința conducerii.

După părerea mea, însă, cerințele care stau în fața studenților de la filozofie, sarcinile tot mai complexe cărora ei trebuie să le facă față în facultate și după absolvirea ei, impun o serie de restructurări ale procesului de învățămînt. Cel mai grabnic ar trebui supus înnoirii chiar procesul de învățămînt, adică felul în care se desfășoară învățămîntul filozofic în facultate și mai puțin fondul de cunoștințe cuprins în obiectele de învățămînt. Spun aceasta deoarece consider că s-a ajuns la un echilibru în ce privește domeniul disciplinelor filozofice și ponderea pe care aceste discipline o au în planul de învățămînt.

Scurtarea duratei de învățămînt de la cinci la patru ani, planurile de învățămînt destul de încărcate mai ales în anii I și II, impun o reducere a numărului de ore în care studenții sînt ocupați în special cu luarea notelor de curs după prelegerea profesorului, precum și cu alte activități care le răpesc timp în dauna studiului individual în bibliotecă. Deplasarea accentului dinspre prelegere spre dezbaterea de seminar presupune însă tipărirea prelegerilor, pentru a putea pune la îndemîna studentului instrumentul de inițiere în problemele disciplinei respective și pentru ca, pornind de aici, el să poată aborda mai profund problemele cursului.

Un alt aspect demn de luat în seamă este acela al lucrărilor de an sau de semestru, la care studenții ar trebui să fie antrenați individual sau în colective, lucrări de care să se țină efectiv seama în aprecierea finală a activității noastre. Pe această cale ar putea fi evitată participarea discontinuă a studentului la procesul de învățămînt, participare care de multe ori se reduce la simpla prezență fizică. Totodată, studentul ar putea fi deprins cu toate stadiile muncii de cercetare științifică, de la documentare pînă la elaborarea lucrării.

O altă problemă pe care vreau să o supun discuției este aceea a examenelor. Consider că la multe discipline examenul pe baza subiectelor prezente pe biletul tras de student este nesatisfăcător. Aș propune aprecierea studentului la examen pe baza activității din timpul semestrului: participarea la dezbaterile de seminar, referate, lucrările de semestru sau de an. Cred că acest sistem ar fi mai echitabil și ar putea fi aplicat cu succes mai ales la disciplinele care se predau numai un semestru.

Lucia Dragomir: Învățămîntul filozofic universitar se deosebește categoric de restul învățămîntului superior. Specificul său face cel puțin

inadecvată aplicarea rezultatelor unor experienţe din celelalte domenii. Părerea mea este că filozofie se face destul de bine în facultatea noastră şi, parcurgînd cei patru ani, un absolvent dobîndeşte un orizont filozofic larg. Desigur, aceasta nu constituie decît jalonarea activităţii intelectuale viitoare. Sînt totuşi prea puţine ore, în sensul că materialul de studiu este foarte vast, iar timpul afectat unor discipline prea mic. De aceea trecem în grabă peste filozofi şi întregi curente filozofice cu tot efortul excelenţilor noştri magiştri care nu de puţine ori fac şi cursuri suplimentare.

Măsuri concrete? Cam în fiecare an s-au luat măsuri care nu întotdeauna au dus la rezultatele dorite. Cred însă că ar fi bine să se renunţe la unele discipline care sînt de mai mică importanţă sau să li se acorde un număr mai mic de ore în favoarea celor de interes major. De adăugarea unor ore în plus nici nu poate fi vorba, după părerea mea. Programul este foarte încărcat şi greu găsim timp pentru studiu în bibliotecă. Or, pentru noi chestiunea vitală o constituie lectura bibliografiei .

Valentin Mureşan: În primul rînd cred că învăţămîntul filozofic, filozofia şi filozoful sînt prezenţe necesare în societatea noastră socialistă. Şi mai cred că asta nu înseamnă doar investigaţii sociologice, fie ele şi după cele mai avansate metode empirice americane. Meditaţia continuă asupra moştenirii filozofice lăsată de clasicii marxismului, ca filozofie deschisă celor mai noi cuceriri ale culturii umane se arată a fi, înainte de toate celelalte, o sarcină a filozofilor comunişti. Această *creaţie filozofică*, pe linia deschisă de Marx, presupune neîndoios aplecare, în acelaşi spirit al respectului şi valorificării, atît asupra celor mai moderne soluţii oferite unor probleme tradiţionale ale sistemului filozofiei, cît şi, fără reţineri, asupra istoriei filozofiei însăşi. M-a stupefiat dispreţul unora faţă de istoria filozofiei (evident, acuzată de „neactualitate") la recenta Conferinţă pe ţară a cercurilor ştiinţifice studenţeşti la Cluj. Domeniul filozofiei sociale începe a fi scos din schematismul interpretărilor dogmatice pe terenul ştiinţei pozitive. Acesta este spiritul efortului profesorilor şi studenţilor din facultatea noastră.

Filozofia este chintesenţa spiritualităţii unei societăţi, este conştiinţa ei lucidă de sine prin punerea *sensului* existenţei şi devenirii sale. Iar filozofii comunişti adaugă vechiului model al savantului de cabinet determinaţia *activismului social*, pus, repet, sub semnul maximei luciditâţi şi al umanismului. Filozoful poate fi cea mai desăvîrşită formă a activistului politic.

Aşa că nu sînt de acord nici cu cei care sînt gata *numai* pentru efortul minţii, dar nici cu cei care, din ignoranţă protestînd în contra filozofiei, vor *numai* „ activism".

Îşi îndeplineşte învăţămîntul filozofic universitar această dificilă sarcină? „El nu îşi propune să scoată savanţi", se spune. Foarte rău, cred eu. Savanţii nu se nasc numai graţie talentului lor înnăscut şi filozofia noastră are nevoie de savanţi. Din păcate, în actuala structură, el nu-şi poate pune nici scopuri cu mult mai modeste.

Ce înseamnă aceasta? Cred că învăţămîntul filozofic, la fel ca cel de artă, de pildă, (care-şi propune să dezvolte mai ales *abilităţile* artistice, prin muncă) trebuie să acorde *mult mai mult timp liber studenţilor*. Timp pentru lectura atentă a unora dintre cele mai dense pagini scrise vreodată, timp pentru meditaţie. „Dacă aţi avea timp nu aţi învăţa", am auzit

replici. Eu spun : „noi discutăm modelul cel mai bun de organizare (de oferire a condițiilor) care trebuie croit după și pentru *cei care ar învăța*, nu după și pentru cei care nu ar învăța".

Iată că și în anul al IV-lea, cînd am ajuns în fine la un program de 22 de ore care ar permite pregătirea seminariilor curente, cădem totuși într-o situație paradoxală. Căci acest program permite pregătirea seminariilor curente și *numai atît*. Mai există însă *lucrarea de stat* ! De unde neplăcuta dilemă : ori seminariile, ori lucrarea de stat !

S-au înregistrat și succese, succese parțiale. În structurarea programei s-a făcut o departajare, începînd cu anul III, pe grupe speciale, la alegere : dialectica societății socialiste multilateral dezvoltate ; teoria culturii — condiția umană ; logică — epistemologie.

De asemenea, cred că s-au găsit forme adecvate de practică profesională avînd ca scop aprofundarea unor cunoștințe teoretice și îmbogățirea experienței noastre prin contactul direct cu viața socială : cercetări de sociologie, cercetări de antropologie (la stația-pilot Berevoiești-Cîmpulung), colaborare la întocmirea istoriei Academiei R. S. România, practică în presă, propagandă politică (la Casele de cultură și în echipe mobile), satisfăcînd astfel preferințele diferențiate ale studenților.

Reducerea cu un an a duratei învățămîntului filozofiei (la 4 ani) a atras după sine o condensare alarmantă a cursurilor (vezi istoria filozofiei), schematizarea, simplificarea cunoștințelor predate, aglomerarea într-un mozaic de discipline diferite.

Oricum, cred că *actuala structură a programei nu permite asimilarea unei cantități suficiente de informație*. Desigur, nu e scopul nici unei forme de învățămînt să scoată profesioniști desăvîrșiți. Dar organizarea clară, aprofundarea cunoștințelor, formarea structurilor funcționale intelectuale specifice nu se pot face fără o cantitate suficientă de informație. Și apoi, pentru formarea lor e nevoie de *timp* întru aprofundare (altfel sîntem siliți la lecturi fragmentate, amestecate și superficiale) și mai e, desigur, nevoie de efortul educativ al profesorilor noștri (amintesc profesorii ale căror cursuri au fost cel mai mult apreciate de noi : Al.Valentin, M. Florița, Gh. Enescu, N. Bellu, I. Didilescu, Radu Florian).

Așadar, am totuși impresia că acum ieșim din facultate în bună măsură doar cu un simț mai dezvoltat al orientării în cîmpul disciplinelor filozofice (lucru ce s-ar putea face și mai repede decît în 4 ani !) și că abia după sfîrșit începe începutul (desigur, pentru cine mai vrea și mai poate).

În acest context e normal ca preocupările individuale într-un anume domeniu (și care ar putea da cel mai repede roade interesante) să fie îngreunate, aceasta constituind o puternică sursă de insatisfacție pentru studenți, accentuînd nefast falsa notă a ineficienței sociale a profesiunii noastre.

Pînă la urmă ar trebui să se cumpănească mai bine, avîndu-se în vedere un scop mai clar, ce discipline sînt absolut necesare și care, deși nu lipsite de importanță, pot lipsi totuși din programa învățămîntului nostru filozofic universitar.

Modificări parțiale, în sensul îmbunătățirii, pot fi aduse grabnic·

Iată, de pildă, *cazul cabinetelor* (economie politică, filozofie, sociologie) : actualmente ele sînt săli ca toate celelalte, avînd doar pereții acoperiți cu *scheme* (!) În ele se fac cursuri ca oriunde altundeva. Cred însă că rostul lor este de a oferi condiții adecvate pentru studiu. Studentul ar trebui să găsească aici materiale bibliografice în domeniu, să existe *fișiere speciale cu bibliografii* pe principalele teme în dezbatere, să existe *reviste de specialitate* românești și străine, să se prezinte programe de proiecții de film însoțite de scurte conferințe.

De asemenea limbile străine se întind prea mult, pe trei ani prin seminarii „lejere" (adică destul de ineficiente), aglomerînd doar programa. Și deși locul lor e în școala primară și în liceu, cred că în facultate ar fi binevenite *cursuri intensive* de un an, *la alegere* și orientate pe profilul facultății (cum nu prea sînt acum).

Mi se pare surprinzător faptul că nu există decît *extrem de puține lucrări autohtone fundamentale, sistematice de filozofie marxistă*, răspunsuri originale la disputele mondiale ce au loc astăzi în jurul marxismului ! Este o stare descurajantă.

Pentru impulsionarea activității de cercetare științifică, cred că ar fi bine ca studenții să fie avertizați din primul an că profesorul îndrumător ales are și această sarcină (și deci opțiunea să se facă în acest sens) de a-l stimula pe student în cercetarea, *alături de dînsul*, a unor teme, introducerea studentului în planul de cercetare al catedrei și ajutarea lui. Cred că aceasta se profilează ca o *sarcină* pedagogică a profesorului-îndrumător, căci s-a văzut că așteptarea inițiativei numai din partea studenților duce la rezultate sporadice.

Aș menționa, de asemenea, că pînă în prezent nu s-a realizat nimic în privința prerepartizării studenților de la filozofie. Și apoi ar trebui afișate din timp locurile de repartizare a studenților, nu doar cu o zi înainte, cum se face astăzi.

Valentin Popa : Pentru noi, studenții, e dificil să evaluăm învățămîntul filozofic universitar lipsindu-ne un termen de comparație, o experiență similară la care să ne raportăm. Mai mult sau mai puțin conștient această problemă ne-a frămîntat și ne frămîntă însă pe fiecare dintre noi. Pentru mine — printr-un proces pe care n-aș putea să-l detaliez — s-a creat imaginea unui învățămînt filozofic în continuă ascensiune, deși încă rămas în urma exigențelor actuale. Fără nici o îndoială, etapa anilor 50—60 a fost depășită de mult, deși elemente ale vechiului se mențin încă în unele din structurile prezente. Această persistență explică, poate, în bună parte inerția și închistarea care mai dăinuiesc pe alocuri.

Cred că nu este greșită ideea după care personalitățile sînt un factor determinant în cultura spirituală. Nu se poate închipui o mișcare filozofică de anvergură în afara unor personalități filozofice de anvergură. Fără personalități filozofice, filozofia nu există decît ca înțelepciune populară, ca filozofie a simțului comun. Consider adevărate *evenimente filozofice* apariția noului manual de materialism dialectic și a noului manual de socialism științific, manuale care constituie expresia cea mai elocventă a nivelului atins de aceste discipline de bază ale marxismului.

Nu același lucru s-ar putea spune și despre materialismul istoric, care a cam bătut pasul pe loc de la clasici încoace. Domeniul cel mai puternic propulsat de făuritorii marxismului a realizat cele mai puține succese în intervalul care s-a scurs pînă la noi. Această stare de lucruri se reflectă perfect și în învățămîntul filozofic universitar. Cursurile cele mai apreciate de studenții facultății de filozofie sînt cele de Materialism dialectic (Al. Valentin), Teoria cunoașterii (M. Flonta), Epistemologia și metodologia științelor (Șt. Georgescu), Socialism științific (Radu Florian), la care se adaugă cursurile din domeniul logicii : Logica simbolică (Radu Stoichiță), Teoria sistemelor logice (Gheorghe Enescu) și apoi cursul de Economie politică socialistă (Haralambie Niculescu) și cursul de Estetică (Ion Ianoși).

Ceea ce cred că dă consistență și soliditate învățămîntului nostru filozofic este aplecarea lui spre pozitivitate (logică, epistemologie, filozofia științei). Logica este concurentă (din punctul de vedere al duratei și al numărului de ore pe săptămînă) cu disciplinele marxismului și cu istoria filozofiei, cursuri care însoțesc pe student pe toată durata celor patru ani. Nu cred să aibă dreptate cei care opinează împotriva accentului pus pe logică și epistemologie, acuzînd învățămîntul nostru filozofic de scientism. Logica îi este necesară filozofului întrucît îi conferă o disciplină interioară a gîndirii, îi dă posibilitatea stăpînirii riguroase a limbajului, îl ferește de sterilitatea speculațiilor, îi pune la dispoziție instrumentul de argumentare atît de necesar expunerilor filozofice.

Cît privește limitele învățămîntului nostru filozofic, ele decurg în mare din imperfecțiunile sistemului nostru universitar în ansamblu. Semnalez doar faptul că sistemul nostru de învățămînt superior nu oferă totuși un mecanism eficient de reglare a relației profesor-student. Se știe că sînt profesori îndrăgiți de studenți și la care frecvența este foarte mare și profesori care, dimpotrivă, dacă n-ar exista sistemul de evidență a frecvenței, n-ar mai avea cui ține cursuri și în felul acesta s-ar autodesființa. Nu vreau să sugerez prin aceasta desființarea condicilor de frecvență, ci doar necesitatea ca Decanatul să se intereseze mai mult de calitatea cursurilor predate și de competența celor care predau. La această chestiune ni se replică, în general, prin laitmotivul că nu există profesor de la care să nu ai ce învăța. De acord, dar cred că e preferabil ca timpul pe care îl înregistrează condicile de frecvență să se consume cu maximum de randament.

Aș sugera, deci, factorilor de decizie să întreprindă niște anchete (sondaje de opinie în rîndul studenților) care să vizeze cunoașterea de către Decanat a situației reale privind calitatea cursurilor.

Grigore Rîpeanu : Învățămîntului filozofic universitar îi revine un rol fundamental în pregătirea social-politică a tineretului, în dezvoltarea gîndirii sale ideologice, contribuind în mod hotărîtor la înțelegerea adecvată a noilor realități ale vieții sociale din țara noastră.

Alături de învățămîntul științific, și în strînsă legătură cu acesta, învățămîntul filozofic devine astfel tot mai mult un factor ce se inserează organic în procesul realizării societății socialiste multilateral dezvoltate și un element cu intervenție esențială în accelerarea creșterii gradului de civilizație din societatea noastră.

În *Cuvîntarea la consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior* din 10 noiembrie 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Însușirea filozofiei marxist-leniniste trebuie să-i înarmeze pe tineri cu metoda dialectică de analiză și cercetare a fenomenelor sociale, singura care poate oferi posibilitatea înțelegerii juste a proceselor ce jalonează dezvoltarea societății umane. Trebuie să facem ca științele sociale, știința în general, să devină o armă revoluționară în transformarea societății, în făurirea orînduirii noi, socialiste și comuniste".

Una din cauzele care au determinat îmbunătățirea permanentă a conținutului învățămîntului filozofic universitar este legarea tot mai strînsă a acestuia de activitatea practică de construire a socialismului, prin analiza amănunțită și profundă a realităților concrete ale societății noastre. Aceasta este una din condițiile hotărîtoare ale eficienței învățămîntului filozofic, care urmărește punerea în valoare a celei mai înalte potențialități revoluționare caracteristice oamenilor muncii. În același timp, această orientare, care face din *învățămîntul filozofic* un instrument activ al practicii sociale revoluționare, reprezintă *una din premisele dezvoltării creatoare a filozofiei marxiste*, fiind modalitatea prin care spiritul deschis, novator al marxismului este transpus în viață, se manifestă efectiv în practica socială. Studierea modului în care legitățile vieții sociale se aplică concret în condițiile României socialiste, stabilirea corelației, rolului și influenței lor în dezvoltarea viitoare a țării reprezintă numai un singur exemplu în acest sens.

Altă tendință deosebit de importantă în îmbunătățirea conținutului învățămîntului filozofic universitar constă în analiza și interpretarea, de pe poziții marxiste, a rezultatelor științelor contemporane și a procesului revoluției tehnice-științifice.

Consider, de asemenea, că perfecționarea învățămîntului filozofic, ca dealtfel însăși dezvoltarea filozofiei marxiste, va fi mult potențată de o intensificare a ceea ce tovarășul Nicolae Ceaușescu a numit, cu același prilej, „înfruntarea deschisă cu ideologiile adverse, cu concepțiile filozofice ale burgheziei" și „spulberarea teoriilor generate de condițiile social-istorice noi în care se găsește lumea burgheză în faza actuală a imperialismului".

6. *În ce sectoare de activitate ați dori să lucrați după terminarea facultății?*

D.B.: După absolvirea facultății aș dori să lucrez ca cercetător științific.

S.I.C.: Aș dori — pentru început — să lucrez în domeniul cercetării, deși înclinația și opțiunea mea pentru filozofie mă împing spre acțiune. Doresc aceasta, deoarece apreciez că în facultate am avut prea puțin posibilitatea să-mi fundamentez convingerea teoretică pentru acțiune. Cred că am nevoie să aprofundez metodologia acțiunii pentru a acționa nu intuitiv, ci înțelept.

F.D.: După terminarea facultății aș dori să lucrez în învățămîntul superior.

L.D.: Aș dori să lucrez în presă. Din ceea ce cunosc pînă acum, consider că este mijlocul cel mai puternic de legătură cu problemele reale, concrete, ale vieții economice, sociale, culturale și politice, iar specificul

formării noastre intelectuale ne permite să le înţelegem în adevărata lor valoare şi semnificaţie.

V.M. : Indiferent unde, vreau să ajung, în sfîrşit, să citesc lucrări fundamentale de filozofie şi să mă adîncesc într-un anume domeniu care mă pasionează. Am cărţi care-mi ajung pe cîţiva ani.

V.P. : Aş dori să lucrez în cercetare.

Gr.R. : Cerinţele procesului actual de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate reclamă prezenţa unei intense activităţi ideologico-educative în cele mai diverse domenii ale vieţii sociale din ţara noastră. În acest sens învăţămîntul filozofic universitar oferă absolvenţilor variate posibilităţi de afirmare ca factori activi pe linia întrepătrunderii teoriei marxiste cu practica socială, a formării şi întăririi conştiinţei socialiste a oamenilor muncii.

Indiferent de locul concret de muncă în care absolventul învăţămîntului filozofic universitar îşi va desfăşura activitatea, el trebuie să se manifeste în spirit militant, utilizînd plenar capacităţile sale de teoretizare şi de instruire şi educare a tineretului, în contextul unei repartizări în muncă corespunzătoare acestor capacităţi.

7. *Vă interesează literatura politică? Ce aţi citit mai recent în acest domeniu? Dar activitatea politică practică? Cum apreciaţi contribuţia în această privinţă a învăţămîntului filozofic şi, în general, a vieţii universitare?*

D.B. : Da, *literatura politică* mă interesează, ea făcînd parte din sfera intereselor mele profesionale. Iar dacă nu am reuşit încă să citesc o carte ca cea a lui Salvador Allende sau a lui Gandhi, aceasta se datoreşte numai lipsei de timp. În schimb am parcurs (selectiv) toate cele 7 volume ale scrierilor tovarăşului Nicolae Ceauşescu, iar documentele P.C.R. le citesc imediat după apariţie. De asemenea, săptămînalul de politică externă „Lumea", îl citesc cu regularitate. Acestea, cum am spus, sînt indispensabile studiului şi formării activităţii mele. Din domeniul teoriei politice, am consultat diferite lucrări, din aceeaşi perspectivă. Chiar zilele acestea citesc volumul *Les partis politiques* al lui Jean Charlot (Ed. Armand Colin, 1971).

În ceea ce priveşte *activitatea politică practică*, ea este *o condiţie a studentului la filozofie*. Ea e determinată nu exterior, de statutul nostru, ci de evoluţia noastră intelectuală. Această evoluţie trebuie însă să atingă nivelul *angajării*, despre care am mai vorbit. Numai la acest nivel, activitatea politică devine o necesitate subiectivă (suprema garanţie a calităţii ei).

S.I.C. : Da. Sînt un cititor pasionat de literatură politică. Am citit recent *Studii de ştiinţă politică*, culegere coordonată de Ov. Trăsnea apărută în colecţia „Teorie şi metodă în ştiinţele sociale", apoi eseurile politice *Ieşirea din labirint* a lui Dumitru Popescu, şi tot recent am terminat de citit în limba engleză *Future Shock* de Alvin Toffler. În ce priveşte activitatea politică practică, cred că însăşi opţiunea mea pentru filozofie a izvorît din dorinţa de a acţiona. Literatura politică mă interesează şi o studiez, în strînsă legătură cu activitatea practică. În acest sens, nici una din posibilităţile noastre de a desfăşura activitate politică practică nu

mi-a rămas indiferentă. În prezent sînt președinte al C.A.S.C. al facultății, și consider că aceasta nu este decît rezultatul activității mele în procesul instructiv-educativ din primul an de studiu. Deși am numeroase dificultăți din această cauză, deoarece îmi răpește o bună parte din timpul pe care l-aș putea afecta studiului teoretic, cred că nu m-aș putea lipsi de această activitate. Nu am optat pentru filozofie întîmplător, dar nu pot concepe „meditația filozofică" doar pentru satisfacția intelectuală personală, ci în primul rînd ca principală modalitate de fundamentare a acțiunii mele în folosul colectivității.

În climatul general de lărgire și perfecționare a democrației, posibilitățile noastre de participare efectivă la îmbunătățirea procesului instructiv-educativ sînt multiple și substanțiale, fiind reprezentați în toate organele decizionale. Numai că există o mare diferență între cadrul organizatoric de folosire a posibilităților și realizarea lor efectivă. Planul de învățămînt cuprinde în mică măsură pregătirea noastră pentru activitatea politică practică. Simțim nevoia unei metodologii care să ne fundamenteze acțiunea chiar în cadrul organizatoric al A.S.C.-ului. Contribuția învățămîntului filozofic și, în general, a vieții universitare în formarea noastră pentru activitatea politică este efectivă prin cadrul organizatoric care există, dar această contribuție cred că nu este suficient de conturată nu atît sub aspectul exercițiului, cît sub raportul fundamentării teoretice.

F.D. : Ca pe orice student al facultății de filozofie mă interesează literatura politică și citesc literatură politică în limita timpului disponibil. În primul rînd studiez documentele P.C.R. și actele normative (legi, decrete, hotărîri) care privesc o serie de probleme ale societății noastre. În limita timpului meu liber parcurg și lucrări mai ample pe aceste probleme. Ultima lucrare pe care am citit-o este : *Știința conducerii politice a societății socialiste* apărută în colecția „Prelegeri de marxism-leninism".

Învățămîntul filozofic, în general, prin faptul că transmite anumite cunoștințe și formează convingeri teoretice și politice, își aduce contribuția nu numai la înțelegerea unor probleme economice și social-politice ale societății noastre, dar, ca un corolar, stimulează participarea la viața politică. Climatul universitar este, după părerea mea, favorabil acestei angajări a studențimii.

L.D. : Desigur, literatura politică mă interesează și încă foarte mult. Studiez, în primul rînd, documentele de partid care reprezintă cel mai elocvent exemplu de îmbinare a activității politice teoretice și practice. La fel și activitatea politică practică internă și internațională. Un om cu o conștiință înaintată și care mai și citește și este într-un fel privilegiat prin faptul că citește selectiv, îndrumat nu poate rămîne inert la ceea ce se întîmplă în jurul lui. Viața universitară tocmai asta face. Ca participant, spectator sau comentator al vieții politice, prin formație intelectuală și așezare ierarhică în configurația spirituală a țării ai acces la surprinderea momentului, la sesizarea justei lui valori. Și apoi dinamismul care ne caracterizează pe noi tinerii, este încă un atu în plus.

V.M. : Pe orice om al cetății socialiste trebuie să-l intereseze un gen sau altul de literatură politică. Activitatea noastră nu s-ar putea desfășura, de pildă, în afara studierii documentelor partidului.

Dacă e vorba de lecturi recente, am citit de curînd volumul de eseuri politice al lui Dumitru Popescu *Ieșirea din labirint* și *Politica* lui Aristotel.

Deşi nu e tom de ştiinţă politică, revista „Lumea" face parte dintre preferinţele noastre jurnalistice, cu aceasta apropiindu-ne totodată de activitatea politică practică.

Forma organizată de desfăşurare a activităţii politice pentru toţi studenţii este Asociaţia Studenţilor Comunişti. În acest spaţiu politic, sub îndrumarea organizaţiilor de partid, ne rezolvăm problemele, începînd cu cele profesionale şi terminînd cu cele culturale şi turistice.

Munca în organele A.S.C. este înainte de toate instructivă pentru contactul nemijlocit cu fel de fel de caractere şi de situaţii. Acesta este un sens al satisfacţiei pe care ţi-o oferă, un altul fiind mulţumirea pentru clipele cînd poţi să te arăţi folositor. Dar nu totul e în nuanţe roz ; trebuie să porţi uneori în tine gînduri grave, care chiar pot să doară. Munca aceasta îţi răpeşte destul de mult timp (unora chiar foarte mult), îngreunînd pregătirea profesională. Iar satisfacţiile, desigur, nu vin la tot pasul. Însă după un astfel de efort, simţi cel puţin că ai muncit şi asta ajunge.

Despre relaţia dintre filozof (respectiv învăţămîntul filozofic) şi activistul politic am amintit la început ca despre o relaţie de fericită întîlnire.

În această privinţă, cred că universitatea este datoare studenţilor cu mai multă încredere. Ea trebuie să ne facă şi educaţia politică. Atunci cînd greşeşti să-ţi arate drumul cel bun. Pedepsele fără comentarii, chiar şi cînd nu sînt foarte dure, taie orice elan. Or, tocmai elan ni se cere. Prin urmare, el nu trebuie suprimat, ci canalizat. E bine să avem în vedere că noile generaţii au adus întotdeauna cu ele noi table de valori care, în mod necesar, au întîlnit rezistenţa, dar pînă la urmă s-au sedimentat ca valabile.

V.P. : Literatura politică mă interesează destul de mult pentru a regreta uneori că mi-am ales alt domeniu de specializare şi că prin aceasta sînt nevoit să-mi limitez lecturile din domeniul literaturii politice la studii restrînse, de preferinţă sintetice (din „Era socialistă", „Lumea") care să-mi ofere imagini de ansamblu asupra problemelor care mă interesează.

Mă interesează şi activitatea politică practică dar o consider extrem de dificilă, fapt pentru care nu m-am angajat încă într-o astfel de activitate. O consider dificilă întrucît o muncă fructuoasă pe acest tărîm necesită totuşi nişte calităţi, şi mai ales dăruire, pe care nu le găseşti pe toate drumurile. Şi în lipsa lor se poate munci în acest domeniu, dar în acest caz apare fenomenul supărător al formalismului.

În ultimii ani, în facultatea noastră s-a pus accent pe orientarea studenţilor către activitatea politică. S-a vorbit mult despre faptul că facultatea de filozofie trebuie să pregătească şi activişti ideologici, dar pînă acum nu putem vorbi încă de o adecvare a mijloacelor la deziderate. S-a încercat susţinerea acestor deziderate prin orientarea practicii studenţeşti către diferite domenii ale activităţii politice (activităţi ideologice şi de propagandă pe lîngă casele de cultură ale diferitelor sectoare sau pe lîngă comitetele U.T.C. ale diferitelor judeţe). Dar mai mult poate decît aceste forme de practică, viaţa de organizaţie rămîne totuşi mijlocul cel mai la îndemînă de angajare a studenţilor în activitatea politică practică.

Gr.R. : Învăţămîntul filozofic reprezintă un cadru teoretic principal de explicare a concepţiei politice a clasei muncitoare, a relaţiilor dintre ideologia marxistă şi politica marxistă, a rolului conducător al partidului

nostru în procesul de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Mai mult decît atît, învățămîntul universitar și viața universitară în general constituie un climat dintre cele mai prielnice stimulării tineretului la o activitate politică practică, la o manifestare plenară în rezolvarea problemelor vieții studențești în cadrul Asociației Studenților Comuniști din România sau în rîndurile Partidului Comunist Român. Informările politice constituie o formă curentă și extrem de activă prin care se realizează contactul bogat, nuanțat cu principalele probleme politice ce confruntă viața internațională sau realitățile socialiste românești. Cursurile de materialism istoric, de socialism științific sau de doctrine politice contemporane aduc un aport considerabil atît la însușirea justă a principiilor teoriei politice marxist-leniniste, cît și la realizarea unei imagini a dezvoltării istorice a teoriilor politice sau a unei panorame a confruntărilor de idei din politologia contemporană.

Am citit recent valoroasa sinteză *Curente și tendințe în politologia contemporană* de Ovidiu Trăsnea, *Știința politică* tot de Ovidiu Trăsnea, *Suveranitatea de stat* de Gh. Moca, articolele grupate în volumul *Studii de știință politică*. Toate aceste lucrări reprezintă contribuții esențiale în definirea statutului acțiunii politice sub raport epistemologic și metodologic, în precizarea unor concepte fundamentale ale științei politice marxiste, în dezvăluirea caracterului de clasă și reacționar al teoriilor politice burgheze contemporane.

8. *Ce părere aveți despre „Revista de filozofie"? Ce ați dori să găsiți, cu precădere, în paginile „Revistei de filozofie"? Ce probleme și ce rubrici?*

D.B. : Am deschis „Revista de filozofie" numai atunci cînd am avut-o în indicațiile bibliografice, și în acest caz îmi este greu să formulez o opinie. Cred că în paginile ei și-ar putea găsi loc și cele mai bune materiale scrise de studenți.

L.D. : Despre „Revista de filozofie" am o părere în general bună (în paranteză fie spus, mi se pare un pic cam sobră, cam rigidă). Este una din principalele surse din care culegem noutățile filozofice. În general interesează de la cap la coadă și apoi, apărînd doar o dată pe lună, este greu să nu fie destul de compactă și să nu suscite interesul prin tot ce cuprinde. Aș dori să găsesc în paginile ei o informare mai largă asupra mișcării filozofice mondiale.

V.M. : „Revista de filozofie" nu se citește la fel ca revista „Flacăra". Eu o privesc mai ales în postura de colecție, unde-mi caut problema ce mă interesează. Conținutul ei mi se pare foarte interesant, atractiv chiar. Așa că aș vrea să am propria mea colecție, din păcate inaccesibilă bugetului studențesc.

Eventual s-ar putea găsi și unele formule mai puțin pretențioase și deci mai accesibile de prezentare, de forma *broșurii*, așa cum procedează și alte „jurnale de filozofie". În felul acesta s-ar putea iniția și unele serii speciale (logică, psihologie, științe sociale etc.), serii de importanță capitală pentru completarea peisajului publicistic filozofic.

V.P. : Consider „Revista de filozofie" o revistă valoroasă, deși poate că e cumva obositoare, prin îmbrățișarea prea multor domenii de activi-

tate, dar aceasta nu e din vina ei ci din pricina faptului că nu avem reviste specializate. Eu personal caut în „Revista de filozofie" studii de epistemologie şi logică, precum şi diferite studii ale unor gînditori români de certă valoare. Aş dori poate să găsesc în paginile ei şi colaborări ale unor reprezentanţi de prestigiu ai filozofiei contemporane.

Gr.R. : „Revista de filozofie" reprezintă un principal instrument de documentare şi în genere de lucru pentru studentul care se interesează de problematica nouă din diferitele domenii filozofice.

În lectura „Revistei de filozofie" urmăresc îndeaproape studiile de epistemologie, logică şi istoria filozofiei universale contemporane, a căror prezenţă aş dori-o mai bogată în paginile revistei.

Acord, de asemenea, o deosebită atenţie acelor grupe de articole care, pe baza unei tematici comune, îşi propun dezbaterea unor probleme şi idei esenţiale care confruntă lumea filozofică românească şi internaţională. Consider exemple edificatoare în acest sens, masa rotundă *Manualul de filozofie şi socialism ştiinţific şi exigenţele actuale ale predării ştiinţelor sociale* din nr. 3/1973, articolele grupate sub titlul *Omul şi contemporaneitatea — În întîmpinarea celui de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, 17—22 septembrie 1973, Varna*, din nr. 7/1973, sau articolele consacrate aniversării a 125 de ani de la Revoluţia din 1848 din Ţările Române.

Cred că intensificarea unui asemenea mod de prezentare a luptei de opinii şi a confruntării de idei va contribui la accentuarea în continuare a caracterului activ, militant al revistei, vizînd inserţia sa creatoare în problematica filozofiei contemporane.

OPINIILE UNOR TINERI ABSOLVENȚI

Pe linia problemelor legate de învățământul filozofic universitar și în continuarea părerilor solicitate și reproduse mai înainte ale grupului de studenți din anul IV al Facultății de filozofie, redacția revistei a adresat un mic chestionar unui număr de patru foști studenți ai aceleiași facultăți, actualmente încadrați în diferite sectoare de activitate ale instituțiilor noastre cultural-științifice. Prin întrebările chestionarului s-a urmărit același obiectiv de cunoaștere ca și în cazul actualilor studenți: învățământul filozofic universitar, apreciat însă de astădată retrospectiv, în lumina confruntării foștilor studenți ai facultății cu activitatea și viața profesională post-universitară pentru care s-au pregătit.

Au răspuns invitației noastre următorii tineri absolvenți: *Adrian Rezuș* (absolv. 1972), actualmente cercetător stagiar în Institutul de filozofie, *Maria Stanciu* (absolv. 1971), redactor la revista „Viitorul social", *I. Stănescu* (absolv. 1972), redactor la revista „Era socialistă", *Elena Zamfirescu* (absolv. 1972), asistent universitar, catedra de socialism științific a Academiei „Ștefan Gheorghiu".

Reproducem mai jos întrebările redacției și răspunsurile primite:

1. *Coincide repartizarea de la terminarea facultății cu postul în care funcționați în prezent?*

Adrian Rezuș: Da
Maria Stanciu: Da
I. Stănescu: Da
E. Zamfirescu: Nu

2. *Pentru care domenii (materii) filozofice ați manifestat interes special și înclinație în facultate?*

A. R.: Istoria filozofiei: antichitatea greacă, filozofia clasică germană, filozofia contemporană. Logica.
M. S.: Materialism istoric.
I. S.: Filozofia istoriei.

E. Z.: Problematica socială: doctrine politice, sociologie, socialism ştiinţific.

3. *Coincid preferinţele, înclinaţiile Dvs. din facultate cu natura (profilul) activităţii actuale?*

A. R.: În mare parte da.
M. S.: Da.
I. S.: Da.
E. Z.: Da.

4. *În perioada studenţiei aţi audiat numeroase cursuri de specialitate. Care dintre ele vi se par a fi fost, apreciate retrospectiv, cele mai interesante şi de nivel superior?*

A. R.: Logică formală (prof. Petre Botezatu), Istoria filozofiei clasice germane (conf. Florica Neagoe), Cursul special „Hegel" (prof. Radu Stoichiţă), Teoria sistemelor logice (prof. Gh. Enescu).
M. S.: Sociologie generală (prof. Miron Constantinescu), Istoria sociologiei (prof. Constantin Nicuţă), Sociologie politică (prof. Ovidiu Trăsnea).
I. S.: Teoria cunoaşterii (conf. Mircea Flonta), Epistemologie (prof. Ştefan Georgescu), Filozofia culturii (prof. Tudor Bugnariu), Materialism istoric (conf. Paul Popovici), Etica (conf. Niculae Bellu), Istoria sociologiei (prof. Constantin Nicuţă).
E. Z.: Doctrine politice (prof. Ovidiu Trăsnea), Filozofia clasică germană (conf. Florica Neagoe), Cursuri speciale „Platon dialecticianul" (prof. Ion Banu) şi „Hegel" (prof. Radu Stoichiţă).

5. *În lumina experienţei practice după absolvire, cum apreciaţi sistemul de pregătire din facultate? Aţi putea indica unele deficienţe sau lacune ale acestui sistem, pe care le-aţi resimţit ca atare după încadrarea în funcţia actuală?*

A. R.: Sistemul cursurilor *ex cathedra* monopolizează timpul de studiu individual al studentului, limitîndu-l, de cele mai multe ori, la informaţia pe care i-o comunică profesorul. Cred că trebuie să i se ceară studentului, de la bun început, o participare activă, prin cercetări şi studii proprii, la ceea ce învaţă, astfel ca învăţarea să fie realmente şi o descoperire.
M. S.: Prin cursurile şi seminariile programate, facultatea oferă în general studenţilor posibilitatea de a-şi însuşi temeinic tematica obligatorie, baza teoretică absolut necesară pentru viitorul specialist. Nu se realizează însă întotdeauna antrenarea studenţilor în timpul seminariilor. Consider necesară, de asemenea, o mai strînsă legătură între învăţămînt, cercetare şi activitatea practică (inclusiv activitatea politică practică), legătură ce ar avea ca rezultat o mai bună pregătire şi formare profesională a viitorului absolvent.
I. S.: În formula veche, cu cinci ani de studiu, pregătirea a putut fi aprofundată şi relativ completă. În numai 7 sau 8 semestre

nu există posibilitatea ca matematica, fizica, biologia, în general cursurile care nu sînt „de specialitate", să ocupe, proporțional, un loc prea mare.

E. Z.: Se cultivă prea puțin inițiativa personală. Nu este normal ca un proces de comunicare (așa cum ar trebui să fie învățămîntul general, cel superior în special) să se desfășoare preferențial într-un singur sens, respectiv dinspre decanat spre grupe. Consultarea studenților este superficială, iar reprezentanții în consiliile profesorale sau în senat au rareori curajul unei opinii. Prelegerile ocupă încă o pondere prea mare în sistemul de pregătire. Nu există nici un fel de îndrumare din partea nimănui în ceea ce privește metodica documentării și a cercetării științifice. Există o serie de suprapuneri între diferite cursuri: materialism istoric, socialism științific și sociologie, de exemplu. Lipsește un curs de cultură universală. Mulți dintre studenți nu sînt capabili să plaseze un anume filozof în epocă, să înțeleagă, funcție de aceasta, semnificația operei sale în epoca respectivă, originile și consecințele ei pentru istoria filozofiei, pentru cultură în general.

6. *Ce propuneri de îmbunătățire ați sugera pentru învățămîntul filozofic universitar în lumina experienței profesionale post-universitare?*

A. R.: O pondere mai mare a seminariilor tematice, specializate; mărirea numărului de cursuri speciale și abandonarea regimului de frecvență obligatorie pentru unele cursuri, care nu concură la specializarea ulterioară pentru care a optat studentul, fie pentru că îi depășesc sfera de interes, fie pur și simplu pentru că nu sînt decît niște compilații fără nici un fel de personalitate. Ar trebui ca profesorul să fie doar un îndrumător, care să i se impună studentului cumva din umbră, prin metodă și nu prin niște conferințe de multe ori prost citite, în fața unui auditoriu plictisit. Ar trebui, apoi, ca forurile universitare să se îngrijească mai mult de găsirea unor mijloace mai eficiente de cointeresare a studentului în angajarea lui în cercetări și studii proprii. E absolut necesară tipărirea cursurilor care au examen obligatoriu.

M. S.: Ar fi de dorit ca predarea cursurilor să se detașeze de forma clasică, de acel monolog desfășurat timp de două ore. De obicei, seminariile se fac cu alte persoane iar confruntarea are loc doar la examene.

I. S.: În filozofie mai ales, tînărul asistent nu poate fi un examinator. Cred că rolul său firesc este să participe la seminariile conduse de profesor, să propună teme de discuție, să îndrume elaborarea referatelor, să participe la examinarea critică a tematicii și a lucrărilor prezentate.

E. Z.: Acordarea unui timp mai mare studiului individual, corelat cu înarmarea studenților cu cele mai eficiente metode și procedee de studiu. Punerea accentului pe dezbatere și nu pe prelegere. Punctul de vedere al profesorului să fie unul din cele posibile.

Autoritatea supremă să fie adevărul, în orice dispută. Numai în dialog se pot releva atitudini, se pot forma personalități creatoare. Studiul limbilor străine să fie mai eficient. La examen să se ceară neapărat bibliografie în limbi străine. Operele clasicilor și documentele de partid să fie permanent aprofundate. Din păcate aceasta rămîne de multe ori doar un deziderat. Să aibă loc dezbateri interdisciplinare. De prea multe ori studenții sînt sclavii unei imagini compartimentate a filozofiei, a diverselor ei discipline, nu pot face transferuri de cunoștințe, corelații, nu operează cu o viziune totalizatoare.

7. *Cum apreciați contribuția învățămîntului filozofic și în general a vieții universitare la formarea conștiinței politice a studentului?*

A. R.: Facultatea oferă un orizont larg, științific, în lumina căruia modul de punere a problemelor politice devine mai suplu și se maturizează.

M. S.: Avînd în vedere faptul că Facultatea de filozofie formează cadre ce vor activa după absolvire în frontul ideologic (prin natura profesiei sau a unor preocupări complementare), consider că facultatea ar putea aduce o contribuție mai substanțială la formarea conștiinței politice a studentului.

I.S.: Hotărîtoare.

E.Z.: Neîndoielnic că viața universitară joacă un rol important în formarea conștiinței politice. Nu există însă o concordanță, o convergență a tuturor elementelor implicate în acest proces. Cursurile (dintre care aș remarca „Economia politică a socialismului" — conf. H. Niculescu, „Socialism științific" — prof. Radu Florian, „Istoria filozofiei contemporane" — prof. Al. Boboc) sînt toate canalizate în această direcție. Dar amprenta formalismului purtată de cele mai multe din activitățile Asociației Studențești reduce receptivitatea studenților față de problemele cele mai stringente ale contemporaneității. Cred că „Dialogurile filozofice" — club de dezbateri pe teme sugerate de studenți — sînt de natură să reîmprospăteze, prin forma lor mai puțin rigidă, interesul pentru aceste probleme, să formeze obișnuința dezbaterii disciplinate și documentate. Politica partidului trebuie să fie o preocupare continuă pentru Asociația studenților comuniști, nu una festivistă în jurul Congreselor sau al zilelor de 1 Mai și 23 August.

8. *Ce forme și căi de perfecționare profesională folosiți în munca desfășurată în prezent?*

A.R.: Doctoratul, participarea la seminariile tematice specializate (grupe de cercetare) și la sesiunile de comunicări ale Academiei de științe sociale și politice sau ale Facultății de filozofie. Și, bineînțeles, la vîrsta aceasta, esențială e încă lectura.

M.S.: Lectura unor lucrări și articole de specialitate, publicarea unor materiale, pregătirea susținerii colocviului de admitere la doctorat.

I.S.: Pregătirea unor recenzii la cărți de filozofie, participarea la seminarii studențești, colocvii, simpozioane ale Institutului de filozofie.

E.Z.: Studierea unei a treia limbi de circulație universală (germana), restudierea unor opere ale clasicilor marxismului, urmărirea revistelor de specialitate românești și străine, pregătirea doctoratului.

9. *O întrebare ipotetică: dacă v-ați afla din nou în situația de a urma învățământul superior, ați opta tot pentru facultatea pe care ați absolvit-o?*

A.R.: Da, însă abia *după* ce aș fi urmat matematicile și fizica.

M.S.: Da. Pasiunile *autentice* sînt greu de substituit.

I.S.: Da.

E.Z.: Da.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNE ŞTIINŢIFICĂ: *CIVILIZAŢIA SOCIALISTĂ ŞI VALORILE EI FUNDAMENTALE*

În ziua de 11 decembrie 1973, Academia de ştiinţe sociale şi politice a organizat, în incinta sediului său central din str. Oneşti, o sesiune de comunicări ştiinţifice pe tema *Civilizaţia socialistă şi valorile ei fundamentale*, la care au participat cercetători şi cadre didactice atît din domeniul filozofiei, cît şi din domeniul ştiinţelor sociale particulare (economie, sociologie ş.a.).

Cuvîntul introductiv rostit de Ioan Ceterchi, vicepreşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice, a evidenţiat necesitatea ca dezbaterea să pună în lumină atît determinările specifice ale conceptului de valoare cît şi modul în care valorile fundamentale ale socialismului se întrepătrund cu valorile specifice unor teritorii distincte (valorile etice, politice, economice, estetice, juridice ş.a.).

„Condiţia *sine qua non* a reuşitei unei asemenea dezbateri — arăta vorbitorul — o constituie însă încercarea de a depista (pe baza investigaţiilor concrete a realităţii sociale) tendinţele de dezvoltare, dinamica valorilor, pentru a se surprinde şi sensul în care evoluează sistemul de valori actual".

În continuare, au fost susţinute următoarele referate: *În legătură cu definirea conceptelor „societate socialistă multilateral dezvoltată" şi „civilizaţie socialistă"* (Alexandru Tănase); *Probleme ale genezei civilizaţiei socialiste* (Constantin Ionescu-Gulian); *Calitatea vieţii şi civilizaţia* (Mihai Drăgănescu şi Stelian Beldescu); *Omul ca individualitate şi sensul etic al vieţii* (Niculae Bellu); *Ideal estetic şi criterii de valorificare estetică în socialism* (Ion Frunzetti). În partea a doua a şedinţei au fost prezentate, sub formă de intervenţii, următoarele referate: *Valorile socialismului* (Henri Wald); *Filozofia în sistemul de valori al socialismului* (Nicolae Gogoneaţă); *Raţionalitatea dialectică — atribut al valorilor* (Octavian Băncilă şi Ion Stroie); *Relaţia între valoarea estetică şi cea artistică în socialism* (Marcel Breazu); *Democratizarea valorilor şi politica culturală în socialism* (Oltea Mişcol); *Promovarea valorilor umane în socialism* (Virgil Stancovici); *Echitate şi cointeresare materială* (Ioana Lupaş); *Scop şi mijloc în comportamentul social* (Maria Larionescu); *Sociologia şi mecanismul de internalizare a valorilor socialiste* (Mihail Cernea); *Relaţia dintre valorile vechi şi valorile noi în zona Cîmpulung-Muscel* (Tudor Bugnariu); *Noi semnificaţii ale valorilor morale în conştiinţa membrilor cooperatori* (Maria şi Elena Cobianu).

În aria de cuprindere a problematicii gîndirii marxiste, ca filozofie angajată, intră şi datoria sa de a redefini atît termenii de bază ai socialismului, cît şi — în principal — de a elabora, pe matricea categorială a materialismului istoric, concepte noi ce surprind aspecte inedite ale realităţii sociale. Referindu-se la conceptul de *societate socialistă multilateral dezvoltată*, Alexandru Tănase a subliniat faptul că el desemnează o anumită *etapă* în evoluţia spre comunism, în timp ce conceptul de *civi-*

Rev. filoz., **21**, *2*, p. 235–242, Bucureşti, 1974.

lizație socialistă dezvăluie *un tip nou* de societate, de cultură, mai exact, un nou mod existențial al relației societate-cultură. Desigur că nici în comunism — a precizat vorbitorul — nu va înceta valabilitatea principiului multilateralității (în plan social-obiectiv și uman-individual), el devenind o caracteristică firească a existenței sociale și individuale.

Idealul unei culturi multilateral dezvoltate — a arătat C. I. Gulian, deosebindu-se de opinia formulată de Al. Tănase —, nu este propriu numai socialismului; el a fost preconizat încă din antichitate (Grecia, Orient), precum și de spiritele luminate ale Evului mediu. Cultura și civilizația socialistă, sistemul de valori al societății socialiste, nu s-au născut pe loc gol; de aceea, problema genezei lor, ca problemă teoretică, nu poate fi elucidată decît prin confruntarea cu alte culturi, în speță cu cea burgheză.

O încercare de a examina noțiunea de „calitate a vieții" și corelarea ei cu noțiunea de civilizație au întreprins M. Drăgănescu și St. Beldescu. „Calitatea vieții — afirmă autorii — încorporează, alături de nivelul de cultură și nivelul moral, calitatea « factorilor de mediu » extrem de numeroși în care trăiește omul (alimentație, locuințe), locul și felul de muncă, condiții de confort casnic și citadin etc., și care sînt satisfăcute, cel mai adesea, de ceea ce a creat civilizația tehnică".

În ce privește problema raportului dintre scop și mijloace, și a modului cum funcționează ele în socialism, N. Bellu afirmă că „înainte de a împlini trebuința umană a individualității ca scop, individualitatea însăși este *încă* mijloc al edificării societății", în timp ce H. Wald considera că în socialism societatea este mijloc, iar individualitatea scop, socialismul însemnînd cea mai mare răsturnare de valori din istoria omenirii, pentru prima oară recunoscîndu-se omul ca valoare supremă a existenței umane. „Socialismul desființează toate diferențele *sociale* dintre oameni pentru a permite dezvoltarea diferențelor *individuale*", căci scopul suprem al acestei orînduiri este fericirea personală obținută prin exercitarea capacităților proprii de creație și de decizie.

O dezbatere despre valorile socialismului nu putea să omită locul și rolul filozofiei în edificarea noii societăți, ca disciplină prin definiție sintetizatoare de nivel maxim, deci ca o sinteză a tuturor valorilor umane, dar fiind totodată și o disciplină valorizatoare, prin raportarea existenței la om și propunînd o anumită ierarhie a valorilor. Prezentă la toate nivelele vieții sociale în construcția societății socialiste multilateral dezvoltate, — a arătat N. Gogoneață — filozofia poate contribui activ la rezolvarea pe plan teoretic a problemelor nou ivite în făurirea civilizației socialiste.

Unul dintre atributele importante ale valorilor socialismului îl constituie raționalitatea lor. Ocupîndu-se de această problemă Oct. Băncilă și I. Stroie au relevat faptul că raționalitatea dialectică s-a constituit în cadrul unui proces istoric îndelungat, proces care a stabilit noi raporturi între valori, noi ierarhii, le-a fixat noi funcții, le-a evidențiat contradicțiile. Ca atare, valorile nu mai apar ca niște entități transsubiective, transcendente, ci imanente rațiunii și acțiunii. Raționalitatea sistemului de valori al socialismului exclude orice posibilitate de justificare a unor valori ce amintesc de conștiința necritică, de conștiința religioasă și care își au originea în forme istoricește depășite ale existenței umane.

Democratizarea valorilor în societatea socialistă și raportul acestui proces cu politica culturală a statului a fost dezbătută de Oltea Mișcol. Fundate pe relații de tip superior ce înlătură principalele surse ale înstrăinării la scară socială, „civilizația și cultura socialistă sînt marcate fundamental de un nou sistem de valori și de norme, create și omologate în cadrul unui praxis de mare complexitate și de amplă rezonanță democratică".

Democratizarea valorilor în societatea socialistă trebuie înțeleasă, în primul rînd, în sensul participării indivizilor la valorile culturii și civilizației în proporții de masă.

Evidențierea modalității în care socialismul promovează valorile umane și relația lor cu productivitatea muncii în întreprinderi a constituit obiectul referatului lui V. Stancovici. Relația de directă proporționalitate între starea sufletească, moralul și nivelul conștiinței fiecărui muncitor, pe de o parte, și nevoile societății exprimate în norme de lucru, pe de altă parte, determină, a arătat autorul, o serie de

funcții noi întreprinderii socialiste, care devine un loc de educație, de ridicare a conștiinței, de promovare a respectului omului de către om și a omului de către societate.

Optica sociologică asupra valorilor, a arătat M. Cernea, ne obligă să coborîm din planul idealurilor, al dezideratelor noastre pe terenul mai accidentat și mai aspru al realității sociale, pentru a analiza mecanismele concrete de acceptare și internalizare a valorilor de către indivizi. În acest cadru, autorul s-a ocupat de procesul de socializare a valorilor, insistînd asupra rolului familiei.

Pe baza unor cercetări de teren în zona Cîmpulung-Muscel, Tudor Bugnariu a evidențiat unele aspecte semnificative ale procesului de schimbare a sistemului de valori în cursul transformărilor sociale din țara noastră.

Maria și Elena Cobianu au prezentat o serie de rezultate ale cercetărilor întreprinse în mai multe cooperative agricole de producție din țară cu privire la mutațiile petrecute în dinamica moralei țărănimii noastre.

Alte dimensiuni ale valorilor civilizației socialiste surprinse în cadrul prezentei dezbateri au fost: valoarea estetică și valoarea artistică (Marcel Breazu, Ion Frunzetti), echitatea socialistă și cointeresarea materială (Ioana Lupaș) privite în strînsă legătură cu principiul egalității sociale față de mijloacele de producție.

Înscriindu-se în șirul unor ample dezbateri și manifestări științifice consacrate axiologiei marxiste, disciplină teoretică în plină formare, prezenta sesiune a contribuit la clarificarea unor probleme ale sferei de valori proprii societății socialiste.

E.F.

DEZBATERI CONSACRATE ELABORĂRII TRATATULUI DE ISTORIA FILOZOFIEI MODERNE ȘI CONTEMPORANE

La sfîrșitul lunii noiembrie a anului trecut a avut loc, la sediul Academiei de științe sociale și politice, cea de a treia ședință de lucru dedicată unor probleme metodologice legate de elaborarea unui tratat de istoria filozofiei universale moderne și contemporane.

Actuala dezbatere a fost precedată de alte două ședințe de lucru, care au fost consacrate unor discuții generale și organizatorice, legate de elaborarea unui astfel de tratat, la care au luat parte cercetători de la Institutul de filozofie și cadre universitare de la Catedra de istoria filozofiei a Universității din București. Recenta întîlnire a oferit participanților — al căror cerc s-a lărgit cu specialiști din afara celor două colective amintite mai sus —, posibilitatea finalizării discuțiilor și preocupărilor, în vederea elaborării acestei importante lucrări filozofice, preocupări ce s-au concretizat și prin editarea de către Institutul de filozofie, în colaborare cu cadre didactice a unor volume de studii de istoria filozofiei universale (în prezent e în curs de tipărire, la Editura Academiei R.S.R., cel de al patrulea volum și se pregătește al cincilea).

În cadrul dezbaterii au fost prezentate trei referate. Primul, susținut de acad. C. I. Gulian, *Cîteva propuneri de lărgire a perspectivei metodologice pentru istoria filozofiei moderne și contemporane*, a pledat pentru o concepție unitară în redactarea tratatului, avîndu-se în vedere faptul că această lucrare va fi rodul participării unui număr mare de colaboratori. Pe lîngă acest principiu metodologic unitar, s-a mai subliniat necesitatea unei perspective contemporane asupra abordării studiilor din tratat. În aceeași ordine de idei, s-a mai menționat grija pentru acuratețea unei interpretări marxiste, fie că este vorba de curente filozofice sau de anumiți gînditori care au făcut, adesea, obiectul unor valorizări simpliste.

Dr. Simion Ghiță a dezbătut, în cel de al doilea referat intitulat *Istoria filozofiei și istoria culturii*, o serie de probleme legate de cercetarea istoriei filozofiei și de procesul de unificare și diferențiere a culturii.

Ideea de bază, care trebuie să călăuzească pe un cercetător marxist în abordarea curentelor filozofice contemporane, a subliniat referentul, este cea a integrării filozofiei în contextul vieții spirituale a epocii. În acest sens, concepțiile filozofice vor trebui analizate în ansamblul cultural al epocii respective. Referindu-se la o serie de încercări, existente în literatura istoriografică contemporană nemarxistă, de unificare a istoriei culturii cu cea a istoriei filozofiei, autorul referatului a propus să se evidențieze, în studiile care vor alcătui *Tratatul de istoria filozofiei*, ideea că istoria filozofiei trebuie să urmărească fondul general de idei din cultura epocii și, apoi, modul cum acest fond s-a cristalizat în concepțiile filozofice, fără a scăpa din vedere, în același timp, relativa autonomie a filozofiei, specificul ei.

Ultimul referat, susținut de dr. Radu Pantazi și consacrat unor *Probleme metodologice de periodizare*, a înfățișat îndeaproape o serie de aspecte legate de împărțirea tratatului pe volume. Această periodizare, în opinia autorului referatului, trebuie așezată pe o serie de principii: legătura filozofiei cu dezvoltarea social-istorică, fără a se pierde din vedere faptul că filozofia are o anumită autonomie, o dezvoltare a sa internă, că există o continuitate de preocupări în istoria filozofiei și că principiul istorist implică luarea în considerare și a erorilor de gîndire, caracterul critic revoluționar al filozofiei, în speță a filozofiei marxiste. În acest spirit, se propun următoarele 5 volume, divizate astfel:

— volumul I, care să înceapă cu filozofia Renașterii și să se încheie cu prima jumătate a secolului al XVIII-lea;

— volumul II, care să continue cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și să se termine cu prima jumătate a secolului al XIX-lea;

— volumul III, a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea;

— volumele IV și V vor fi consacrate ultimei perioade a secolului nostru.

Problemele abordate cît și cele implicate în referate au prilejuit dezbateri și intervenții din partea specialiștilor prezenți: Al. Posescu, Al. Boboc, N. Mariș, N. Stahovschi, L. Stanciu, N. Gogoneață, C. Damian, I. Didilescu, I. Ivanciu. Discuțiile au subliniat că prezentarea istoriei filozofice în viitorul tratat va trebui să oglindească nu numai dezvoltarea unitară a gîndirii filozofice, ci și lupta permanentă dintre materialism și idealism. S-a subliniat că însăși concepția despre „modern" va trebui utilizată cu grijă pentru a se evita unele „modernizări" exagerate, păstrîndu-se de asemenea o concepție universalizatoare în elaborarea tratatului. Acesta va trebui să fie și o reconsiderare contemporană a dezvoltării istoriei filozofiei, cel puțin de la ultimul tratat existent; iar la capitolele mari, care marchează epocile, să fie prezentate scheme generale asupra culturii în care s-au plămădit ideile filozofice, să se analizeze mai nuanțat determinarea socială a unei gîndiri. Este necesară, de asemenea, o ierarhizare a factorilor prin care sînt explicate o serie de sisteme filozofice, avîndu-se în vedere că între acești factori există o serie de verigi intermediare.

Se impune o atentă dozare — în economia tratării unui gînditor sau curent — a condițiilor sociale, pentru a nu se cădea într-o sociologizare a istoriei filozofiei, iar valorizarea unui gînditor să fie făcută în funcție de aportul său principal în epocă.

N. Mariș

ABORDAREA SISTEMICĂ ÎN ȘTIINȚELE BIOLOGICE ȘI MEDICALE

(O dezbatere interdisciplinară)

Preocupat de optimizarea activității sale didactice și științifice, colectivul de filozofie de la Institutul de Medicină și Farmacie din București a inițiat organizarea unor dezbateri de interes comun pentru întregul corp profesoral. Ultima dintre acestea, ținută în luna

decembrie a anului trecut, a avut ca temă *Valoarea teoretică și metodologică a abordării sistemice în științele biologice și medicale.*

În cadrul simpozionului s-a realizat, înainte de toate, un larg schimb de informații. Specialiștii de la diferite catedre au avut prilejul să constate — din referatele susținute de prof. dr. doc. E. Repciuc, șeful catedrei de anatomie (*Rolul controlului prin retroaferentare în sistemele organismice*), conf. dr. G. Constantinescu, de la catedra de psihiatrie (*Încercarea de aplicare a teoriei sistemelor în psihiatrie*) și asistent dr. D.G. Mărgineanu, de la catedra de biofizică (*Informație și negentropie în sistemele biologice*) și din răspunsurile date la întrebările puse de audienți — problemele și soluțiile specifice disciplinelor biologico-medicale ridicate de teoria generală a sistemelor.

Dar a fost poate mai semnificativ faptul că atît din referate cît și din discuțiile care au urmat a rezultat ideea că marile probleme ale cunoașterii presupun, direct sau indirect, în vederea soluționării lor progresive, efortul conjugat al investigației științifice și al abordării filozofice. Simpozionul a constituit nu numai o bază pentru schimbul de informații, ci și prilejul unui schimb de opinii, de trecere de la constatare la interpretare, de generalizare filozofică a rezultatelor demersului științific. Concentrîndu-și atenția asupra *implicațiilor filozofice ale teoriei generale a sistemelor*, lector dr. Gh. Pop, de la catedra de științe sociale, a încercat în referatul prezentat o analiză comparativă între modalitatea *veche*, tradițională de interpretare și cercetare a realității, care pune accentul pe element (atomism, asociaționism), substanță (substanționalism), componente, divizibilitate, liniaritate, cauzalitate și modalitatea *nouă*, sistemică, pentru care, corespunzător, accentul cade pe totalitate (elementele căpătînd semnificație prin întreg), relații, organizare (relaționism), funcționare, integrare, neliniaritate, finalitate, scop. Ca orice schemă, și cea propusă poate fi îmbunătățită. Ea evidențiază însă trecerea de la un nivel de cunoaștere totalizatoare la altul, în fond, de la o viziune metafazică la una dialectică, ale cărei virtuți metodologice devin teoretice, întrucît ea depășește de pe poziții materialiste diferite interpretări idealiste, cum ar fi vitalismul.

Este de la sine înțeles că dezbaterea nu va rămîne fără ecou, că cei prezenți vor valorifica în cercetare și activitatea didactică ideile audiate și, ceea ce ne interesează în mod special, că interpretarea filozofică a problemelor legate de teoria sistemelor va fi prezentă și în cursurile de specialitate. Dar, întrucît o asemenea valorificare rămîne totuși la voia și inițiativa fiecărui cadru didactic, putem considera că simpozionul reprezintă numai o etapă în direcția îmbunătățirii învățămîntului ca activitate sistemică. În acest spirit, se impune o colaborarea concretă, interdisciplinară pentru a depăși caracterul mozaicat de predare, pe discipline. Fiecare disciplină are o logică a sa și ca atare, luată în sine, se predă sistemic. Dar și fiecare problemă are logica sa, care este prioritară în raport cu cea a disciplinelor. Or, dacă predarea se va face numai pe obiecte, logica problemelor poate fi încălcată. Astfel, deși cunoștințe despre *sistem* se predau la filozofie, biologie medicală, anatomie, fiziologie etc., predarea este relativ nesistemică. De aceea, firesc este ca pe lîngă activitatea desfășurată în cadrul catedrelor, în conformitate cu programele tradiționale, să funcționeze colective operaționale, pe probleme care să instituie și să urmărească tematici programatice auxiliare. Și întrucît catedrele, în majoritatea lor, au cursuri tipărite — în care este urmărită logica disciplinei, studentul avînd deci la dispoziție materia de specialitate prezentată sistemic — este posibil ca prelegerile să manifeste o anumită independență față de programă pentru a se structura în conformitate cu logica problemei. Sistemul poate fi deci predat într-o suită de cursuri susținute de specialiști de la diverse catedre. O asemenea perspectivă presupune depășirea a numeroase dificultăți. Virtuțile ei sînt prea mari pentru a fi ignorate. De aceea, discuția teoretică despre sistem va trebui continuată în dezbateri de interes didactic pentru a fi găsite căile de optimizare a predării.

Fl. Georgescu

SESIUNE CONSACRATĂ ISTORIEI ȘI FILOZOFIEI ȘTIINȚEI

La sfîrșitul lunii noiembrie a anului trecut a avut loc în București, în cadrul Academiei Republicii Socialiste România, cea de-a patra sesiune de comunicări consacrată *istoriei și filozofiei științei*, organizată de Comitetul român pentru acest domeniu. După cuvîntul de deschidere a lucrărilor, rostit de acad. prof. univ. dr. Ștefan M. Milcu, președintele comitetului, a fost audiat cu interes, în cele trei zile ale sesiunii (21, 22, 23 noiembrie), un număr impresionant de comunicări, desfășurate sub cîteva teme principale.

La tema *Știința și tehnologiile înalte în anii socialismului* au prezentat comunicări:

— Prof. Ioan Cornea, m.c. al Academiei de Științe și Sociale Politice: „Unele particularități ale dezvoltării științei românești în anii socialismului";

— Prof. Radu C. Bogdan, rector al Universității Brașov: „Contribuții ale oamenilor de știință și tehnicienilor din Brașov la promovarea și aplicarea în practică a rezultatelor cercetării științifice și ale unor tehnologii înaintate";

— Dr. I.I.Purica, de la Institutul de fizică atomică; „Tehnici noi în fizica reactorilor";

— Prof. Horia Colan, Liviu Botha, de la Institutul politehnic Cluj: „Realizări românești în dezvoltarea metalurgiei pulberilor ca știință și tehnologie";

— Prof. George Văideanu, prof. I. Orghidan, de la Institutul de științe pedagogice: „Direcții inovatoare ale tehnologiei pedagogice românești în anii construirii socialismului";

La tema *Teoria și politica științei*:

— Ion Goliat, de la Academia de Științe Sociale și Politice: „Trăsături definitorii ale politicii științei în activitatea organismelor internaționale";

— Prof. univ. Călina Mare, de la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj: „Principiile politicii științei";

— Conf. univ. Ion Irimie, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj: „Scientica prin prisma ciberneticii";

— T. Malacopol, de la Academia R.S. România: „Unele probleme ale politicii științei";

— Conf. univ. Gál Iuliu, de la Institutul de medicină și farmacie Tîrgu-Mureș: „Științele sociale și politica științei";

— Ion D. Dunăreanu, de la Institutul de medicină și farmacie Tîrgu-Mureș: „Dezvoltarea corelativă a științelor, necesitatea și limitele metodei modelelor";

— Dr. V. Săhleanu, de la Centrul de cercetări antropologice: „Cercetări cantitative privind știința românească".

La tema *Din istoria biologiei românești*:

— Acad. Emil Pop: „Daniil Popovici Barcianu";

— Prof. I. Moraru: „Artemiu P. Alessi";

— Prof. P.Jitaru, m.c. al Academiei R.S. România: „Leon Cosmovici";

— Prof. univ. R. Codreanu, m.c. al Academiei R.S. România: „Al. Vitzu";

— Prof. univ. C. Motaș: „Nicolae Leon".

La tema: *Din istoria medicinii românești*

— Dr. N. Vătămanu: „Primele inițiative de învățămînt medical în țările române";

— Dr. G. Barbu: „Începuturile învățămîntului medical militar în țara noastră";

— Conf. univ. I. Străchinaru, de la Universitatea Al. I. Cuza Iași: „Învățămîntul medico-sanitar în concepția dr. Anastase Fătu";

— Dr. G. Brătescu, de la Institutul de igienă București: „Pregătirea înființării facultăților de medicină din București și Iași";

— Conf. univ. B. Duțescu, dr. N. Marcu, de la Institutul de medicină și farmacie București: „Învățămîntul medical universitar la București";

— Prof. univ. S. Iszak, de la Institutul de medicină și farmacie Cluj: „Învățămîntul medical universitar la Cluj";

— Prof. univ C. Romanescu, de la Institutul de medicină și farmacie Iași: „Învățămîntul medical universitar la Iași";

— Prof. univ. I. Spielmann, de la Institutul de medicină și farmacie Tîrgu-Mureș: „Învățămîntul medical universitar la Tîrgu-Mureș".

La tema *Deschizători de drumuri în știința românească*:

— Acad. Ștefan Bălan, prof. univ. I. Ivanov: „Cu privire la « Convorbiri despre mecanică », apărută în 1842 în tiparnița Colegiului Sf. Sava";

— Prof. univ. Florica Câmpan, de la Universitatea Al.I.Cuza Iași: „Acad. prof. Alexandru Myller, deschizător de drum în matematicile românești";

— Conf. univ. T. Toró, de la Universitatea Timișoara: „Alexandru Proca și mezonii vectoriali în fizica hadronică";

— N. Perciun, de la Ministerul Transporturilor și Telecomunicațiilor: „Contribuția lui Augustin Maior la realizarea sistemelor de telefonie multiplă";

— Conf. univ. T. Toró, de la Universitatea Timișoara: „Janos Bolyai și fizica modernă";

— Prof. I.C. Chițimia, de la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu": „B. P. Hașdeu promotor al cercetărilor de metodă modernă";

— Prof. univ. Ovidiu Papadima, de la Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu": „Ovid Densușianu și tendințele de modernizare ale științei noastre literare";

— Prof. univ. Aurelian Ionașcu, de la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj: „Știința juridică românească în ultimele decenii din sec. XIX și primele decenii din sec. XX (mari juriști progresiști)";

— T. Malacopol, de la Academia R.S. România: „Nicolae Șuțu — primul economist român":

— Prof. univ. Olga Necrasov, m.c. al Academiei R.S. România: „Acad. prof. Paul Bujor, inițiator al cercetărilor de morfologie animală și hidrobiologie la Universitatea din Iași";

— Prof. univ. G. Rácz, de la Institutul de medicină și farmacie Tîrgu-Mureș: „Joszef Benkö, precursor al orientării fitogeografice în floristică";

— Acad. I. Făgărășanu: „Toma Ionescu, Ernest Juvara, Dimitrie Gerota, deschizători de drumuri în chirurgia românească";

— Prof. univ. C. Romanescu, de la Institutul de medicină și farmacie Iași: „Alex. Brăescu, precursor al psihologiei medicale în România";

— Dr. Cristina Ionescu, de la Institutul de medicină și farmacie Iași: „Doctorul Charles Laugier și concepția sa etnoiatrică";

— Al. Neamțu, de la Institutul de istorie și arheologie Cluj: „Aspecte deontologice în activitatea doctorului Vasile Popp";

— Conf. univ. I. Străchinaru, de la Universitatea Al.I. Cuza Iași: „Primele cărți de matematică românească și contribuția lui Christian Wolff";

— Petre Popescu-Gogan, de la Academia R. S. România: „Academia Română precursoare în valorificarea operei lui Dimitrie Cantemir".

La tema *Învățămîntul medico-farmaceutic în România*:

— Dr. A. Stoiacovici: „Învățămîntul medical universitar la Timișoara";

— Dr. Al. Olaru: „Preliminariile înființării Facultății de medicină din Craiova";

— Dr. Em. Gheorghiu, de la Institutul de igienă București, Graziella Baicu, de la Institutul de cercetări farmaceutice: „Învățămîntul farmaceutic la București pînă în 1923";

— Conf. univ. Z. Fârșirotu, de la Institutul de medicină și farmacie București: „Facultatea de farmacie din București";

— Prof. Em. Grigorescu, de la Institutul de medicină și farmacie Iași: „Învățămîntul farmaceutic la Iași";

— Conf. univ. Viorica Cucu, de la Institutul de medicină și farmacie Cluj : „Învățământul farmaceutic la Cluj" ;

— Prof. univ. G. Rácz, de la Institutul de medicină și farmacie Tîrgu-Mureș : „Învățământul farmaceutic la Tîrgu-Mureș".

La tema *Evoluția ca entitate abstractă în știință* :

— Conf. univ. Liviu Sofonea, de la Universitatea Brașov : „Aspectele categoriei de timp și conceptul de evoluție în știință" ;

— Dr. V. Săhleanu : „Modelele «Evoluției»" ;

— Dr. Bonis Joji, de la Institutul politehnic București : „Locul evoluției în trecerea de la posibil la real" ;

— Acad. O. Onicescu : „Principii matematice în teoria evoluției" ;

— Benkó Iosif, Liviu Sofonea, de la Universitatea Brașov : „Structuri matematice și evoluția reprezentării fenomenelor" ;

— Mircea Vasiu, de la Universitatea Babeș-Bolyai Cluj : „Aspecte ale evoluției ca entitate abstractă în fizica teoretică" ;

— Irina Teodoru, de la Institutul agronomic București : „Conceptul de evoluție în lumina teoriei generale a sistemelor (cu referire la biologie)" ;

— Acad. Șt. M. Milcu : „Particularitățile conceptului de evoluție în medicină" ;

— Prof. Ștefan Bârsănescu, m.c. al Academiei R.S. România ; „Conceptul de evoluție și pedagogia" ;

— Prof. univ. Romulus Vulcănescu, de la Comisia de antropologie și etnologie : „Entitățile etnologice și evoluția".

La încheierea sesiunii, în cuvîntul său de închidere, acad. Ștefan M. Milcu a precizat că desfășurarea lucrărilor, calitatea și numărul mare de comunicări au dovedit încă o dată interesul și preocuparea susținută de care se bucură în țara noastră problemele de istoria și filozofia științelor, un domeniu de cercetare și de cunoaștere cu un rol bine determinat în formarea spiritului științific al epocii contemporane.

S.O.

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID

—CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA—

DOCUMENTAR

SUCCESE DE SEAMĂ ÎN ACTIVITATEA DE FORMARE ŞI DEZVOLTARE A CONŞTIINŢEI SOCIALISTE A MASELOR, ÎN AŞEZAREA RELAŢIILOR DIN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ PE BAZA PRINCIPIILOR ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE

Făurirea *conştientă* a orînduirii socialiste bazată pe cunoaşterea legilor obiective ale dezvoltării sociale, pe aplicarea creatoare a principiilor marxist-leniniste la condiţiile concrete ale fiecărei ţări şi etape, acest „salt al omului din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii", cum îl numea Engels, solicită şi în acelaşi timp presupune participarea activă, în deplină cunoştinţă de cauză, a maselor la edificarea acestei grandioase opere, implică formarea unui om nou, cu o înaintată conştiinţă socialistă, capabil să se angajeze responsabil, să-şi dedice neprecupeţit aptitudinile şi talentul înaltului ţel socialist. Instaurarea relaţiilor de producţie socialiste, lichidarea exploatării şi asupririi, constituie *premisele fundamentale* necesare, dar nu suficiente, ale apariţiei noului model uman. Aceasta întrucît individualitatea umană mai poartă încă stigmatele vechilor orînduiri, iar înlăturarea lor nu poate fi lăsată la voia întîmplării. Partidul Comunist Român, devenit partid de guvernămînt, şi-a asumat sarcina de a conduce amplul proces de transformare revoluţionară a întregii societăţi şi, concomitent, procesul ideologico-educativ de transformare a omului, a conştiinţei sale.

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — obiectiv fundamental stabilit de Congresul al X-lea al Partidului — a ridicat pe o treaptă nouă problemele teoretice şi practice ale activităţii ideologice, ale formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste a maselor. Ele au fost aprofundate, dezvoltate şi concretizate într-o serie de documente ulterioare, contribuţii de seamă ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu, secretarul general

Rev. de Filoz., **21**, *2*, p. 243—252, Bucureşti, 1974

al partidului. Propunerile de măsuri din iulie 1971 își relevă deosebita semnificație prin prisma programului Partidului Comunist Român pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din țara noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, program dezbătut la Plenara Comitetului Central din noiembrie 1971 și însușit de Conferința Națională din iulie 1972 ca parte integrantă a programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

În preocuparea de a elabora o strategie a dezvoltării conștiinței socialiste, adecvată sarcinilor concrete ale actualei etape de dezvoltare, în Raportul la Congresul al X-lea s-a dat o definiție clară conceptelor de conștiință și educație socialistă, depășindu-se astfel o anumită unilateralitate care persista în înțelegerea lor. „*În concepția noastră* — a subliniat la Congres tovarășul Nicolae Ceaușescu — *educația socialistă, conștiința socialistă implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric — formarea unei atitudini cetățenești înaintate*" [1]. Proces complex și multilateral menit să răspundă acestor cerințe fundamentale pentru societatea noastră modernă, procesul educației socialiste, al formării omului și al profilului său spiritual, așază la loc de frunte știința și cultura ca dimensiuni esențiale ale conștiinței omului societății noastre, ridicînd, totodată, factorul ideologic și moral-politic la rangul de forță motrice a întregii evoluții sociale. Marx a arătat că „teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele", precizînd în continuare că „teoria este capabilă să cuprindă masele... de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul"[2]. Programul ideologic al partidului nostru de educare a conștiinței socialiste a maselor are în vedere tocmai concepția revoluționară „radicală", pătrunsă de autentic umanism, a necesității transformării omului însuși ca element *component* și totodată *condiție* fundamentală a perfecționării multilaterale a orînduirii socialiste.

Realizarea noii etape de dezvoltare socialistă a României, crearea condițiilor pentru trecerea la edificarea societății comuniste sînt etape ale unui proces revoluționar ce cuprinde toate sferele vieții sociale. „*Mersul nostru înainte* — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — *presupune, în același timp, transformarea omului; nu se poate concepe făurirea societății comuniste fără transformarea revoluționară a omului, fără ca omul, care constituie figura centrală a societății comuniste, să devină un om nou, pătruns de spirit revoluționar, hotărît întotdeauna să lupte împotriva vechiului, pentru victoria noului*" [3].

Partidul Comunist Român are meritul de a fi impulsionat activitatea ideologico-educativă printr-o analiză dialectică a raportului dintre

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Edit. politică, București, 1969, p. 93 — 94.

[2] Karl Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 420 — 421.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la întîlnirea cu activul județean de partid Constanța*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 267.

existența socială și conștiința socială. Analiza critică temeinică a activității ideologice, a tendințelor de subapreciere a acesteia a dus la luarea măsurilor corespunzătoare care să asigure un avînd general în domeniul muncii de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste. Iar măsurile vizează, pe de o parte, acțiunea directă asupra conștiinței sociale prin intermediul activității ideologice, pe de altă parte, acțiunea indirectă asupra relațiilor sociale care condiționează dezvoltarea conștiinței.

Omul societății socialiste multilateral dezvoltate, al societății comuniste, nu poate fi decît „omul total", devenit, cum afirma Marx, „ființă socială chiar în existența sa individuală", personalitate integră realizată corespunzător aptitudinilor și capacității sale de a valorifica în viața socială toate valențele sale personale și, concomitent, în viața personală, toate posibilitățile și șansele ce-i sînt asigurate de către societate; el nu poate fi decît un om multilateral pregătit, cu un larg orizont cultural, eliberat de tarele morale ale trecutului, inventiv, receptiv la nou, capabil — cunoscînd legile dezvoltării naturii și societății — să instituie ceea ce numesc unii autori „timpul sintetic", în locul timpului natural, adică să substituie deliberatul, spontanului.

Analiza direcțiilor activității ideologico-educative precizate în documentele partidului nostru, confirmă în mod convingător semnificația social-politică și legitimitatea socială și, totodată, profund umană a programului de educație socialistă a maselor, a măsurilor pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste.

I. Un obiectiv de prim ordin al activității educative și politico-ideologice îl constituie *educarea marxist-leninistă a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii.* Amploarea și complexitatea sarcinilor actualei etape, adîncirea democratismului prin larga participare a maselor la conducerea societății, au impus creșterea rolului factorului conștient, ridicarea nivelului de conștiință și cunoaștere al tuturor membrilor societății noastre, și în primul rînd al comuniștilor, partea cea mai avansată a societății.

Întreaga activitate ideologică, politico-educativă, cultural-artistică se desfășoară în țara noastră avînd drept temei linia generală marxist-leninistă a Partidului Comunist Român. Măsurile luate pentru perfecționarea conținutului de idei, a formelor de organizare a muncii educative în raport cu exigențele însușirii politice creatoare a partidului, a filozofiei marxist-leniniste, au declanșat inițiative, au mobilizat la noi acțiuni organizațiile de partid, ducînd la dezvoltarea gîndirii politice a comuniștilor, a tuturor maselor, la educarea lor în spiritul politicii partidului, în spiritul marxism-leninismului. Însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru, a metodei de analiză dialectică a fenomenelor, oferă oamenilor instrumentul teoretic necesar pentru înțelegerea legilor obiective ale dezvoltării sociale, pentru aprecierea noilor tendințe și forțe care se afirmă pe plan intern și internațional.

A-ți însuși marxism-leninismul nu înseamnă însă a repeta pur și simplu anumite teze și idei generale, enunțate la timpul lor de clasicii marxism-leninismului; aceasta ar echivala cu o viziune străină de spiritul creator autentic al gîndirii materialist-dialectice a proletariatului; ci, presupune capacitatea de a aplica adevărurile generale ale marxism-

leninismului la condiţiile actuale, naţionale şi internaţionale, de a înţelege noul şi de a acţiona pentru afirmarea lui. Politica Partidului Comunist Român — aplicare creatoare a marxism-leninismului la condiţiile României, cunoaşterea şi însuşirea ei pe baza unor profunde convingeri filozofice, a constituit şi constituie *obiectivul central* al activităţii politico-educative. *Conştiinţa politică marxist-leninistă* în plină dezvoltare se dovedeşte a fi o *coordonată fundamentală a conştiinţei fiecărui cetăţean*, indiferent de profesie şi grad de cultură; ea creează condiţiile participării reale, nu fictive, la conducerea societăţii. De aceea, sensul activităţii ideologice rezidă în continua ridicare a maselor de la nivelul conştiinţei politice responsabile, la nivelul înţelegerii ştiinţifice a politicii şi evenimentelor sociale, precum şi în formarea deprinderii acestora de a se pronunţa asupra problemelor sociale din optica politicului — deci prin prisma intereselor colectivităţii şi a răspunderilor ce le revin. S-au obţinut rezultate de seamă în înarmarea oamenilor muncii cu concepţia ştiinţifică despre viaţă a clasei muncitoare, în dobîndirea de către aceştia a unei perspective tot mai clare asupra dezvoltării sociale, în înlăturarea concepţiilor mistice, retrograde, a influenţelor străine ideologiei şi moralei noastre, în asimilarea valorilor şi idealurilor celor mai înalte ale socialismului. Educarea politico-ideologică a urmărit permanent transformarea ideilor politice marxist-leniniste în mobiluri interioare de acţiune, cultivarea devotamentului faţă de cauza socialismului, faţă de partid şi politica sa, a dragostei pentru patria socialistă, a hotărîrii pentru apărarea cuceririlor noii orînduiri, sădirea sentimentelor de solidaritate internaţională cu mişcările progresiste ale epocii contemporane. Conştiinţa politică înaintată se manifestă în participarea plenar angajată, creatoare şi responsabilă, la înfăptuirea programului partidului. Secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, aprecia din acest punct de vedere că „rezultatele activităţii educative, de ridicare a conştiinţei politice a maselor de oameni ai muncii se reflectă în faptul că întregul popor realizează neabătut în viaţă politica internă şi externă a partidului nostru, politică ce corespunde pe deplin intereselor sale vitale" [4].

Dialogul politic dintre partid şi mase, participarea directă a acestora la elaborarea direcţiilor de dezvoltare a ţării, acţiunea neobosită pentru transpunerea în realitate a liniei politice a partidului, au contribuit la dezvoltarea gîndirii politice a maselor, la valorificarea iniţiativei lor politice. Creşterea rolului conducător al partidului în viaţa socială, în domeniul activităţii ideologice şi educative este chezăşia îmbogăţirii permanente a conştiinţei politice a oamenilor muncii, a formării lor moral-cetăţeneşti.

II. În cadrul programului partidului de educare socialistă a maselor un loc de prim ordin revine *educării comuniştilor, a întregului popor în spiritul principiilor eticii şi echităţii socialiste.*

---

[4] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste — 3 noiembrie 1971*, în *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 3 — 5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 22 — 23.

Construirea cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate solicită, în cadrul eforturilor unite ale întregii națiuni, *disciplină* și *ordine exemplară*, impune stimularea spiritului de răspundere al tuturora față de buna gospodărire a potențialului material și uman, pentru înlăturarea oricărei risipe. La realizarea acestui climat concură atît sistemul de retribuție și normare a muncii, cît și activitatea politico-educativă de afirmare în practica vieții cotidiene a principiilor comuniste, a unei noi atitudini față de muncă și de avutul obștesc, față de interesele colectivității.

Creșterea rolului factorului moral în societatea noastră, s-a reflectat în preocuparea conducerii partidului de a oferi spre dezbatere comuniștilor, tuturor oamenilor muncii, la Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972 a *Proiectului de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*. Sinteză a rezultatelor pozitive obținute în munca de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a idealurilor și valorilor la care aspiră societatea noastră, „Proiectul de norme" — menit să devină un adevărat cod moral al educației și comportării socialiste și comuniste — se referă în mod unitar la problemele vieții sociale, individuale și ale muncii, marcînd prin aceasta transformările calitative care s-au produs în conținutul și semnificația acestora. „Calitatea vieții" — analizată nu numai prin indicatori cuantificabili, ci pornind în primul rînd de la relațiile umane fundamentale statornicite în procesul muncii, de la realizarea acelor condiții obiective de viață individuală, familială și socială care să asigure un grad înalt de civilizație, stă în centrul atenției partidului și statului nostru, ca expresie a societății socialiste care înlocuiește treptat simpla „viață reproductivă" (cum o numește Marx în *Capitalul*) cu „lărgirea procesului de viață al tuturor".

O altă trăsătură semnificativă pentru nivelul și structura actuală și de perspectivă a conștiinței socialiste relevată explicit și implicit în „Proiectul de norme" este *unitatea dintre moral și politic*. Comunistul, al cărui profil moral-spiritual este propus ca model tineretului, tuturor oamenilor muncii, este concomitent, un cetățean cu o înaltă conștiință politică, profund angajat în înfăptuirea programului partidului, angajarea sa fiind una revoluționară, critică, de promovare a noului și înlăturare a vechiului. Devotamentul față de socialism, față de partid, patriotismul și internaționalismul, grija față de proprietatea obștească și atitudinea înaintată față de muncă — sînt *atitudini politice*, sînt expresii ale unei angajări responsabile și conștiente care, asociată adeziunii interioare, devine totodată o angajare morală. Iar comuniștii, majoritatea oamenilor muncii, aducîndu-și în mod responsabil contribuția la efortul colectiv de realizare a directivelor partidului, a sarcinilor de plan, de îndeplinire a cincinalului înainte de termen, ridică la rangul de forță motrice unitatea dintre moral și politic.

Principiile eticii și echității socialiste, ca elemente constitutive ale conștiinței socialiste, reflectă valorile fundamentale ale societății noastre, valori ce își găsesc deplina realizare numai în măsura în care sînt transpuse în comportament, în atitudini.

Structurate și conexîndu-se reciproc în sistem, principiile eticii și echității socialiste acoperă, în ansamblul lor, servind ca criterii de valoare, relațiile esențiale ale individului cu societatea și cu membrii săi.

Eficiența muncii de educare, în spiritul principiilor eticii și echității socialiste, se materializează în sensibilizarea crescîndă a societății față de respectarea neabătută a acestora, în chemarea la întrecerea socialistă a lucrătorilor din industrie, agricultură, cercetare ș.a. pentru producții sporite, de calitate și realizate înainte de termen, în grija pentru cultivarea unor relații sociale de înalt civism, în apariția și manifestarea tot mai viguroasă a unei sănătoase opinii publice, rezultate în care sînt condensate resursele morale de care dispune societatea noastră. Creșterea sporită a răspunderii pentru avutul obștesc, de stat și cooperatist, pentru judicioasa lui administrare și fructificare — denotă spirit patriotic, dar și conștiință politică înaintată, înțelegerea tot mai profundă de către comuniști și oamenii muncii a dublei lor calități: de proprietari și producători. Formarea omului nou a impus intensificarea eforturilor tuturor factorilor educaționali în sensul educării morale a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii în spiritul cinstei și adevărului, al demnității și omeniei, al comportării civice înaintate în societate, familie, în formarea copiilor și a tinerei generații, pentru combaterea moravurilor și mentalităților burgheze, a desfrîului moral, a egoismului, a parazitismului, a tot ce înjosește ființa umană în demnitatea ei.

Un obiectiv fundamental al programului de educație comunistă al partidului îl constituie educarea tuturor oamenilor muncii, a tineretului în special, în spiritul *dragostei față de muncă*, știut fiind că munca reprezintă o înaltă expresie a patriotismului socialist, temelia progresului societății noastre, mijlocul principal de afirmare a talentului și forței creatoare a omului, de autoperfecționare morală. Aportul entuziast al sutelor de mii de oameni ai muncii în marea întrecere socialistă pentru realizarea cincinalului înainte de termen, participarea lor eficientă la acțiunile inițiate pentru creșterea eficienței economice în uzine, pe șantiere, la pregătirile ce se desfășoară la sate pentru ca anul 1974 să fie „anul recoltelor record", străduințiile elevilor și studenților de a-și asimila temeinic cunoștințele necesare viitoarei profesiuni, entuziastele activități patriotice, relevă, deopotrivă, *înaltul patriotism al oamenilor muncii*, faptul că ei înțeleg tot mai mult că în orînduirea noastră munca utilă societății devine criteriul fundamental de apreciere a omului.

Patriotismul socialist și *internaționalismul proletar*, indisolubil legate în concepția și practica partidului nostru, se manifestă în efortul conștient al poporului pentru apărarea cuceririlor sale și îmbogățirea tezaurului său material și spiritual, pentru perfecționarea socialismului în țara noastră și afirmarea demnității naționale, precum și în solidaritatea internațională, cu țările sistemului socialist, cu mișcarea comunistă internațională, cu mișcările democratice și de eliberare națională, cu recunoașterea dreptului popoarelor de a-și făuri de sine stătător propriul destin. Informarea largă a maselor în problemele cu care se confruntă epoca contemporană a fost înțeleasă de partidul nostru ca o condiție a participării lor active, în cunoștință de cauză, la viața internațională, a educării conștiinței lor patriotice și internaționaliste.

III. Lărgirea *orizontului de cunoaștere și educare științifică a maselor* constituie o a treia direcție principală a activității educative de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste.

Epoca noastră, marcată de o revoluție științifică-tehnică fără egal în istoria omenirii, determină mutații fundamentale în conținutul conștiinței, incită la o sporire continuă a ponderii elementelor științifice în cadrul acesteia. Cu atît mai mult într-o orînduire ca a noastră, bazată pe știință și conștiință, cunoștințele științifice și pregătirea profesională și culturală devin însăși *condiția existenței umane*.

Pornind de la ideea că societatea socialistă, pentru a depăși în ritm accelerat înapoierea economică și pentru împlinirea marilor sale idealuri umaniste, trebuie să se bazeze pe știință, să valorifice superior rezultatele pozitive ale revoluției științifice-tehnice, Partidul Comunist Român a integrat ca parte esențială a programului de dezvoltare a țării problema dezvoltării învățămîntului de toate gradele, a diversificării sale corespunzător cu nevoile social-economice și culturale ale țării noastre. Concepția dinamică asupra școlii și structurii învățămîntului este menită să răspundă cerințelor de modernizare a acestuia, de legare a școlii de viață, de integrare a învățămîntului cu cercetarea și producția. Se distinge în acest sens, activitatea rodnică de instruire a populației, școala fiind principalul canal de difuzare a științei și culturii, de modelare a noii personalități, de formare moral-cetățenească a tinerei generații, de formare a unei concepții filozofice materialist-dialectice, consecvent ateiste. În România se învață de la mic la mare, de la copil la adultul matur, studiază în școli și facultăți peste 4 milioane de tineri, ceea ce înseamnă că din cinci locuitori unul este cuprins într-una din formele de învățămînt. „În școli și instituții de învățămînt superior — se apreciază în Hotărîrea plenarei C.C. al P.C.R. din 18 — 19 iunie 1973 — există o atmosferă de lucru și seriozitate. Elevii și studenții sînt animați de dorința de a-și însuși cunoștințe temeinice, care să le dea posibilitatea să-și aducă o contribuție cît mai mare la progresul patriei, la întreaga activitate de edificare a societății socialiste, la apărarea independenței naționale, a cuceririlor revoluționare ale poporului" [5]. Cadrele didactice, lucrătorii din domeniul învățămîntului de toate tipurile au permanent în vedere că menirea lor nu este de a forma specialiști pur și simplu, ci de a pregăti *specialiști-cetățeni*, *intelectuali-patrioți*, capabili să se dedice cu întreaga lor ființă, cu toate resursele umane de care dispun slujirii cu devotament a patriei, ridicării ei pe culmile civilizației, oameni cu o înaltă ținută morală în viață și muncă, cu o concepție științifică despre lume. Însușirea tezaurului culturii naționale și universale, a noilor cuceriri ale științei, se îngemănează cu însușirea nu numai rațională, dar și afectivă, participativ-angajată a idealului socialist și comunist. Înseși faptele confirmă, astfel, inconsistența tezei despre „dezideologizarea" conștiinței pe temeiul sporirii fondului său științific.

Înnoirea spirituală a întregii societăți, lărgirea generală a orizontului cultural înlătură din ce în ce mai mult superstițiile, misticismul, produce o demistificare crescîndă a conștiinței colective și individuale, contribuie la formarea concepției științifice despre lume. Ofensiva științei asupra

---

[5] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Plenara C.C. al P.C.R. din 18 — 19 iunie 1973 cu privire la dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului. Hotărîrea plenarei C.C. al P.C.R. din 18 — 19 iunie 1973 cu privire la dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului în Republica Socialistă România*, București, Edit. politică, 1973, p. 28.

neștiinței, setea generală de cunoaștere sînt trăsături de seamă ale spiritualității contemporane românești.

Alături de filozofie, științele politice, economice, etica, știința dreptului socialist — legate mai direct de practica politică a construcției socialiste — îmbogățesc conștiința socialistă cu noi explicații rezultate din cercetarea realității sociale, oferă concluzii și soluții pentru activitatea practică și politică.

Arta și literatura, mesagerele din totdeauna ale celor mai înalte idealuri ale umanității, adresîndu-se rațiunii, dar mai ales sensibilității, instruind, dar mai ales educînd, formînd caractere, cunosc în anii socialismului o dezvoltare fără precedent. Ele servesc, trebuie să servească, educației socialiste și comuniste, îmbinînd esteticul cu eticul și politicul, pe fundamentul concepției marxiste despre lume și viață.

Acționînd în mod organizat și conștient pentru elevarea spirituală a tuturor membrilor săi, societatea socialistă acordă o deosebită atenție misiunii pe care o are creația literar-artistică de a influența moral omul, de a sădi în conștiința lui principiile superioare de viață socialiste și comuniste, înnobilîndu-l, inspirîndu-i noi fapte și idealuri.

Partidul nostru a conceput *dezvoltarea democrației socialiste* — transformarea ei treptată dintr-un fapt politic într-un fapt de civilizație, prin atragerea tot mai largă a oamenilor muncii la conducerea societății — drept o înaltă școală de educare a conștiinței socialiste, a esenței sale politice și morale. Numai un nivel politico-ideologic ridicat, numai înțelegerea justă a fenomenelor economico-sociale și politice fac efectivă, și nu iluzorie, participarea maselor la conducerea vieții sociale, ceea ce justifică dintr-o altă nouă perspectivă legitimitatea programului partidului de educație socialistă a maselor.

Acest tablou de ansamblu impune, totodată, sublinierea contribuției deosebite a presei, radio-ului și televiziunii, a cărții social-politice, a instituțiilor de cultură și artă, a organizațiilor de tineret, sindicale, de femei etc., la formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, la așezarea relațiilor sociale pe baza principiilor eticii și echității socialiste. Ca formă organizată de studiere a problemelor teoretice și practice ale societății românești contemporane, învățămîntul de partid și U.T.C., la care în anul 1973—1974 participă peste 6 500 000 de cursanți, are răspunderi sporite și obține rezultate de seamă în ridicarea nivelului general al cunoașterii, în educația socialistă a maselor.

*

Exigențele muncii politico-ideologice și cultural-educative au stimulat și dezvoltat o diversitate de forme și acțiuni cu caracter instructiv-formativ cum sînt : expuneri ale lectorilor pe diverse teme, organizarea de brigăzi științifice comunale, județene, informări politice, universități populare, brigăzi artistice de agitație, cinecluburi, formații de teatru și de dansuri, activități ale agitatorilor și ale presei locale, editare de broșuri și pliante etc. Avînd în vedere creșterea rolului activității de educație socialistă, și ridicarea eficienței sale la cote mai înalte, este necesar ca ea să fie organizată astfel, încît să aibă un caracter permanent, ofensiv, atît calitativ, cît și

cantitativ, prin creşterea continuă a sferei de cuprindere în munca politică-educativă pe cît posibil a majorităţii, dacă nu a tuturor membrilor societăţii. Confruntarea formelor şi metodelor de organizare cu practica socială, cu cerinţele ei necesită raportarea conţinutului acestora la noile schimbări din universul spiritual al oamenilor, adecvarea la aspiraţiile diferitelor categorii socio-profesionale. Convergenţa factorilor educativi, colaborarea lor este reclamată de necesitatea înlăturării paralelismelor şi a sporirii gamei de forme şi metode de educaţie. Cadrelor de partid, activiştilor culturali li se cer un dezvoltat spirit de iniţiativă şi de răspundere, discernămînt în alegerea mijloacelor muncii educative, inclusiv în selectarea mijloacelor vechi dar viabile încă.

Dincolo de multitudinea de forme organizate ale muncii educative există un cadru educativ, după părerea noastră, cel mai propice dintre toate — acela al producţiei, al muncii propriu-zise. Valorificarea tot mai înaltă a posibilităţilor educative ale muncii de către cei chemaţi să facă educaţie, dă rezultatele cele mai certe în procesul de formare a omului nou. Pînă la formarea deplină a acestuia, pînă la generalizarea la scara întregii societăţi a comportării în spiritul principiilor eticii şi echităţii socialiste, succesele obţinute reprezintă o latură esenţială a procesului de maturizare a socialismului în societatea românească contemporană.

ELENA COBIANU
Cercetător ştiinţific la Institutul de filozofie

BIBLIOGRAFIE

1 K. MARX, *Contribuţii la critica economiei politice — Prefaţă*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 313 — 314.

2 K. MARX şi FR. ENGELS, *Manifestul Partidului Comunist*, cap. II, *Proletari şi comunişti* în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 25 — 33.

3 K. MARX, *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 420 — 422, 426 — 427.

4 F. ENGELS, *Principiile comunismului*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 378.

5 K. MARX şi FR. ENGELS, *Ideologia germană*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 26 — 28, 38 — 39, 41, 47.

6 K. MARX, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 576, 579, 583, 584 — 585.

7 V. I. LENIN, *„Ce-i de făcut"*, în V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 129, 134, 140 — 141.

8 V. I. LENIN, *Statul şi revoluţia*, în V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, Ediţia a II-a, Editura de stat pentru literatură politică, 1954, p. 190, 192 — 195, 197 — 198, 200 — 201.

9 V. I. LENIN, *Marea iniţiativă*, în V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, Editura de stat pentru literatura politică, 1954, p. 484 — 487, 490, 492.

10 V. I. LENIN, *Stîngismul, boala copilăriei comunismului*, în V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., 1954, p. 574, 589, 593, 610, 627.

11 NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la cel de al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 91 — 99.

12 NICOLAE CEAUȘESCU, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii, 6 iulie 1971 — Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative — 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971.

13 NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul, *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român — 3 — 5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971.

14 NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19 — 21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 8 — 13, 60 — 66, 80 — 84.

15 NICOLAE CEAUȘESCU, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea și Congresul al IX-lea al P.C.R. — 19 iulie 1965*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. I, București, Edit. politică, 1968, p. 82 — 83.

16 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la plenara lărgită a Comitetului municipal București al Partidului Comunist Român — 11 octombrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 8 — 11.

17 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la adunarea intelectualilor din Iași. Cu prilejul vizitei conducătorilor de partid și de stat în județul Iași* — 16 octombrie 1968, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 589.

18 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al Uniunii Tineretului Comunist — 18 februarie 1971*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 542 — 543.

19 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la întîlnirea cu activul județean de partid Constanța*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 267.

20 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Conferința organizației județene de partid Iași — — 19 ianuarie 1973*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate* vol. 8, București, Edit. politică, 1973, p. 49 — 52.

21 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare cu privire la dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului. Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 18 — 19 iunie 1973*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 8, București, Edit. politică, 1973, p. 630, 640 — 641.

22 NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai comitetelor județene de partid și ai municipiului București — 14 noiembrie 1973*, București, Edit. politică, 1973, p. 25, 36 — 37.

ILIE RĂDULESCU, *Concepția Partidului Comunist Român cu privire la formarea și rolul noii conștiințe sociale în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate*, în volumul *Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală*, București, Edit. politică, 1972.

ION FLOREA, *Esența politică a conștiinței socialiste*, în „Revista de filozofie", nr. 10/1973.

C. MÎNDREANU, *Activitatea cultural-educativă de masă în fața cerințelor vieții*, în „Era socialistă", nr. 7/1973.

M. FLORESCU, *Calitatea vieții*, în „Era socialistă", 19/1973.

V. POPESCU, *Etică și echitate socialistă*, București, Edit. politică, 1973.

MARGINALII ŞI COMENTARII

„UN ANIMATOR AL CULTURII FILOZOFICE ROMÂNEŞTI"

Nu mi se pare deloc nepotrivit să consemnez aici, în spaţiul restrîns al acestei rubrici şi într-un număr în care se dezbate despre „filozofia românească astăzi", articolul pe care revista italiană „Sophia" (nr. 1—4, 1973, pp. 107—111) îl consacră regretatului profesor şi gînditor român Nicolae Bagdasar. Articolul, semnat de Nina Façon (de la Universitatea din Bucureşti), este un frumos medalion-omagiu şi el defineşte în chip fericit, prin chiar titlul său, profilul spiritual al celui omagiat: **Un animatore della cultura romena: Nicolae Bagdasar.**

Prin activitatea sa neobosită, disciplinată şi desfăşurată pe multiple planuri ale culturii noastre filozofice, interbelice şi postbelice, Nicolae Bagdasar s-a dovedit într-adevăr un remarcabil animator şi stimulator al spiritului filozofic din România. Nu voi uita niciodată acel an de liceu, cînd, pentru prima oară, am luat contact cu o *Antologie filosofică* în limba română, pe a cărei copertă am citit, tot pentru prima dată, numele : N. Bagdasar. Satisfacţia lecturii unor texte din marii gînditori ai lumii a rămas legată în mintea mea de numele celui care a contribuit la tipărirea lor. Mai tîrziu, cînd am avut norocul să-l cunosc personal şi să purtăm plăcute convorbiri pe diverse teme, mi-am dat seama că *omul* Nicolae Bagdasar nu era cu nimic mai prejos decît lucrările sale filozofice, am înţeles că între *opera sa scrisă* şi principiile sale de viaţă se află o strînsă şi nedezminţită legătură. De aceea găsesc întrutotul justificate paginile şi aprecierile pe care Nina Façon i le consacră în amintita revistă italiană (al cărei director ştim că îl preţuia, de asemenea, pe gînditorul român). Îmi îngădui să reproduc aici, după „Sophia", acele aspecte ale contribuţiei lui N. Bagdasar la cultura noastră pe care posteritatea le uită în genere mai uşor, ele nefiind decît indirect legate de numele celui care le-a impulsionat sau le-a făcut să existe.

„Secretar al Societăţii Române de Filosofie, care avea ca preşedinte pe prof. Rădulescu-Motru, el a fost în adevăr sufletul acelui cerc de intelectuali care găseau în « Revista de filosofie » — organ al Societăţii amintite — cel mai bun mijloc de comunicare cu un public mereu mai larg şi cu interes sporit pentru problemele arzătoare ale gîndirii omeneşti. Receptiv la ideile noi şi în acelaşi timp un excelent cunoscător al filozofiei trecutului, N. Bagdasar a ştiut să facă din « Revista de filosofie » un organ de cultură dintre cele mai serioase care apăreau atunci în România... Şi chiar în anii duri ai războiului, cînd era constrîns să părăsească temporar Bucureştii pentru concentrări militare, Nicolae Bagdasar avea ca primă grijă a sa, înainte de plecare, să asigure apariţia la timp a fasciculei pregătite pentru tipar, ca şi cum ar fi fost vorba de o creaţie a sa proprie ; el a fost sufletul « Revistei ... », (...) şi cînd era vorba de ea, nici o muncă nu i se părea prea

umilă. Îşi primea întotdeauna colaboratorii, pe cei vîrstnici ca şi pe cei mai tineri, cu un surîs de încredere şi de prietenie".

„În 1937, a iniţiat publicarea vastei *Istorii a filosofiei moderne*, ale cărei prime *patru volume* tratau despre gîndirea europeană..., iar ultimul, al cincilea, era dedicat în întregime *istoriei filosofiei româneşti*".

„Iniţiativei lui N. Bagdasar i se datorează şi seria editorială « Colecţia marilor filosofi » în care au apărut, în traducere românească, unele din operele marilor filosofi (amintim *Poetica* lui Aristotel, *Etica* lui Spinoza, *Eseu asupra intelectului omenesc* de J. Locke, *Cercetare asupra intelectului omenesc* de D. Hume); în 1942, în colaborare cu prof. Vincenzo de Ruvo, au fost incluse în «Colecţia » menţionată, spre a fi traduse în româneşte, unele opere din filosofia italiană: *Sopra lo Amore*... de Marsilio Ficino, *Il Principe* de Machiavelli, *Della causa, principio ed uno* de Bruno, ca şi *De nostri tempore studiorum ratione* de Vico".

„Devenit membru corespondent al Academiei Române (1948), el a fost ales în 1971 membru titular al Academiei de ştiinţe sociale şi politice a R.S. România, titlu ce venea să încununeze o activitate de aproape cinci decenii în serviciul filozofiei româneşti".

Autoarea articolului din „Sophia" consemnează şi alte contribuţii memorabile ale defunctului la extinderea culturii noastre filozofice, neuitînd dintre acestea recentele şi bunele traduceri din marele gînditor german de la naşterea căruia vom aniversa în curînd un sfert de mileniu, Immanuel Kant: *Critica raţiunii pure* (1969), *Critica raţiunii practice* şi *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1972). Nu sînt uitate însă, şi mai ales n-ar trebui lăsate în uitare de către noi, nici lucrările originale de amploare la care istoricul gîndirii filozofice N. Bagdasar a lucrat timp îndelungat, acele manuscrise pe care, cu puţin înainte de moarte, le pregătise pentru tipar: *Existenţialismul* (cca. 950 pag. dactilo), *Curente filozofice fundamentale*, 3 vol. (cca. 1500 pag. dactilo) şi *Amintiri* (în curs, sperăm, de apariţie).

Personal, nu pot decît să regret faptul că în ultimii şapte ani ai vieţii sale, cînd lucra zilnic la *Existenţialismul*, am abuzat oarecum de timpul şi bunăvoinţa eminentului cunoscător al filozofiei universale, ispitindu-l să colaboreze regulat, cu numeroase *referate* şi *recenzii*, de certă calitate ştiinţifică, la „Revista de referate şi recenzii — seria filozofie" a Centrului de documentare ştiinţifică din Bucureşti, colaborare prin care generosul *„animator al culturii filozofice româneşti"* a ţinut parcă să confirme încă o dată, pentru cititorii generaţiei noastre, calificativul inspirat sub care revista „Sophia" ni-l face cunoscut străinătăţii.

M. Deznan

„TRIBUNA ŞCOLII" ŞI LECŢIA DE FILOZOFIE

Săptămînalul „Tribuna şcolii" oferă, număr de număr, cititorilor săi un cuprinzător supliment (8 pagini), intitulat „Ştiinţe sociale", în paginile căruia sînt inserate lecţii, consultaţii, recomandări metodice, dezbateri, legate în principal de predarea ştiinţelor sociale în şcoli şi licee şi de sprijinirea învăţămîntului ideologic al cadrelor didactice.

Utilitatea acestui supliment este evidentă, bineînţeles în condiţiile unei atenţii precumpănitoare pentru claritatea şi rigoarea teoretică-didactică îndeosebi a lecţiilor şi consultaţiilor publicate. Cele mai multe dintre ele răspund acestor cerinţe, constituind un sprijin real în îmbunătăţirea procesului de învăţămînt.

Lectura mai multor numere ale acestui supliment ne-a pus însă şi în faţa unor nereuşite, asupra cărora am dori să atragem atenţia redacţiei şi colaboratorilor săi. Obser-

vațiile noastre se vor referi exclusiv la lecțiile și consultațiile *de filozofie*.

Astfel, am constatat — și observația are o valabilitate mai largă, depășind sfera celor cîteva exemple la care ne vom limita aici, — că autorii consultațiilor și lecțiilor nu cunosc sau nu consideră necesar să țină seama de modul în care sînt abordate problemele de filozofie în manualul de *Materialism dialectic*, apărut la începutul anului trecut în Editura politică. Este drept că acest manual se adresează cu precădere studenților de la facultățile și secțiile de filozofie, dar și cadrelor didactice de specialitate din învățămîntul mediu, oferindu-le o perspectivă înnoită asupra problemelor de bază ale concepției marxiste despre lume. Or, spre regretul nostru, tocmai această perspectivă nouă, acest mod nou de abordare a problemelor, deschis actualității filozofice, lipsește din lecțiile și consultațiile pe care le găzduiește suplimentul. Iar atunci cînd se încearcă de către unii autori depășirea unor clișee mai vechi, formulările devin confuze și unele idei de neînțeles.

Suplimentul din 15 decembrie 1973 oferă lecția a XX-a de filozofie pentru anul III liceu, pe tema *Materia și atributele ei*, împreună cu o consultație intitulată *Categoria filozofică de materie*, semnată de dr. P. Bunescu (de la Institutul politehnic din București). Dacă *lecția*, după părerea noastră, ar fi trebuit să insiste mai mult asupra explicării conceptului marxist de materie și a raporturilor sale cu cele mai noi rezultate ale cercetărilor fundamentale din matematică, fizică, chimie, biologie, și mai puțin asupra istoriei acestui concept în filozofia antică (domeniu în care, nu știm pe ce temei, Thales apare ca urmînd altor filozofi ai antichității eline care, aflăm acum, reducea totul, încă înaintea lui, la 4 elemente fundamentale), *consultația*, în loc de a completa aceste lacune, excelează în formulări ambigui, mai mult încurcînd explicațiile din lecție, decît adîncindu-le.

Ni se spune, astfel, că noțiunea de materie „s-a îmbogățit continuu în conținut... se poate afirma că în categoria de materie s-a cristalizat tot ceea ce omenirea a realizat mai bun pe planul culturii materiale și spirituale". N-am reușit să înțeleg sensul acestei fraze : cum s-a *cristalizat* în categoria de materie tot ce a realizat *mai bun* omenirea ? Are această categorie și o funcție de selectare a valorilor ? Și în ce fel s-a *îmbogățit continuu* conținutul ei ? Mai ales că frazele următoare nu duc deloc la această concluzie. Autorul se referă la „*trei momente* mai importante în *evoluția materiei*" (?! — probabil a vrut să spună „a *categoriei* de materie"), desemnîndu-le astfel : „1) momentul antic, în care prin materie se înțelegea : realitatea obiectivă + substanță + forma concretă de substanță (apa, aerul, focul) ; 2) momentul materialiștilor din secolele XVI—XVIII, care prin materie înțelegeau : realitate obiectivă + substanță ; și 3) momentul materialismului dialectic care prin materie înțelege *numai* realitatea obiectivă". Deci, procesul prezentat aici nu apare ca unul de „*îmbogățire* continuă", ci de *reducere* a sferei de cuprindere a categoriei de materie. Ceea ce, de asemenea, nu este corect spus. Avem de-a face, de fapt, cu constituirea unui concept de *maximă generalitate*, deci de *maximă cuprindere*, dar nu de îmbogățire a lui în sensul cuprinderii datelor noi ale dezvoltării societății omenești, a științei, a filozofiei etc. — cum afirmă autorul consultației.

În analiza *definiției leniniste a materiei* întîlnim alte considerații, la fel de neclare, într-un stil prolix. Citim, de pildă : „Orice definiție poate fi dată atît referitor la *obiectul* din realitate (definiție ontologică), cît și referitor la *noțiunea* prin care reflectăm obiectul (definiție gnoseologică") (subl. ns.). Așadar, după autor, în timp ce definiția *ontologică* se referă la *obiectul* respectiv *din realitate*, definiția gnoseologică s-ar referi la o *noțiune* și anume la *noțiunea prin care reflectăm obiectul*. Ceea ce, mai limpede spus, ar însemna că o definiție ontologică a materiei s-ar referi la ea ca la un *obiect* al realității, iar o definiție gnoseologică s-ar referi de fapt la *categoria de materie*, deoarece ea este *noțiunea care reflectă acel obiect*. Confuzia implicată nu credem că mai are nevoie de comentarii.

Suplimentul din 1 decembrie 1973 publică, între altele, și lecția a XVI-a de filozofie

pentru anul III liceu, pe tema *Filozofia românească între cele două războaie mondiale*. Alături de numeroase aprecieri în consens cu cercetări mai recente asupra fenomenului filozofic românesc, întîlnim însă şi unele care nu excelează prin precizie şi claritate, ba chiar... Aşa, de pildă, despre *Lucian Blaga* aflăm că a fost „productiv şi pe plan filozofic" şi că scrierile sale filozofice „au fost publicate în cele din urmă sub denumirea de *Trilogii*, semnificînd o anumită sistematizare şi o tendinţă spre multilateral" (!?), dar „carenţele teoretice fac extrem de şubred conţinutul lor"; mai aflăm că are „carenţe esenţiale în conţinutul construcţiilor sale teoretice, în cea mai mare parte arbitrare şi criticabile" şi că a „minimalizat cunoaşterea ştiinţifică şi filozofică bazate pe raţiune" — şi cam atît. Totul atît de vag spus, încît concepţia sa filozofică rămîne de fapt necaracterizată. În schimb, *Ion Petrovici* este elogiat pentru faptul de a nu fi aderat „la doctrina naţionalismului şovin, la ortodoxism sau rasism" şi de a se fi „pronunţat argumentat *împotriva iraţionalismului lui Blaga*"; în continuare, despre omul politic Ion Petrovici ni se spune doar că în calitate de „politician burghez ... căuta să îmbine filozofia cu teologia...", aspect care „denunţă caracterul *idealist* şi *fideist* al gîndirii" sale. Mărturisim că nu am înţeles în ce fel a reuşit Ion Petrovici — de pe poziţii idealiste şi fideiste — să se pronunţe „argumentat" împotriva iraţionalismului lui Blaga. Iraţionalism care — dealtfel — nu a fost nici măcar menţionat în caracterizarea gîndirii lui Blaga! De aceea rămîne neconcludent şi citatul amplu reprodus din *Trilogia culturii* — în ultima parte a lecţiei, rezervată *Lecturii* — în care autorul *Trilogiei* comentează orizontul spaţial al doinei. Ce a intenţionat autorul să sublinieze prin acest citat? „Carenţele teoretice" ale lui Blaga? Iraţionalismul său, apropo de „pronunţarea argumentată" a lui Petrovici? Sau profunzimea interpretării „sufletului nostru inconştient"? Nu ştim.

În aceeaşi lecţie, despre Athanase Joja aflăm, cu totală surprindere, că a încercat „pentru prima oară în literatura marxistă, formularea legilor fundamentale ale autodezvoltării lucrurilor" (?!) — afirmaţie care echivalează pur şi simplu cu a-i atribui elaborarea legilor dialecticii materialiste! După această neaşteptată confundare de planuri, ni se mai dezvăluie şi faptul — „inedit", cred, pentru toată lumea, — că Athanase Joja „a întreprins *temeinice studii* asupra *logicii chineze, indiene...*" (?!). În fine, în discordanţă cu aprecierile făcute pe parcursul lecţiei, în încheiere se menţionează că importanţa operei lui Ath. Joja ar consta doar în faptul că „rămîne un izvor de informaţie remarcabil în literatura de specialitate".

În legătură cu *Mihai Ralea*, lecţia insistă aproape exclusiv asupra activităţii sale în perioada interbelică. Ni se spune că se afla, în 1923, „sub o puternică influenţă marxistă" şi că „i-au rămas fundamentale (ah, stilul!) teoria marxistă a plusvalorii şi ideea că proletariatul deţine ideologia cea mai înaintată". Evoluţia sa ideologică ulterioară este complet neglijată. Aflăm doar că s-a opus mişcărilor şi ideilor fasciste, criticînd „de pe această poziţie" (care?), orientările idealiste din filozofia europeană a vremii.

Am notat, de asemenea, surprins de lipsa de unitate a perspectivei metodologice din care sînt abordate temele *de istorie* a gîndirii româneşti, modul în care este prezentat *Titu Maiorescu* (vezi lecţia a XI-a de filozofie, în suplimentul din 17 noiembrie 1973). Expunerea insistă îndeosebi asupra concepţiilor sale ateiste din tinereţe (peste 60 de rînduri), apoi asupra activităţii sale ca logician (17 rînduri), rezervînd atitudinii sale în problemele artei şi esteticii doar patru rînduri, completate în concluzii de alte patru. În întreaga lecţie nu întîlnim nici măcar un rînd privitor la activitatea şi concepţiile sale politice. Şi întrebările care încheie lecţia cer elevilor să detalieze doar ideile materialiste şi ateiste ale lui Titu Maiorescu şi condiţiile adevărului în logica sa. Nimic despre rolul lui în cultura noastră, nimic despre omul politic. Întreaga lecţie urmează linia unui neutralism politic total, deşi abia prin abordarea şi a acestei laturi a activităţii sale, meritele şi limitele operei lui Maiorescu ar fi dobîndit adevăratul lor relief.

Dar cea mai neplăcută surpriză ne-a rezervat-o un alt material. Efectiv, articolul *Structură și sistem*, semnat de dr. I. Bonis și publicat ca fișă de *Dicționar* în suplimentul din 3 noiembrie 1971, nu are egal în ceea ce privește proporția confuziilor și evidenta necunoaștere a problemelor în care se aventurează cu atîta seninătate autorul lui.

Începutul articolului este rezervat prezentării *structuralismului* și a izvoarelor sale. Autorul ne asigură că putem reda conținutul conceptului de structură „printr-o suită de alte concepte cum ar fi : *ideea* (la Platon), *formă* (la Aristotel sau la unii filozofi sovietici contemporani precum, de exemplu, Tugarinov), *fenomen originar*, *arhetip* (Goethe) etc.". Pentru oricine cunoaște cît de cît aceste concepte, afirmația autorului vădește o stăpînire superficială a problemei. De aceea, fraza sa următoare nu mai surprinde, fiind în consens cu cele precedente. „*Unul* dintre cele mai importante izvoare ale structuralismului îl constituie *întreaga istorie* a filozofiei". Aceasta, în timp ce în continuare, consideră că „*al doilea izvor* important... îl constituie *filozofia marxistă*". Așadar, pe de o parte, *întreaga* istorie a filozofiei, iar pe de altă parte, *filozofia marxistă* ; pe de o parte, conceptul de structură are același conținut cu conceptele de idee, formă, arhetip, pe de altă parte, el este *identic* cu „conceptul de bază din scrierile lui Marx" (care este acest „concept de bază" nu se precizează), ceea ce duce la concluzia logică potrivit căreia „conceptul de bază din scrierile lui Marx" are același conținut cu conceptele de „idee" la Platon, „formă" la Aristotel și la Tugarinov, „arhetip" la Goethe etc. Deci, pe scurt, confuzie generală !

Nu avem răgazul și nici spațiul tipografic necesar pentru a reproduce, pas cu pas, în întregime și comentat, acest articol semnat de I. Bonis, deși necunoașterea problemelor și improvizațiile sînt prezente în fiecare alineat. Vom menționa, în continuare, doar cîteva din momentele-cheie ale expunerii sale.

Pentru I. Bonis, prin *sistem* s-ar înțelege „o mulțime de elemente între care există cel puțin o relație", iar prin *structură*, „o mulțime de elemente esențiale între care există o relație de ordine". Deci „diferența dintre ele" ar consta în următoarele : „în sistem intră elemente *oarecare*, iar în structură intră elemente *esențiale* ; în sistem se află o relație *oarecare*, pe cînd în structură există numai o anumită relație, respectiv *relația de ordine*". Arbitrariul acestor definiții este absolut. Nu știm prin ce avataruri și confuzii de planuri a ajuns autorul la asemenea înțelegere a unor concepte despre care, într-adevăr, s-a scris mult și s-au formulat zeci de opinii, dar toate în cadrul unor limite care au permis, de pildă lui Piaget, să conchidă că : „La o primă aproximare, o structură este un sistem de transformări care, în calitatea sa de sistem, comportă existența unor legi (în opoziție cu proprietățile elementelor acestui sistem) și care se conservă sau se dezvoltă prin chiar jocul transformărilor sale, fără ca acestea să ducă la depășirea granițelor sistemului respectiv sau să apeleze la elemente exterioare. Într-un cuvînt — precizează Piaget — o structură cuprinde trei însușiri : de totalitate, de transformări și de autoreglaj" (vezi J. Piaget, *Structuralismul*, București, Edit. științifică, 1973, p. 7).

În continuarea fișei sale de *Dicționar*, I. Bonis consideră, pe temeiuri nu mai puțin arbitrare, că abordînd structural societatea capitalistă Marx a elaborat „importanta categorie de *formațiune social-economică* ca *structură* a societății, spre deosebire de *orînduirea socială* care constituie *sistemul*" (subl. ns.).

În același limbaj al autorului, am putea conchide că întregul *sistem* de informații transmis prin articolul său *cititorilor*, este viciat în însăși *structura* sa.

În general, considerăm că elaborarea lecțiilor și consultațiilor, ca și a fișelor de dicționar, ar trebui încredințată unor autori recunoscuți pentru competența lor în respectivele probleme și nu la întîmplare. Altfel, în loc să clarifice sau să sistematizeze unele probleme mai dificile, aceste materiale cu finalitate exclusiv didactică, devin o piedică în calea transmiterii unor cunoștințe adecvate stadiului actual de dezvoltare a teoriei sociale.

I. Andrei

NOTĂ

O scrisoare primită recent din partea prof. C. Poenaru din Timişoara ne atrage atenţia asupra unui flagrant *caz de plagiat* în paginile „Revistei de filozofie". Lectura paralelă a textelor puse la îndemîna noastră de semnatarul scrisorii a confirmat întru totul constatările sale.

Cerînd scuzele de rigoare cititorilor noştri, ne vedem obligaţi să precizăm că studiul *Realitate şi construcţie teoretică*, apărut sub semnătura lui Gh. Socol în nr. 8/1973 al „Revistei de filozofie", este, de fapt, un penibil plagiat al unui text cuprins într-o culegere de studii apărută, în urmă cu aproape zece ani, în străinătate. Încălcînd normele etice-profesionale curente ale activităţii ştiinţifice şi publicistice, Gh. Socol a prezentat redacţiei noastre, ca lucrare originală, traducerea unui text care nu-i aparţinea. Induşi în eroare, redactorii noştri au avizat favorabil publicarea, convinşi că stimulează munca de creaţie a unui tînăr cercetător, aflat — de fapt — la prima colaborare cu „Revista de filozofie".

Pentru eradicarea totală a oricăror acte de plagiat — ai căror subiecţi se plasează *ipso facto* în afara limitelor probităţii intelectuale şi, totodată, cetăţeneşti — se cuvine supunerea lor, fără reticenţe, blamului opiniei publice. Ceea ce şi facem prin publicarea acestei note.

Redacţia

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „*Revista de filozofie*" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heraclitieul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția "Tineretul și lumea de mâine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producție**, „Bibliotheca sociologica" 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica" 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 21, 2, P. 139—258 BUCUREȘTI, 1974

I.P.I.—c. 1064 | 43503 | Lei 20.—

I 8007
B Astra

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CONTRADICȚII ALE VIEȚII SOCIAL-ECONOMICE
  C. SÎRBU
- ROLUL STRUCTURII ÎN APARIȚIA CONTRADICȚIILOR
  HARALAMBIE ENE
- RELAȚIA ASERTORIC-MODAL-DEONTIC
  RADU STOICHIȚĂ
- ASPECTE LOGICE ȘI LINGVISTICE ALE NEGAȚIEI
  ELENA PÂSLARU
- ACTUALITATEA ȘI INACTUALITATEA ESTETICII LUI SCHOPENHAUER
  N. TERTULIAN

3

TOMUL XXI • 1974

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXI, 1974

1990

0 IIII 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELIU, C. BORGEANU, T. BUGNARIU, M. CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, D. GHIȘE, N. GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București,
Telefon 50.61.65
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

NICOLAE CEAUȘESCU

PREȘEDINTELE REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- ULU. 2014

JURĂMÎNTUL PREȘEDINTELUI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

« Jur să slujesc cu credință patria, să acționez cu fermitate pentru apărarea independenței, suveranității și integrității țării, pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru edificarea socialismului și comunismului în Republica Socialistă România !

Jur să respect și să apăr Constituția și legile țării, să fac totul pentru aplicarea consecventă a principiilor democrației socialiste, pentru afirmarea în viața societății a normelor eticii și echității socialiste !

Jur să promovez neabătut politica externă de prietenie și alianță cu toate țările socialiste, de colaborare cu toate națiunile lumii, fără deosebire de orînduire socială, pe baza deplinei egalități în drepturi, de solidaritate cu forțele revoluționare, progresiste de pretutindeni, de pace și prietenie între popoare !

Jur că îmi voi face întotdeauna datoria cu cinste și devotament pentru strălucirea și măreția națiunii noastre socialiste, a Republicii Socialiste România ! »

DISCURSUL SOLEMN AL TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU ROSTIT LA MAREA ADUNARE NAȚIONALĂ CU OCAZIA ALEGERII ÎN FUNCȚIA DE PREȘEDINTE AL REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

— 28 martie 1974 —

Stimate tovarășe
și stimați tovarăși deputați,

Doresc să încep prin a vă mulțumi dumneavoastră, aleșilor națiunii, pentru încrederea ce mi-ați acordat-o alegîndu-mă în cea mai înaltă și de răspundere funcție în stat — aceea de președinte al Republicii Socialiste România.

Este foarte greu să găsesc cele mai potrivite cuvinte pentru a da glas sentimentelor de care sînt cuprins în acest moment. Știu că încrederea pe care mi-ați acordat-o dumneavoastră, ca și încrederea și dragostea pe care mi le arată întregul popor se datoresc faptului că, din momentul în care am intrat în mișcarea revoluționară și am devenit membru al Partidului Comunist Român, am slujit fără preget cauza eliberării sociale și naționale a poporului, cauza socialismului și comunismului. De mai mulți ani, partidul și poporul mi-au încredințat cele mai înalte răspunderi în partid și în stat. Am făcut totul pentru a le duce la îndeplinire în cele mai bune condițiuni pentru înfăptuirea neabătută a politicii partidului nostru.

De la Congresul al IX-lea, patria noastră socialistă a parcurs o importantă etapă istorică pe calea dezvoltării sale economico-sociale, a ridicării bunăstării și fericirii poporului. În toți acești ani, am acționat cu hotărîre neabătută, pentru a uni energiile partidului, ale întregului popor în vederea înfăptuirii programului de dezvoltare multilaterală a țării. Acum, în aceste împrejurări solemne, doresc să reafirm că toate mărețele înfăptuiri din acești ani — ca dealtfel tot ceea ce am realizat în epoca construcției socialiste — reprezintă opera eroicei noastre clase muncitoare, care își îndeplinește cu cinste misiunea de clasă conducătoare a societății, a harnicei și minunatei țărănimi muncitoare, care în strînsă alianță cu clasa muncitoare constituie temelia de granit a orînduirii noastre socialiste, a talentatei intelectualități, care, în colaborare cu muncitorimea și țărănimea, aduce o contribuție de preț la înfăptuirea programului de dezvoltare a țării

noastre, opera tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate. Iată de ce doresc să adresez, de la această înaltă tribună, cele mai calde mulţumiri poporului pentru încrederea ce mi-a acordat-o, pentru încrederea manifestată în partid, pentru abnegaţia şi devotamentul cu care a înfăptuit şi înfăptuieşte politica Partidului Comunist Român — expresie fidelă a intereselor sale supreme.

Doresc, de asemenea, să subliniez şi cu acest prilej că toate marile realizări dobîndite de poporul nostru demonstrează convingător justeţea liniei politice generale marxist-leniniste a Partidului Comunist Român. Ele atestă cu tărie că partidul nostru a ştiut şi ştie să aplice, în mod creator, legităţile generale ale socialismului la condiţiile concrete din ţara noastră, identificînd cele mai potrivite căi de dezvoltare a forţelor de producţie, de organizare a societăţii, de edificare a noii orînduiri sociale. Succesele poporului român pe calea zidirii societăţii socialiste se datoresc faptului că partidul nostru s-a călăuzit şi se călăuzeşte neabătut, în întreaga sa activitate, de concepţia revoluţionară despre lume a proletariatului — materialismul dialectic şi istoric.

Am acţionat întotdeauna pentru întărirea partidului, a unităţii sale politice, organizatorice şi ideologice, pentru creşterea rolului politic conducător al partidului în toate domeniile de activitate, considerînd că aceasta este garanţia realizării cu succes a liniei sale generale, a programului său.

Pornind de la faptul că în ţara noastră locuiesc, de veacuri, şi cetăţeni de altă naţionalitate, am militat neabătut pentru realizarea în cadrul societăţii a deplinei egalităţi în drepturi şi a frăţiei în muncă şi luptă a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate. Am avut permanent în minte învăţămintele istoriei, care atestă cu putere de lege că numai în strînsă unitate, în condiţii de deplină egalitate în drepturi, oamenii muncii pot înfrînge exploatarea şi pot cuceri libertatea şi independenţa patriei, pot înfrînge orice greutăţi, pot asigura progresul societăţii, pot da viaţă idealului de libertate şi dreptate socială, pot înălţa edificiul socialismului în patria noastră.

Am acţionat neabătut pentru întărirea conducerii şi muncii colective în toate sectoarele de activitate. Înfăptuirea consecventă a principiilor conducerii şi muncii colective a permis participarea activă a tuturor cadrelor de partid şi de stat, a maselor largi populare la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a partidului.

Tocmai faptul că organele de partid și de stat au acționat în strînsă unitate, au dezbătut larg problemele dezvoltării țării, a permis găsirea celor mai potrivite căi pentru progresul societății noastre. Iată de ce sînt pe deplin conștient că marile sarcini care stau în fața partidului și poporului nostru nu pot fi înfăptuite decît aplicînd neabătut principiile conducerii și muncii colective, unind eforturile maselor populare, valorificînd înțelepciunea poporului nostru. Aceasta asigură victoria în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, a comunismului în România!

Nu trebuie uitată nici un moment necesitatea întăririi statului, a creșterii rolului său de organizator în toate domeniile de activitate, necesitatea de a veghea necontenit la întărirea forțelor noastre armate, la ridicarea capacității de apărare a patriei, de a acorda atenție întăririi organelor de stat, ale Ministerului de Interne și Justiției, pentru a-și putea îndeplini îndatoririle față de patrie și popor în conformitate cu Constituția și legile țării.

Am considerat că are o importanță de prim ordin apărarea hotărîtă a intereselor poporului muncitor, respectarea cu sfințenie a legalității socialiste, a Constituției și legilor țării. Vă asigur că și în viitor, atîta timp cît voi avea încrederea partidului și poporului, voi face totul pentru respectarea Constituției și legilor țării, pentru ca societatea noastră să fie o societate demnă, liberă, a unor oameni stăpîni pe destinele lor, care își făuresc, așa cum doresc ei, viitorul. Pornind de la principiile comuniste, am promovat criticarea deschisă și intransigentă a abuzurilor și greșelilor săvîrșite în trecut; împreună cu organele de partid și de stat au fost luate măsuri ferme pentru a le pune capăt și a face imposibilă repetarea lor, apreciind că asemenea manifestări și practici sînt străine atît orînduirii socialiste, cît și firii poporului nostru, moralității și simțului său de omenie și dreptate.

Întotdeauna am pornit de la principiul că trebuie să creăm cel mai larg cadru organizatoric pentru participarea activă și efectivă a maselor populare la conducerea diferitelor sectoare de activitate, la luarea hotărîrilor privind dezvoltarea societății noastre socialiste. Perfecționarea continuă a democrației socialiste, făurirea de către poporul însuși, în mod conștient, a propriului său destin constituie o cerință legică a mersului înainte al societății noastre pe calea socialismului și comunismului și de aceea vom face totul și în viitor pentru a asigura cel mai larg cadru de manifestare a personalității umane și de participare

a maselor la conducerea tuturor sectoarelor de activitate, a întregii noastre societăți.

Pornind de la faptul că esența politicii partidului nostru, rațiunea supremă a socialismului însuși, este ridicarea bunăstării și fericirii omului, am făcut totul pentru ca, pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a creșterii avuției naționale, să sporească continuu nivelul de trai material și spiritual al poporului. S-a acționat permanent pentru asigurarea manifestării plenare în cîmpul vieții sociale a personalității umane, pentru ca omul să se simtă liber și stăpîn a tot ceea ce se înfăptuiește în societatea noastră, pentru a da fiecăruia posibilitatea să-și valorifice din plin calitățile și talentele în slujba progresului multilateral al patriei. Vom face și în viitor totul pentru realizarea directivelor Congresului al X-lea și ale Conferinței Naționale ale partidului privind ridicarea necontenită a nivelului de trai, dezvoltarea relațiilor noi, socialiste, înfăptuirea principiilor și normelor de conviețuire socială, a eticii și echității socialiste.

Poporul român, înfăptuind neabătut programul partidului comunist, a asigurat dezvoltarea economico-socială impetuoasă a țării, îndeplinirea cu succes a sarcinilor trasate de Congresul al X-lea al partidului; realizările de pînă acum demonstrează că poporul este hotărît să realizeze înainte de termen prevederile planului cincinal.

La plenara Comitetului Central din zilele trecute au fost adoptate o serie de măsuri ce urmează a fi înscrise pe ordinea de zi a actualei sesiuni a Marii Adunări Naționale. Printre documentele ce vor fi puse în dezbatere se află și Proiectul legii cu privire la retribuirea muncii. Noua lege este chemată să dea expresie noilor realități din țara noastră, schimbărilor produse în forțele de producție, în relațiile de producție, să afirme cu putere în viață principiile socialiste — ca bază a noului sistem de retribuire.

Vom sărbători anul acesta, cu rezultate remarcabile, a XXX-a aniversare a eliberării patriei de sub dominația fascistă. Vom păși în deceniul următor al noii istorii a țării cu hotărîrea fermă de a asigura dezvoltarea economico-socială tot mai accelerată a României socialiste, crearea unei baze materiale superioare, necesare ajungerii din urmă a țărilor avansate din punct de vedere economic, edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, creării condițiilor pentru trecerea treptată spre comunism.

Doresc, de la această înaltă tribună, să vă asigur pe dumneavoastră, să asigur partidul, întregul popor, că, în îndeplinirea înaltelor răspunderi ce mi s-au încredințat, nu voi precupeți nimic pentru unirea eforturilor partidului și poporului în vederea realizării cu succes a programului partidului, pentru împlinirea năzuințelor poporului nostru de bunăstare și fericire.

Pornind de la faptul că între politica internă și externă există o strînsă unitate dialectică, am acționat permanent pentru înfăptuirea consecventă a directivelor Congresului al X-lea și Conferinței Naționale privind dezvoltarea relațiilor internaționale ale României, creșterea contribuției sale la cauza progresului social, a colaborării și păcii în lume.

Punem în mod constant la temelia politicii noastre externe dezvoltarea prieteniei și colaborării multilaterale cu toate țările socialiste, extinderea și consolidarea relațiilor cu țările care au pășit pe calea dezvoltării economico-sociale independente, întărirea solidarității cu toate forțele progresiste; acționăm, totodată, în spiritul coexistenței pașnice, pentru amplificarea raporturilor reciproc avantajoase cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială.

Consider că în realizarea marilor răspunderi încredințate de partid și popor am datoria de a promova neabătut această politică și vă asigur, dragi tovarăși, că nu voi precupeți nici un efort pentru a înfăptui politica externă trasată de Congresul al X-lea și de Conferința Națională ale partidului. Țara noastră va acționa cu toată fermitatea în sprijinul mișcărilor de eliberare națională, a forțelor progresiste de pretutindeni, militînd pentru a se pune capăt politicii imperialiste de forță și dictat, colonialismului și neocolonialismului. Vom lupta pentru respectarea dreptului fiecărui popor de a fi pe deplin stăpîn pe bogățiile lui, pe destinele sale, de a-și făuri viața așa cum o dorește, fără nici un amestec din afară. Vom așeza și în viitor relațiile României cu celelalte state pe baza principiilor deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc. Afirmarea tot mai puternică în lume a acestor principii constituie garanția instaurării unei politici noi, de colaborare și pace între toate națiunile. Militînd pentru promovarea acestor principii în relațiile dintre toate statele, poporul român a obținut prieteni pe toate meridianele globului. Tratatele de prietenie, declarațiile și comunicatele comune semnate cu zeci și zeci de state și în care aceste principii sînt proclamate cu putere arată consecvența

și hotărîrea cu care România socialistă acționează pentru statornicirea unor noi relații, democratice, în viața internațională. Se pune mai mult ca oricînd, la ordinea zilei, problema generalizării acestor relații în toate domeniile. Se impun relații echitabile în colaborarea și schimburile economice. Am în vedere, în primul rînd, raportul între prețul materiilor prime și cel al produselor industriale, accesul tuturor națiunilor, în condiții de deplină egalitate, atît la materii prime, cît și la tehnologii avansate. Aceasta constituie o necesitate pentru dezvoltarea viitoare a omenirii, pentru lichidarea rapidă a subdezvoltării, pentru crearea pe planeta noastră a unei lumi mai drepte și mai bune.

Trăim o epocă de mari transformări revoluționare, sociale și naționale, de afirmare în lume a voinței popoarelor, de promovare a unor relații noi între state, bazate pe deplina egalitate și respect reciproc.

Este necesar să facem totul pentru încheierea cu succes, încă în acest an, a Conferinței general-europene, care trebuie să ducă la așezarea raporturilor dintre statele continentului pe principii noi, să asigure o largă colaborare între toate țările europene, să dea mai multă garanție fiecărui popor că se va putea consacra dezvoltării sale economico-sociale, fără pericolul vreunei agresiuni sau imixtiuni din afară. Înfăptuirea securității în Europa va constitui, fără îndoială, un eveniment de importanță istorică nu numai pentru țările europene, dar și pentru întreaga omenire.

De asemenea, considerăm că trebuie depuse eforturi susținute pentru realizarea unei păci drepte și juste în Orientul Mijlociu. Aceasta presupune retragerea Israelului din teritoriile arabe ocupate în urma războiului din 1967, asigurarea independenței și integrității tuturor statelor din zonă. În același timp, este necesară asigurarea drepturilor poporului palestinean la autodeterminare, a dreptului de a-și organiza viața în mod liber, corespunzător voinței sale.

Mai mult ca oricînd trebuie să acționăm pentru lichidarea tuturor surselor de conflict și încordare, pentru soluționarea problemelor litigioase dintre state pe cale pașnică, excluzîndu-se forța și amenințarea cu forța din viața internațională.

Acum, în aceste momente, doresc să asigur, încă o dată, pe prietenii noștri de peste hotare, toate națiunile lumii că poporul român își va respecta cu sfințenie angajamentele, acționînd neobosit pentru afirmarea principiilor noi de relații între state, pentru promovarea politicii de prietenie și colaborare între toate statele și națiunile lumii. Vom milita neabătut pentru creșterea

rolului Națiunilor Unite, al celorlalte organisme internaționale, pentru dreptul fiecărui popor, fără deosebire de mărime sau orînduire socială, deci și al țărilor mici și mijlocii, de a participa activ la soluționarea tuturor problemelor internaționale, fiind convinși că numai pe această cale se pot găsi soluțiile cele mai adecvate marilor probleme care preocupă omenirea, se poate asigura dezvoltarea pașnică a omenirii, progresul economico-social al fiecărei națiuni. În ce mă privește, doresc să reafirm încă o dată că, în îndeplinirea înaltelor răspunderi ce mi s-au încredințat, voi face totul ca partidul, poporul nostru să înfăptuiască neabătut această politică externă ce corespunde pe deplin intereselor României socialiste, cît și intereselor celorlalte țări, ale tuturor națiunilor, cauzei prieteniei, colaborării, progresului și păcii în lume.

În încheiere, doresc să asigur încă o dată Marea Adunare Națională, partidul, întregul popor că voi face totul pentru a fi demn de cinstea și încrederea ce mi s-a acordat. Voi servi întotdeauna, în orice împrejurare, interesele poporului, voi acționa pentru dezvoltarea economico-socială a țării, pentru întărirea independenței și suveranității sale, pentru triumful socialismului și comunismului în România.

Exprimînd mulțumiri pentru încrederea acordată, pentru urările ce mi s-au adresat, doresc, la rîndul meu, să vă adresez dumneavoastră, întregului partid și popor cele mai bune urări de succes în activitatea de înflorire a României socialiste.

Vă doresc tuturor, întregului nostru popor, multă sănătate, fericire, viață îmbelșugată și pace!

Trăiască și să înflorească continuu, liberă și independentă, patria noastră socialistă — Republica Socialistă România!

Trăiască și să se dezvolte prietenia și colaborarea României cu țările socialiste, cu toate statele lumii în lupta pentru o lume mai bună și mai dreaptă, pentru pace și colaborare internațională!

BRONZUL ŞI LITERA

Acele ceasornicului din palatul Marii Adunări Naţionale indicau al doisprezecelea ceas.

La ceasul acela al zilei de 28 martie, în aula clădirii bătrîne de pe Dealul Mitropoliei, s-a petrecut unul din cele mai de seamă evenimente constituţionale din istoria democraţiei parlamentare române ce are să marcheze ca o piatră de hotar, modalitatea de viaţă politico-socială pentru care a optat naţiunea noastră după revoluţia ei socialistă.

Pe marginea unui asemenea eveniment ce indică şi consacră, în litera Legii, o răscruce de veac — proclamarea calităţii şi numelui celui dintîi Preşedinte al României, al Ţării consfinţite ca formă de stat prezentă şi viitoare a unei societăţi fundamental noi, — nu putem face literatură decît în termenii lui Bălcescu, primul scriitor-cetăţean al neamului, a cărui viziune dramatică şi profetică despre Istorie creşte din toate rădăcinile poeziei şi ale epos-ului nostru.

Reprezentanţii intelectualităţii, *prezenţi la predarea şi preluarea însemnelor puterii supreme, ale democraţiei socialiste, în primăvara aceasta românească, au privilegiul de a fi trăit o clipă inspirată şi dictată de însăşi Istoria Patriei, din cele pline de mîndrie pe care inima şi cugetul fiecăruia le-au acumulat, acolo, în adînca lor rezervă de experienţe existenţiale. În zestrea pe care, la rîndul lor, creatorii* culturii *naţionale s-au întemeiat, ca să înfrunte cu litera veacul şi să ofere posterităţii chemarea lor cea mai înaltă şi mesajul lor cel mai durabil. Poate „mai durabil decît bronzul" statuilor.*

MIHNEA GHEORGHIU
Preşedinte al Academiei de
Ştiinţe Sociale şi Politice

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 3 1974

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

- C. SÎRBU, Contradicţii ale vieţii social-economice 275
- HARALAMBIE ENE, Rolul structurii în apariţia contradicţiilor 300

★

- RADU STOICHIŢĂ, Relaţia asertoric-modal-deontic 305
- ELENA PÂSLARU, Aspecte logice şi lingvistice ale negaţiei 320
- N. TERTULIAN, Actualitatea şi inactualitatea esteticii lui Schopenhauer 334

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- IOAN HOROTAN, Valoarea informaţiei şi informaţia valorii 351

OPINII DESPRE CĂRŢI

- VICTOR SĂHLEANU, Psihanaliza şi cadrul eticii ştiinţifice 359
- PAUL POPESCU-NEVEANU, O contribuţie la etica explicativă 367
- SORIN VIERU, Analiza logică în serviciul investigaţiei filozofice 371

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Dialectica democraţiei socialiste (*Marin Trăistaru*); C. Dobrogeanu-Gherea, figură proeminentă a gîndirii socialiste din România (*Ion Bulborea*); Transformări înnoitoare în sistemul democraţiei socialiste (*Ioan Vida*) 381

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 259–430, Bucureşti, 1974.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Sesiunea științifică consacrată rolului și locului Academiei Române în evoluția societății românești (1866—1920) (*S. O.*) 391

ÎNVĂȚĂMÎNTUL DE PARTID—CONSULTAȚII

- AL. BOBOC, Direcții și orientări în gîndirea filozofică contemporană 393
- SIMION PUNI, Schimbările esențiale în structura de clasă a societății noastre în ultimele trei decenii 405

MARGINALII ȘI COMENTARII

- DUMITRU MATEI, Sinteză dialectică și sinteză eclectică 421
- Precizări (*Ion Pascadi*) 427
- Notă (*Octavian Chețan*) 428

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 3 1974

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● К. СЫРБУ, Противоречия социально-экономической жизни 275
● ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Роль структуры в появлении противоречия 300

★

● РАДУ СТОЙКИЦЭ, Отношение: ассерторическое — модальное — деонтическое 305
● ЕЛЕНА ПЫСЛАРУ, Логические и лингвистические аспекты негации . . 320
● Н. ТЕРТУЛИАН, Актуальность и неактуальность эстетики Шопенгауэра . 334

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ИОАН ХОРОТАН, Ценность информации и информация ценности 351

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Психоанализ и рамки научной этики 359
● ПАУЛЬ ПОПЕСКУ-НЕВЯНУ, К вопросу об объяснительной этики . . . 367
● СОРИН ВИЕРУ, Логический анализ на службе философского исследования 371

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Диалектика социалистической демократии *(Марин Трэйстару)*, К. Добруджеану-Геря — видная фигура социалистического мышления в Румынии *(Ион Бульборя)*; Обновляющие преобразования в системе социалистической демократии *(Иоан Вида)* 381

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 259–430, Bucureşti, 1974.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Научная сессия посвященная месту и роли Румынской Академии в развитии румынского общества (1866—1920) *(С. О.)* 391

ПАРТИЙНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ—КОНСУЛЬТАЦИИ

● АЛ. БОБОК, Течения и направления в современном философском мышлении 393
● С. ПУНИ, Существенные преобразования в классовой структуре нашего общества в последние три десятилетия 405

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ

● ДУМИТРУ МАТЕЙ, Диалектический синтез и эклектический синтез . . . 421
● Уточнения (Ион Паскади) 427
● Заметка (Октавиан Кецан) 428

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 3 1974

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

- C. SÎRBU, Contradictions de la vie sociale-économique 275
- HARALAMBIE ENE, Le rôle de la structure dans l'apparition des contradictions . . 300

★

- RADU STOICHIȚĂ, La relation assertorique-modal-déontique 305
- ELENA PÂSLARU, Les aspects logiques et linguistiques de la négation 320
- N. TERTULIAN, Actualité et inactualité de l'esthétique de Schopenhauer 334

NOTES PHILOSOPHIQUES

- IOAN HOROTAN, La valeur de l'information et l'information de la valeur 351

OPINIONS SUR LES LIVRES

- VICTOR SĂHLEANU, La psychanalyse et le cadre de l'éthique scientifique . . . 359
- PAUL POPESCU-NEVEANU, Une contribution à l'ethique explicative 367
- SORIN VIERU, L'analyse logique au service de l'investigation philosophique . . . 371

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La dialectique de la démocratie socialiste *(Marin Trăistaru);* C. Dobrogeanu Gherea, figure proéminente de la pensée socialiste roumaine *(on Bulborea);* Transformations rénovatrices dans le système de la démocratie socialiste *(Ioan Vida)* 381

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 259–430, București, 1974.

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La session scientifique consacrée au rôle et à l'importance de l'Académie Roumaine dans l'évolution de la société roumaine (1866—1920) (*S. O*) 391

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE—CONSULTATIONS

- AL. BOBOC, Directions et orientations dans la pensée philosophique contemporaine 393
- SIMION PUNI, Changements essentiels dans la structure de classe de notre société au cours des derniers trente ans 405

NOTES ET COMMENTAIRES

- DUMITRU MATEI, Synthèse dialectique et synthèse éclectique 421
- Précisions *(Ion Pascadi)* 427
- Note *(Octavian Cheţan)* 428

STUDII ŞI ARŢICOLE

CONTRADICŢII ALE VIEŢII SOCIAL-ECONOMICE

DE

C. SÎRBU

Ne propunem nu consideraţii teoretice generale despre contradicţii, ci numirea cîtorva contradicţii care acţionează în etapa actuală de evoluţie a economiei româneşti, şi paralel, prezentarea unor idei referitoare la cauzele existenţei lor, la modul lor de acţiune şi întrepătrundere.

★

I. CONTRADICŢII INTERNE ALE FORŢELOR DE PRODUCŢIE

1. Dezvoltarea — izvor al contradicţiilor

Forţele de producţie reprezintă o unitate în diversitate, un întreg format din părţi eterogene (forţa de muncă, mijloacele de muncă şi obiectele muncii — divizate la rîndul lor într-o multitudine de elemente), jucînd roluri şi îndeplinind funcţii diferite în cadrul procesului de producţie. Înainte de a fi forţe de producţie într-o ramură dată, componentele amintite sînt produse, rezultate ale unor domenii specifice de activitate, în care rodnicia muncii cunoaşte ritmuri inegale de dezvoltare, iar calitatea valorilor de întrebuinţare create evoluează şi ea inegal. Inevitabil, deci, între elementele forţelor de producţie utilizate în fiecare ramură apar contradicţii, uneori decalaje, care se rezolvă în timp, fără să asistăm însă la instaurarea unui mediu necontradictoriu, a unei concordanţe absolute, ca urmare a acestei rezolvări.

Modificările substanţiale în structura de ramură a economiei, salturile înregistrate în producerea uneltelor, trecerea de la un sistem de forţe de producţie inferior la altul superior în cadrul aceleiaşi orînduiri, crearea la început a noilor forţe de producţie cu mijloacele de muncă vechi, acţionează, de asemenea, în sensul apariţiei de contradicţii în interiorul forţelor de producţie, precum şi între forţele de producţie din diferite

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 275–299, Bucureşti, 1974.

ramuri. Aşa, de exemplu, trecerea de la manufactură la maşinism, a generat, în afară de numeroase contradicţii pur sociale, şi o serie de contradicţii interramuri, între nivelul tehnic de dotare al acestora.

Pentru că iniţial maşinile s-au fabricat manual, producţia şi extinderea utilizării lor au intrat în contradicţie cu baza tehnică îngustă a manufacturii şi cu forţa productivă a muncii pe care ea putea să o dezvolte. Avînd largi implicaţii în întreaga economie, această contradicţie a fost rezolvată prin introducerea şi folosirea maşinilor în ramurile producătoare de maşini, prin producerea maşinilor — ca mijloace de muncă ale unui mod tehnic de lucru superior, cu ajutorul maşinilor înseşi.

Contradicţii similare apar în perioada actualei revoluţii tehnico-ştiinţifice contemporane. Automatizarea nu revoluţionează în acelaşi ritm şi grad toate ramurile de activitate materială şi nematerială. De aceea apar diferenţe de nivel tehnic între ramuri de producţie, şi, ca urmare, şi greutăţi în cadrul cooperării şi schimbului de activităţi. Pînă în prezent, inclusiv în cele mai dezvoltate ţări din punct de vedere economic, automatizarea s-a extins cu precădere în ramuri caracterizate prin procese de producţie continui. În industria construcţiilor de maşini şi în industria prelucrătoare a metalelor, caracterul discontinuu al procesului de producţie şi schimbarea rapidă a sortimentului de producţie complică problema automatizării, ritmul introducerii ei fiind mult mai lent decît în celelalte ramuri.

Automatizarea pătrunde inegal şi în interiorul aceleiaşi ramuri de producţie. Proiectarea şi în genere etapele preparatorii ale prelucrării nemijlocite a obiectului muncii, ca şi cele care urmează prelucrării, recepţionează mai slab noua tehnică, apărînd astfel diferenţe însemnate ale productivităţii din cele trei etape, cu influenţă negativă asupra eficienţei de ansamblu a muncii.

Automatizarea ca proces se află în prezent în contradicţie şi cu baza sa tehnică îngustă, cu modul de producţie vechi, neautomatizat, al producţiei mijloacelor de automatizare. Producerea la început a acestor mijloace în întreprinderi întemeiate pe mecanizare şi pe muncă manuală chiar, frînează extinderea automatizării, reducînd, totodată, eficienţa utilizării ei, valoarea sau costul social al noilor forţe de producţe fiind destul de ridicat. Această contradicţie se rezolvă în decursul formării bazei tehnice proprii, adecvate automatizării, adică al producerii mijloacelor de automatizare în întreprinderi care lucrează automatizat. Drumul este destul de dificil şi anevoios. După unii autori este însă şi posibil. „Se pare că în viitor se va deschide posibilitatea producerii automate a maşinilor automate, ceea ce ar constitui culminarea revoluţiei ştiinţifice şi tehnice [1]. Rezolvarea contradicţiei dintre automatizare şi baza ei tehnică actuală este o premisă a depăşirii diferenţelor sensibile dintre gradul de înzestrare tehnică a diverselor ramuri beneficiare ale construcţiilor de maşini automatizate. Prima contradicţie rezolvată coincide cu producţia în masă a uneltelor automate şi cu posibilitatea folosirii acestor unelte de un număr mare şi în continuă creştere de sfere ale acţiunii umane productive şi neproductive. Rezolvarea unei contradicţii pregăteşte astfel condiţii ale soluţionării altor contradicţii.

---

[2] Radovan Richta, *Civilizaţia la răscruce*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 34.

Mai devreme sau mai tîrziu, revoluționarea modului tehnic de producție dintr-o ramură (sau dintr-o etapă a producției) și contradicțiile create de inegalitatea dezvoltării impun progresul și în celelalte ramuri de activitate. Dezvoltarea însăși a ramurilor care beneficiază inițial de noile forțe de producție cere acest progres : în afara lui este prejudiciată evoluția ramurilor amintite și a economiei în ansamblu.

În lumina celor de mai sus, contradicțiile sînt nu numai sursă de progres, ci și efecte ale acestuia. Credem că ar fi util ca în literatura economică, filozofică și social-politică să se insiste mai mult asupra acestui aspect. El este prea mult dominat sau acoperit de propoziția : „contradicția este izvorul mișcării". Formularea expresă a dezvoltării ca izvor al contradicțiilor, analiza teoretică a acestui izvor îndeamnă la studii aprofundate și la eforturi de descoperire în fiecare etapă a contradicțiilor aflate încă în germene, într-o fază incipientă, în care ele nu au ajuns la îndemîna conștiinței comune. Descoperirea în germene a contradicțiilor este o premisă necesară a evitării unor disfuncții, a pregătirii terenului pentru rezolvarea lor, a acțiunii umane eficiente la nivelul posibilităților, a continuității permanente în procesul general de creștere a randamentului muncii.

Fiecare salt în dezvoltarea forțelor de producție este însoțit de rezolvarea unor contradicții și de ivirea altora. Contradicțiile nasc mișcarea și mișcarea naște contradicții. Cu aceeași putere cu care le rezolvă, dezvoltarea creează și permanentizează contradicțiile, le reînnoiește și pînă la un punct le și diversifică [2]. Mișcarea forțelor de producție nu scutește nici o societate de contradicții, inclusiv pe tărîm social, pentru că neconcordanțele în modul tehnic de lucru, ca și revoluționarea treptată a elementelor materiale ale producției, creează nepotriviri în combinarea socială a procesului de producție total, între deprinderi și cerințele producției, între felul de viață vechi și cel în curs de apariție, cerut de funcționarea noilor forțe de producție etc.

La mișcare, ca izvor al contradicțiilor, se adaugă „contopirea" diverselor ramuri particulare de producție într-un proces de ansamblu unic, așezarea în relație a unor domenii în care există deopotrivă general și specific. În această totalitate fiecare ramură acționează într-un fel anume, promovînd relații specifice între om și natură și relații specifice între oameni, în ciuda unor trăsături comune ale întregului. Stabilirea de contacte între ramuri diverse de producție, avînd moduri concrete diferite de acțiune înseamnă în fond „crearea" obiectivă a contradicțiilor. Dacă am presupune prin absurd că n-ar exista progres, diversitatea singură ar echivala cu existența unui mediu în care contradicțiile ar avea bază de afirmare. Presupunînd tot prin absurd că într-o stare inițială caracterizată prin repaus n-ar exista contradicții, ele ar apărea totuși în procesul de mișcare și dezvoltare.

---

[2] Rezolvarea contradicțiilor are loc prin desființarea sistemului de contrarii care le generează și înlocuirea acestuia cu alt sistem de contrarii căruia îi corespund alte contradicții. Deci rezolvarea contradicțiilor nu înseamnă încetarea existenței lor, ci crearea premiselor pentru intrarea în funcțiune a altui cîmp de contradicții. (Vezi, Ion Tudosescu, *Teoria generală a contradicțiilor și natura contradicțiilor în socialism*, „Revista de filozofie", nr. 1/973, p. 25).

Firește că mulțimea contradicțiilor, inclusiv ale forțelor de producție, modul lor de funcționare și rezolvare, caracterul lor antagonist sau neantagonist, depind de forma socială a producției și de politica economică, de felul în care este reglată viața economică, de cantitatea de resurse la dispoziția societății și de repartiția ei pe ramuri. Forma socială și politica economică, oricare ar fi ele, nu suprimă contradicțiile, pentru că nu suprimă diversitatea, mișcarea și inegalitatea mișcării în diverse compartimente ale vieții.

2. Direcții de manifestare ale contradicțiilor interne ale forțelor de producție

În actualul stadiu al dezvoltării economiei noastre naționale mai importante sînt următoarele contradicții interne ale forțelor de producție, ele oglindind deopotrivă diversitatea elementelor așezate în relație și evoluția lor inegală.

A. *Contradicții între nivelul de pregătire al forței de muncă și nivelul tehnic al mașinilor și utilajelor. Aici se întîlnesc mai multe aspecte* :

a) *Nivelul tehnic al mijloacelor de muncă este în unele întreprinderi mai ridicat decît pregătirea și experiența celor care folosesc aceste mijloace.* Urmarea directă, întîlnită mai ales, în noile obiective, este utilizarea incompletă a capacităților de producție și, în genere, a condițiilor materiale ale muncii, cu efecte negative asupra recuperării fondurilor de investiții cheltuite și asupra ritmului de înnoire a tehnicii de producție. La aceasta se adaugă utilizarea neritmică a forței de muncă, pentru că stagnarea întîlnită uneori în utilizarea capacităților de producție implică și inactivitatea temporară a muncitorilor, inginerilor, tehnicienilor.

Contradicția amintită nu este sinonimă însă cu *decalajul* (discrepanța) dintre nivelul tehnic al producției și pregătirea factorului subiectiv. Decalajul apare atunci cînd se fac eforturi insuficiente în vederea pregătirii muncitorului colectiv sau cînd aceasta începe prea tîrziu. O repartizare nerațională a resurselor totale, pentru procurarea de utilaje și construcția noii întreprinderi, pe de o parte, și pentru formarea personalului muncitoresc combinat, pe de altă parte, economiile rău înțelese la capitolul pregătirea forței de muncă, constituie, în multe situații, cauza decalajului. Se uită uneori că există un minim de „capital" necesar pentru formarea forței de muncă, fără de care eficiența scontată nu poate fi atinsă, că reducerea eforturilor sub acest minim care diferă de la caz la caz aduce daune mari raționalității producției, că cheltuielile pentru eliminarea decalajului sînt incomparabil superioare celor necesare preîntîmpinării lui.

b) *Pregătirea profesională și experiența muncitorului colectiv sînt mai ridicate în unele întreprinderi decît nivelul tehnic al mijloacelor de muncă utilizate.* În acest caz, întîlnit în vechile obiective, în care se lucrează cu o tehnică uzată material și moral, capacitățile fizice și intelectuale ale oamenilor, potențialul lor ca și investițiile făcute de societate pentru pregătirea forței de muncă sînt insuficient folosite. Contradicția poate fi și este atenuată prin eforturile făcute de colectivele de muncă din întreprinderi în direcția modernizării utilajului în funcție. Ea se rezolvă însă în procesul de înlocuire a mașinilor vechi cu altele noi, de randament superior, furnizate de ramurile producătoare de mijloace de muncă. Nu este exclus ca odată cu înlocuirea tehnicii să se înlocuiască și contradicțiile,

cea veche (prezentată sub b), cedînd locul alteia noi (celei prezentate sub a).

Datorită duratei prelungite de școlarizare apar contradicții și între *nivelul general de cultură și munca concretă*. Structura funcțiilor producției în anumite unități, parcelarea muncii sînt în contradicție cu pregătirea de ansamblu a unei părți a celor ce muncesc. Prin conexiune inversă, această contradicție, gradul mediu de cultură al epocii actuale acționează alături de alți factori ca pîrghie propulsoare a prefacerii condițiilor materiale ale muncii. Indiferent de cauzele care o impun, doar o asemenea prefacere permite utilizarea deplină a potențialului uman. Realitatea principiului socialist, „de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă", în toate punctele vieții economice, implică deci maturitatea producției. Lichidarea contrastului dintre munca fizică și cea intelectuală, apropierea dintre ele sau poate mai bine zis creșterea ponderii muncii intelectuale în ansamblul activității productive cer de asemenea, în afară de instrucție, și forțe materiale de producție corespunzătoare. Dezvoltarea învățămîntului, simpla producere a unor oameni cultivați nu este suficientă*.

c) *Forța de muncă intră în contradicție cu starea tehnicii și a producției și în privința structurii*. (Aceste contradicții nu sînt separate, ci se împletesc cu cele înfățișate anterior). Datorită revoluționării tehnicii, a tehnologiei de fabricație, a modificărilor intervenite în diferitele etape ale fluxului tehnologic, apar contradicții între *structura* de funcții *necesară* procesului de producție și *structura existentă* a forței de muncă pe profesii, specialități etc. Gradul și durata lor de rezolvare sînt cu atît mai mari cu cît masa forței de muncă este pregătită mai îngust, unilateral, mobilitatea și adaptarea ei la noua situație fiind în acest caz deosebit de anevoioase. Pentru a realiza concordanță dinamică între structura forței de muncă și structura necesară producției, pentru a evita decalajele dintre ele se impune, odată cu perfecționarea continuă a forței de muncă existente, o pregătire cît mai complexă a viitorilor lucrători în timpul școlii. Ea este cerută atît de necesitatea utilizării raționale a resurselor materiale din întreprinderi, de exigențele revoluției tehnico-științifice contemporane, cît și de natura socialismului, de necesitatea lui internă în virtutea căreia omul domină și stăpînește efectiv actul muncii, mijloacele de producție. Eliminarea intervertirii rolurilor elementelor subiective și obiective ale procesului de producție proprii capitalismului nu se realizează fără îndeplinirea acestei condiții, fără formarea cît de cît completă a forței de muncă. „Toți tinerii trebuie ajutați să posede un larg orizont de pregătire profesională, să aibă o calificare complexă, pentru a nu fi puși în situația de a executa numai operații limitate, devenind simple instrumente ale procesului de fabricație. Realizarea unei pregătiri multilaterale constituie o cerință importantă a economiei moderne, o condiție

* Referitor la necesitatea concordanței dintre factorii subiectivi și obiectivi ai producției, la eficiența acestei concordanțe, N. N. Constantinescu scria: „Pe scurt problema ar putea fi formulată astfel: utilizarea, realizarea optimă a mijloacelor de producție presupune ca forța de muncă să fie pusă în funcțiune în cantitatea, structura și calitatea corespunzătoare și invers. Prin urmare, neutilizarea optimă a bazei tehnico-materiale face imposibilă realizarea corespunzătoare a forței de muncă, iar nerealizarea optimă a forței de muncă face imposibilă realizarea corespunzătoare a bazei tehnico-materiale". (vezi, *Perfecționarea organizării și conducerii vieții de stat și sociale*, București, Edit. politică, 1972, p. 57).

primordială a creşterii rolului creator al omului în desfăşurarea producţiei şi, pînă la urmă, un principiu fundamental al însuşi comunismului, care presupune manifestarea polivalentă în cîmpul muncii a fiecărui membru al societăţii" [3].

B) *Contradicţii între mijloacele de muncă şi obiectele muncii.* Ca şi contradicţiile anterioare, nici aceasta nu este proprie numai socialismului, nu ţine de esenţa sa, de relaţiile sociale noi. Ea a apărut o dată cu marea industrie şi se concretizează de regulă în depăşirea volumului de obiecte ale muncii de către puterea de producţie a industriei prelucrătoare. Cauza o constituie nu numai creşterea rapidă a randamentului de prelucrare a obiectelor muncii (prin eliminarea uneltelor manuale), ci şi marele consum al acestora cerut de producerea şi utilizarea maşinilor. Cantităţi în creştere de materie primă formează nu substanţa materială a produselor destinate consumului oamenilor, ci a uneltelor mecanice şi hrana necesară funcţionării lor. Dezvoltarea producţiei întîlneşte, de aceea, o limită în sursa de materie primă.

Contradicţia dintre capacităţile de prelucrare şi cantitatea de obiecte ale muncii nu a dispărut nici azi. Cu toate marile realizări obţinute în creşterea randamentului din agricultură şi extracţie, cu toată dezvoltarea bazei „artificiale" de producere a materiei prime şi succesele înregistrate în scăderea consumurilor specifice de materii prime, energie etc., ea are putere de acţiune deopotrivă în capitalism şi socialism. Procesul intens de industrializare, de sporire a capacităţilor de producţie după cel de-al doilea război mondial, inclusiv în ţări care altă dată erau doar anexe de materii prime, tendinţa lui de generalizare, ca şi sărăcirea treptată a unor resurse naturale nereproductibile, acţionează în direcţie opusă raţionalizării consumului de obiecte ale muncii. Forţele care tind spre suprimarea contradicţiei sînt anihilate sau chiar mai mult decît anihilate de cele care lărgesc necesarul de materie primă. Foamea de petrol, cărbune, gaze naturale, lemn, minereu de fier etc. este de aceea, generală şi devine tot mai acută.

Dezvoltarea rapidă a producţiei în epoca contemporană, extinderea nemaiîntîlnită a maşinismului dublează la intervale tot mai scurte cantitatea de obiecte ale muncii desprinsă din legătura lor nemijlocită cu pămîntul şi consumată în cea mai mare parte fără posibilităţi de refolosire eficientă. Această dublare are loc de fiecare dată pe un plan superior, consumul de materie primă crescînd mai mult decît exponenţial. O dată cu consumul sporit de materie primă, industria distruge prin poluare, inclusiv în socialism, şi alte resurse naturale care nu sînt atrase în procesul de producţie. *Există deci contradicţii inseparabile de maşinism, de marea industrie.* Contradicţiile utilizării maşinilor nu provin numai din relaţia socială în care se folosesc, ci şi din modul tehnic de lucru specific, impus de ele. Dacă acceptăm teza determinării relaţiilor, inclusiv sociale — fie şi în ultimă instanţă — de nivelul forţelor de producţie, trebuie să admitem că există contradicţii care rezultă din tehnică şi tehnologie, din felul concret în care se produc bunurile materiale. Credem că sînt deopotrivă dăunătoare extremele, căutarea contradicţiilor utilizării maşinilor

[3] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a P.C.R.* din 19 iulie 1972, în volumul *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 485.

numai în relațiile sociale sau numai în propria lor natură, în specificul lor ca unelte de muncă.

În socialism foamea de materie primă privită sub un anumit aspect se accentuează. Cauza rezidă atît în ritmul rapid de creștere economică, subordonat realizării dezideratului general (creșterea bunăstării), cît și în imposibilitatea socialismului de a folosi căi accesibile capitalismului. Țările capitaliste au practicat și mai practică încă preluarea de materii prime din colonii și țări slab dezvoltate la prețuri sub valoare, exploatarea prădalnică a bogățiilor altor țări, cu influență pozitivă pentru ele asupra relației capacități de prelucrare — cantitatea de materii prime. Socialismului, în virtutea naturii sale specifice, îi este străină o asemenea practică. El folosește resurse proprii și atrase din afară, dar plătite pe baza principiului avantajului reciproc, al schimbului de echivalente. Aceasta îl obligă — între altele — să recurgă la extinderea însemnată a cîmpului de producție și asupra zăcămintelor mai sărace în conținut, care solicită cheltuieli materiale și umane superioare.

Contradicția dintre capacitățile de prelucrare și cantitatea de obiecte ale muncii, avînd valabilitate generală pentru țările cu industrie dezvoltată sau în plină dezvoltare capătă totuși o concretizare particulară în fiecare țară. „Distanța" cantitativă dintre cei doi poli ai contradicției depinde de sarcinile stabilite prin politica economică, de bogăția sau sărăcia resurselor naturale, de coincidența sau lipsa de coincidență dintre structura bogățiilor naturale și cerințele industriei într-o etapă dată a evoluției.

Prezentă și în economia României, contradicția dintre capacitățile de prelucrare și cantitatea de obiecte ale muncii este accentuată de consumul încă ridicat de materii prime și materiale, de ponderea mare a cheltuielilor materiale în produsul social total. Existența unor resurse naturale mai puțin bogate în conținut decît în alte țări sau decît media pe plan mondial, practica exploatării inclusiv a zăcămintelor sărace, creșterea rapidă a producției sociale și a eficienței întregii activități, toate laolaltă ne obligă să valorificăm superior materiile prime, să raționalizăm consumurile specifice, să îmbunătățim structura produselor fabricate, să sporim ponderea produselor care solicită mai puțină materie primă, să ridicăm de cîteva ori valoarea produselor fabricate dintr-o cantitate dată de obiecte ale muncii.

Alături de progres, de obligativitatea pe care o impune societății de a explora în continuu natura și bogățiile sale, de a extinde cîmpul activității productive și de a dezvolta în acest scop uneltele de producție, contradicția dintre capacitățile de producție și volumul de obiecte ale muncii are ca efect și nefolosirea unei părți din mijloacele de muncă. Această nefolosire nu este numai efectul unor lipsuri din aprovizionarea tehnică-materială datorită organizării ei necorespunzătoare; insuficiența materiilor prime într-un loc sau altul al procesului de producție total și efectele negative asupra folosirii capacităților de producție are la bază în anumite cazuri contradicția formulată anterior. Chiar dacă nu provoacă lipsa de materie primă pentru industria existentă, resursele naturale limitate frînează extinderea capacităților de producție în industria prelucrătoare. Posibilitățile de creștere ale acestor capacități de producție sînt superioare posibilităților de obținere a materiilor prime, ceea ce în

alţi termeni se reduce la contradicţia dintre posibilităţile de dezvoltare latente ale celor două mari ramuri industriale : industria prelucrătoare şi industria extractivă.

Temporar, în unele ramuri, contradicţia dintre capacităţile de prelucrare şi cantitatea de obiecte ale muncii poate avea şi un alt aspect, opus celui analizat. În anumite perioade de exemplu, industria alimentară în calitate de industrie transformatoare — nu are la dispoziţie suficiente mijloace pentru a prelucra în *timp util* întreaga cantitate de materie primă livrată de agricultură, mai ales în anii cu recolte neobişnuit de bune. Nu acest tip de contradicţie este specific relaţiei capacităţi — obiecte ale muncii, şi nu el ridică cele mai complexe probleme de rezolvat.

Între mijloacele de muncă, pe de o parte, şi obiectele muncii, pe de altă parte, există pe lîngă contradicţii de volum şi contradicţii de ordin calitativ. Iată cîteva situaţii posibile : a) obiecte ale muncii slabe sub raportul calităţii sînt prelucrate uneori cu unelte de muncă perfecţionate, rezultatul fiind produse de calitate necorespunzătoare, utilizarea ineficientă a tehnicii de lucru, slabă productivitate ; b) materii prime bune calitativ sînt prelucrate în unele întreprinderi cu mijloace de muncă necorespunzătoare sau prin procedee tehnologice depăşite, ceea ce influenţează negativ valorificarea materiilor prime, a forţei de muncă şi parametrii produsului obţinut. Contradicţii pot să existe şi între *calitatea materiei prime şi calitatea planificată a produsului.* Uneori se folosesc materii prime a căror calitate depăşeşte cerinţele produsului fabricat, iar alteori se utilizează materii prime a căror calitate este sub nivelul planificat al parametrilor produselor ; c) periodic, procesul general de perfecţionare a uneltelor de producţie, crearea unor mijloace de muncă tot mai complexe intră în contradicţie şi sînt frînate de structura şi calitatea obiectelor muncii existente. Noile mijloace de muncă menite să acţioneze adesea în medii deosebite (adîncimi mari, temperaturi înalte), cer pentru producerea lor obiecte ale muncii care la început nu se găsesc nici în natură şi nici produse de muncă. Obiectele muncii, structura şi calitatea lor apar deci ca limită, ca obstacol temporar al perfecţionării uneltelor ; depăşirea are loc prin producerea pe cale industrială a materiilor prime şi a materialelor adecvate, avînd de multe ori proprietăţi dinainte stabilite.

II. CONTRADICŢII ALE RELAŢIILOR DE PRODUCŢIE

1. Contradicţii ale formelor de relaţii

În afara contradicţiilor interne ale forţelor de producţie în societate acţionează şi contradicţii ale formelor de relaţii. Acţiunea celor două mari categorii de contradicţii nu este însă paralelă. Are loc o întrepătrundere şi o interacţiune permanentă. Contradicţiile interne ale forţelor de producţie, generate de propria lor mişcare sînt influenţate în acelaşi timp de forma relaţiilor de producţie, de raporturile de proprietate şi de repartiţie a produselor, de contradicţiile acestora.

Dacă relaţiile de producţie corespund ca formă şi ca relaţii concrete, organizatorice, nivelului şi cerinţelor dezvoltării forţelor de producţie, atunci influenţa lor asupra contradicţiilor interne ale forţelor de producţie

nu este decît influența cadrului social-economic generat de aceste forțe de producție. Respectînd aceeași condiție plusurile și minusurile formelor de relații, meritele și scăderile lor rezidă în cele din urmă tot în nivelul forțelor de producție. Rolul de motor și limitele relațiilor nu pot fi înțelese de aceea decît raportînd relațiile în mod permanent la gradul de evoluție al mijloacelor de muncă și al oamenilor. Nivelul forțelor, impunînd o formă anumită relațiilor de producție, impun și contradicțiile inerente ale acestora, stimulentele și limitele care acționează apoi asupra forțelor de producție. O formă nouă și matură a relațiilor este de aceea nu pur formală, ci determinată necesar de condiții materiale superioare de producție.

Înrîurind mișcarea forțelor de producție și contradicțiile acestora, formele de relații și contradicțiile lor primesc chiar pe parcursul unei orînduiri date influențele exercitate de evoluția forțelor de producție. În virtutea acestei evoluții apar modificări ale contradicțiilor din sistemul relațiilor și premise ale înlăturării lor ulterioare. Eliberarea sistemului economic de contradicțiile de formă obiectiv necesare pentru o anumită perioadă se face prin urmare sub impulsurile date de mișcarea forțelor de producție. Suprimarea are loc însă nu prin simpla mișcare, ci după ce forțele de producție au ajuns la acel nivel de dezvoltare care solicită altă formă a relațiilor.

În legătură cu contradicțiile formelor de relații ni se pare a fi deosebit de importantă *formularea și tratarea contradicției fundamentale a socialismului*. Considerăm că o astfel de contradicție există, că trebuie numită ca atare și abordată în termenii direcți și nu într-un mod mijlocit.

Capitalismul, încă de la apariția sa este purtătorul contradicției dintre caracterul social al producției și caracterul privat al însușirii rezultatelor producției, al mijloacelor de producție și obiectelor de consum. Socialismul este liber de această contradicție, el apărînd abia prin negarea ei, prin suprimarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție.

În socialism, caracterului social al producției îi corespunde caracterul social al însușirii mijloacelor de producție. *Bunurile de consum sînt însă obiect al însușirii individuale și inegale, proprietate personală.* Ca urmare, *folosința* lor este tot individuală și inegală. Alături de producția socială și de însușirea comună a mijloacelor de producție, de *egalitatea* membrilor societății față de aceste mijloace, ființează însușirea individuală și inegală a obiectelor de consum. Ultima însușire este diferită de prima și se află în contradicție cu ea. *Contradicția dintre caracterul social al producției și egalitatea față de mijloacele de producție, pe de o parte, și însușirea individuală a obiectelor de consum, pe de altă parte, este contradicția fundamentală a socialismului* [4].

Inegalitatea în repartiția și folosirea bogăției, inclusiv a obiectelor de consum, în măsura în care era determinată de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a dispărut în noua societate. O anumită inegalitate se menține totuși, în sfera distribuirii și utilizării obiectelor de consum, în virtutea principiului repartiției după muncă, a dotării inegale a oamenilor, a aplicării dreptului egal la oameni inegali.

---

[4] Vezi N. N. Constantinescu, *Problema contradicției în economia socialistă*, București, Edit. politică, 1973, p. 135.

Instaurarea proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie, egalitatea oamenilor faţă de aceste mijloace, înlăturînd premisele obiective ale însuşirii muncii altora, ale exploatării omului de către om, nu asigură în acelaşi timp şi o egalitate a însuşirii obiectelor de consum şi a nivelului de trai.

Cantitatea diferită de bunuri însuşită de diferite persoane în socialism nu este generată însă numai de repartiţia după muncă şi de „zestrea fizică şi intelectuală" a fiecăruia. Ea *se explică şi prin diferenţa de condiţii ale muncii.* Proprietatea socialistă se instaurează, datorită evoluţiei inegale existente în capitalism, asupra unor mijloace de producţie inegale ca nivel tehnic şi ca volum în diverse ramuri şi întreprinderi din economia naţională. Cantitatea muncii pe care o poate presta o anumită persoană depinde în afară de propriile sale forţe şi aptitudini şi de condiţiile de muncă, de suficienţa sau insuficienţa lor. O dată cu aceasta diferă şi gradul de însuşire al obiectelor de consum. Aceeaşi muncă se concretizează apoi în cantităţi diferite de bunuri produse în funcţie de calitatea mijloacelor de producţie utilizate, de fertilitatea solului, de diversitatea condiţiilor naturale. La acelaşi efort fizic şi intelectual repartiţia poate să difere mai ales în agricultura cooperatistă de la o întreprindere la alta, de la un grup la altul de muncitori, sau de la muncitor la muncitor în funcţie de cantitatea şi calitatea mijloacelor de muncă ce revin pe o persoană activă. O însuşire exact în baza muncii este limitată şi de imposibilitatea măsurării riguroase a energiei cheltuite de muncitori în procesul de producţie. La repartiţia inegală a produselor se adaugă diversitatea în satisfacţia muncii, în gradul de uzură, pentru că apropriera obiectelor de consum este precedată de însuşirea de către producători a unor mijloace inegale de exercitare a activităţii, în actul nemijlocit al muncii.

Însuşirii egale a mijloacelor de producţie care elimină apropriera neîntemeiată pe muncă, i se alătură deci *o însuşire reală, efectivă,* inegală din multiple cauze şi sub diverse aspecte a obiectelor de consum. Gradul inegalităţii acestei însuşiri depinde de la ţară la ţară şi de la perioadă la perioadă, în funcţie de nivelul general de dezvoltare al forţelor de producţie. Cu cît el este mai jos — admiţînd repartiţia după muncă — cu atît inegalităţile sînt mai mari şi invers. Tendinţa confirmată şi de realităţile ţării noastre este micşorarea decalajelor în volumul de venituri obţinut de diverse categorii ale populaţiei. În prezent inegalităţile în însuşire vin atît de la forma relaţiilor cît şi de la existenţa unor forţe de producţie încă inadecvate formei, în unele ramuri şi întreprinderi.

În calitate de contradicţie fundamentală, *contradicţia dintre caracterul social al producţiei şi însuşirea individuală a obiectelor de consum este pîrghia cea mai importantă a progresului forţelor de producţie în noua orînduire.* Suprimarea ei printr-o repartiţie egalitară, indiferentă de contribuţia la producţia socială, ar însemna de aceea înlăturarea celor mai însemnate resorturi ale dezvoltării.

Contradicţia fundamentală a socialismului determină fiecare persoană şi societatea în întregul ei să-şi perfecţioneze necontenit activitatea, să

ridice nivelul de trai general și în acest context să elimine decalajele, diferențele esențiale în condițiile de muncă și de trai ale diverselor categorii ale populației.

„Virtuțile" contradicției fundamentale ale socialismului, ale însușirii individuale a obiectelor de consum, după cantitatea și calitatea muncii, izvorăsc din existența proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, care permite sincronizarea socială a tuturor eforturilor și canalizarea lor către un țel comun, deliberat stabilit la scara întregii societăți, din premisele favorabile create de această proprietate pentru dezvoltarea rapidă a forțelor de producție. O astfel de dezvoltare implică însă eforturi susținute ale fiecărui om al muncii, în temeiul unor stimulente materiale care trec obligatoriu prin însușirea individuală a obiectelor de consum, prin repartiția lor după cantitatea și calitatea muncii cheltuite.

Însușirea individuală a obiectelor de consum nu este exclusiv sursă de progres ; ea provoacă într-o anumită perioadă de timp și unele urmări care nu concordă cu cerințele producției sociale.

Pentru că a dispărut proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a dispărut și tendința de acumulare a acestor mijloace de către indivizi. Se menține însă tendința de acumulare a obiectelor de consum. Ea se poate realiza și se realizează uneori nu numai prin muncă susținută ci și prin folosirea de căi ilegale, prin însușirea fără muncă a diverselor bunuri. Prin aceste căi este frustrată în grade diferite proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, este influențat negativ fondul de dezvoltare și perfecționare a producției sociale.

Tendința unor cetățeni de a agonisi peste necesar, de a-și mări nejustificat proprietatea personală, de a nu acorda atenția cuvenită proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție și sporirii ei, se explică într-o anumită măsură prin modul lor de raportare la cele două forme de proprietate dependent la rîndul său de nivelul conștiinței.

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție aparține colectivității, societății socialiste în întregul ei — dacă ne referim la cea de stat. Muncitorul, tehnicianul, inginerul etc. sînt proprietari nu ca persoane individuale, ci prin intermediul colectivității și împreună cu ea. Colectivitatea fiind proprietara mijloacelor de producție este entitatea care preia plusprodusul. Fiecare individ primește și poate folosi nemijlocit în interesul său personal, produsul necesar. El intră în proprietatea personală și din el se satisfac în marea lor majoritatea trebuințele oamenilor. Unii indivizi sînt tentați de aceea să-și îndrepte atenția mai curînd către proprietatea personală decît către avuția generală a întregii societăți. Ei uită că avuția personală depinde hotărîtor de cea socială, de dezvoltarea ei, că proprietatea socialistă constituie totodată sursa de satisfacere a unor nevoi personale, de învățămînt, ocrotire a sănătății etc.

Atitudinea necorespunzătoare a unor indivizi față de averea publică și îndreptarea atenției către avutul personal, slaba utilizare a unor resurse din economie, devine reală acolo unde individul se poate sustrage de la îndeplinirea obligațiilor care privesc producția și avutul obștesc, acolo unde normele de producție și repartiție împart defectuos între societate și individ valoarea nou creată.

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție este baza întregului sistem de relații economice și sociale, dar realizarea și valorificarea normală a tuturor potențelor sale depind de modul de concepere și organizare al relațiilor concrete în fiecare întreprindere, de normele de muncă, de retribuire, de gradul de dezvoltare al forței de muncă, de gradul ei de conștiință. Bunuri aflate în aceeași formă de proprietate sînt gospodărite diferit, în diverse unități, în funcție de calitatea oamenilor și a relațiilor organizatorice concrete. Una din sarcinile principale ale momentului de față este de aceea pregătirea profesională și politică a întregii mase de oameni ai muncii fizice și intelectuale.

Modul de gospodărire al resurselor comune, gradul de valorificare al acestora, atitudinea producătorilor față de avutul obștesc depind și de măsura în care unitatea economică se ocupă de rezolvarea unor probleme particulare ale salariaților. „Suprasolicitarea" de către unele unități a nevoilor producției, neînțelegerea faptului simplu că ele se realizează prin oameni, ale căror interese private sînt de multe ori probleme de existență, atrag după sine prejudicierea bunului mers al treburilor economice, folosirea cu randament scăzut a averii obștești. În schimb, satisfacerea nevoilor producătorilor direcți, prin concursul întreprinderii însăși îi apropie pe aceștia de unitatea productivă, îi face mai responsabili de situația producției și a proprietății socialiste. Tratarea cu aceeași grijă a producătorului și consumatorului reuniți în aceeași persoană, aduce o contribuție de preț la înrădăcinarea în întreaga masă de muncitori a psihologiei de proprietar al mijloacelor de producție.

Sistemul de salarizare are de asemenea influențe hotărîtoare asupra atitudinii oamenilor față de interesul comun. Salarizarea în acord global, de exemplu, ținînd seama de rezultatele finale și de ansamblu ale muncii unui grup de oameni, favorizează micșorarea tendinței de a privi numai la propria activitate, de a neglija și a trece cu vederea ceea ce se întîmplă în jur.

Pe baza noilor raporturi de proprietate în direcția bunei gospodăriri a resurselor, alături de stimulentul material, acționează cu o vigoare în creștere, stimulentul moral, activitatea permanentă a partidului și statului, de cultivare a noilor valori etice, de ridicare a conștiinței socialiste, a spiritului de răspundere și disciplină a tuturor membrilor societății. „Trebuie să înțelegem — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara C.C. al P.C.R. din 25—26 martie a.c. — că întotdeauna, în orice societate — și cu atît mai mult în societatea socialistă — stimulentul material nu este unicul. Este necesar să acordăm mai multă atenție atît stimulentelor morale cît și activității educative de ridicare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii, care trebuie să înțeleagă limpede că lucrează pentru ei, pentru a-și făuri o viață mai bună, așa cum doresc. Numai stimulentul material, de orice fel și oricît ar fi acesta, nu rezolvă problema. El trebuie împletit strîns cu stimulentul moral, cu educația socialistă".

Revenind la însușirea individuală, în baza muncii cheltuite, subliniem că ea conduce — dacă avem în vedere mai ales bunurile de folosință îndelungată — și la existența contradicției dintre cantitatea totală de

avuție, pe de o parte, și suma trebuințelor satisfăcute cu această avuție, pe de altă parte. Utilizînd termenii lui Charles Fourier, în asemenea condiții este prezentă o *supraproducție relativă de bunuri materiale*, adică o supraproducție în raport cu cantitatea de nevoi soluționată. Nimeni nu se îndoiește că, în ciuda unor reale avantaje, autoturismul proprietate personală este în cea mai mare parte a cazurilor *subutilizat*, că el satisface o sumă de trebuințe incomparabil mai mică decît în situația utilizării lui sociale. Într-o perioadă caracterizată în genere prin insuficiență de bunuri, societatea este „obligată" să folosească neeconomicos o parte din ele.

Urmări negative de acest fel pot fi atenuate prin *folosirea individuală a unor bunuri proprietate colectivă*, practică deja existentă, dar insuficient de extinsă. Folosirea pe scară largă a leasingului, atît pentru mijloacele de producție cît și pentru obiectele de consum, închirierea și folosirea individuală a unor bunuri aparținînd statului, despărțirea folosinței de proprietate ar permite creșterea însemnată a gradului de utilizare a avuției. Închirierea creează și posibilitatea întăririi în consumația individuală a unor bunuri de valoare ridicată inaccesibile în alte forme, unei serii întregi de categorii ale populației. Fiind deosebit de avantajoasă economic și social, folosința individuală a unor bunuri proprietate comună contribuie la micșorarea tendinței de acumulare a bunurilor aflate în proprietate individuală, la deteriorarea simțului de proprietar privat, la eliberarea unor oameni de sub dominația lucrurilor, la formarea relațiilor firești între oameni și obiecte [5]. Firește, cele spuse nu constituie o pledoarie pentru desființarea proprietății personale. Societatea poate însă chiar în prezent să satisfacă pe baze sociale (nu neplătite), în temeiul proprietății comune, o parte mai mare din nevoia socială, inclusiv în domeniul consumului zilnic de hrană. S-ar micșora astfel o dată cu aria consumului fărămițat, producția fărămițată a hranei și aria circulației mărfurilor, a aprovizionării individuale a populației. Și această aprovizionare fărămițată de mari proporții este în contradicție cu producția socială, cu cerințele ei privind pregătirea generală și de specialitate a indivizilor, cu principiul economisirii muncii. Ea transformă o mare parte a timpului liber al cumpărătorilor în timp ocupat și irosește concomitent o cantitate însemnată de muncă și resurse materiale angajate în comerțul cu amănuntul.

2. Alte contradicții ale relațiilor

Contradicțiile formelor de relații nu epuizează contradicțiile care acționează în sistemul relațiilor. Ultimele sînt mai numeroase. Ele cuprind și contradicții care nu sînt *specifice* formelor de relații dominante. Cauza acestora poate să rezide în rămîneri în urmă ale condițiilor materiale de activitate din diverse domenii, în modul de concepere a unor structuri organizatorice concrete, sau a unor norme de activitate.

a) În actualul stadiu de dezvoltare a țării noastre există spre exemplu o *neconcordanță între caracterul social al producției, între complexitatea acesteia pe ansamblul economiei naționale și sistemul informațional*

[5] Vezi Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973, p. 74—75.

întemeiat în mare măsură pe mijloace rudimentare. Folosirea pe scară redusă a calculatorului electronic, inexistența unui sistem informațional modern unic, influențează negativ calitatea deciziilor și a planificării, gradul de operativitate al acestora și al conducerii efective a producției în diverse puncte. Producția modernă impune în scopul desfășurării sale normale și ritmice o circulație rapidă a informațiilor, aproape paralelă în timp cu circulația produselor și mișcarea producției nemijlocite. Acestor cerințe le răspund în țara noastră extinderea fabricației și utilizării calculatoarelor electronice, pregătirea sistemului informațional automatizat, perfecționarea sistemului de evidență etc.

Contradicția dintre caracterul social al producției și sistemul informațional nu este specifică socialismului, nu face parte din contradicțiile *formelor* de relații. Ea a rezultat din starea slabă a forțelor de producție moștenite de la capitalism. Nu este mai puțin adevărat însă că în procesul construcției socialismului diviziunea socială a muncii și complexitatea producției au înaintat mai rapid decît constituirea sistemului informațional modern, adaptat naturii noii orînduiri și planificării. Un fapt rămîne cert însă : posibilitatea cunoașterii proceselor economice și sociale și a dirijării lor conștiente, depinde nu numai de condițiile sociale, ci și materiale, de structura economiei și de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, de existența sau inexistența *aparatului tehnic de cunoaștere*, a calculatoarelor electronice și a balanței legăturilor între ramuri.

b) *Contradicțiile care acționează în cadrul relațiilor de producție sînt dependente și de sistemul de indicatori ai planului central și ai planurilor întreprinderilor.* Cererea socială, volumul și structura mărfurilor produse, repartizarea resurselor pe ramuri, legea economiei de timp etc. se impun prin indicatori, ca sistem de valori propus și totodată obligatoriu pentru activitatea întreprinderilor. Conținutul indicatorilor este condiționat în cele din urmă de natura orînduirii social-economice, de tipul și formele de proprietate asupra mijloacelor de producție, de formele relațiilor. Această natură nu trece însă nemijlocit în indicatori, nu se impune în mod mecanic. Ea trebuie în prealabil foarte bine înțeleasă, lucru deosebit de complicat, deși în aparență foarte simplu. Pe baza cunoașterii abia se pot concepe indicatorii de plan care mijlocesc apoi prin comportamentul întreprinderii — alături de pîrghiile economice — realizarea însăși a esenței noii orînduiri. Concepția pe care se întemeiază stabilirea indicatorilor și corelarea lor este hotărîtoare pentru reglarea procesului reproducției, funcționarea contradicțiilor obiective și rezultatele acțiunii lor, pentru oprirea sau permiterea intrării în sistemul economic a contradicțiilor care nu-i aparțin necesar.

Succesele însemnate obținute de țara noastră în anii construcției socialismului, dezvoltarea rapidă a forțelor de producție și progresele evidente în toate domeniile de activitate reprezintă și o dovadă a bunei concepții de ansamblu pe care a fost durat sistemul de indicatori. La o privire mai atentă a lor și a efectelor pe care le generează, se constată însă că ei contribuie uneori la apariția de atitudini și manifestări care vin în contradicție cu scopurile majore ale socialismului. În prezent, indicatorii de plan nu stimulează suficient dezvăluirea rezervelor existente în fiecare întreprindere, surprinderea lor în cifrele de plan, angajarea tuturor salariaților la îndeplinirea sarcinilor. De aceea, centralele indus-

triale sau ministerele duc o adevărată luptă pentru mărirea cifrelor de plan, în această tendință ajungîndu-se chiar la fixarea de nivele care depășesc capacitățile întreprinderilor [6]. S-ar putea ca acordarea unor avantaje materiale nu în funcție de depășirea planului de producție și beneficii, ci de cifra de afaceri realizată și de volumul venitului net, să diminueze actualele încercări ale întreprinderilor de a-și ascunde rezervele. Este mai mult decît evident că dacă acordarea unor recompense este condiționată de depășirea planului, întreprinderile vor milita pentru o stabilire de cifre sub posibilități, pentru a le putea depăși.

Indicatorii și nivelul sarcinilor de plan nu contribuie suficient în etapa actuală nici la armonizarea prezentului și a perspectivei. Ei obligă la concentrarea eforturilor în prea mare măsură către îndeplinirea planului curent de producție, neglijîndu-se astfel producția viitoare și progresul tehnic. Alteori însă, pregătirea producției viitoare prin realizarea de investiții determină o slăbire a atenției față de producția din întreprinderile existente.

O parte din indicatori nu acționează suficient în direcția reducerii cheltuielilor materiale de producție, a atenuării contradicției dintre capacitățile de producție și cantitatea de materii prime necesară industriei. Stabilirea sarcinilor de producție în tone la unele ramuri ale industriei constructoare de mașini permite și obligă întreprinderile să aleagă sortimente „grele" care consumă metal mult și au din acest motiv valoare mare. Dacă întreprinderea înțelege necesitatea reducerii consumului de metal și face eforturi în această direcție, dacă ea asimilează produse mai ușoare, riscă să nu îndeplinească planul în tone și să fie sancționată [7]. Oricît ar părea de paradoxal, cheltuielile materiale nu găsesc sprijin întotdeauna în procesul reducerii lor absolute, nici în indicatorul „ponderea cheltuielilor materiale" sau „cheltuieli materiale la 1 000 lei producție marfă". Deși își propune ca obiectiv central reducerea cheltuielilor materiale, indicatorul amintit conduce uneori la rezultate opuse. Dacă introducerea de utilaje noi, perfecționate, are ca efect scăderea cantității de muncă vie pe unitatea de produs într-o proporție mai mare decît scăderea cheltuielilor materiale, efectul este reducerea costurilor și sporirea concomitentă a ponderii cheltuielilor materiale. Ponderea în creștere a cheltuielilor materiale este paralelă însă, în cazul dat, cu reducerea lor absolută și cu sporirea eficienței. Pentru că indicatorul cheltuieli materiale poate fi neîndeplinit prin introducerea tehnicii noi, printr-o muncă de calitate superioară deci, întreprinderea nu e stimulată să apeleze la progresul tehnic.

În contradicție cu gospodărirea rațională a resurselor vine și aplicarea mecanică a acelorași scheme de personal la întreprinderi care au dimensiuni diferite, profile diferite și grade de dotare tehnică-materială inegale. Același *procent* de muncitori auxiliari care pregătesc sau deservesc activitatea de bază sau de personal tehnic-administrativ se poate concretiza într-un număr *absolut*, insuficient sau superior necesarului real al diver-

[6] Vezi „Probleme economice", nr. 1/1972, p. 107 și „Probleme economice", nr. 2/1971, p. 103.

[7] Vezi „Probleme economice" nr. 3/1972, p. 104 și „Probleme economice" nr. 6/1971, p. 105.

selor întreprinderi. În consecință, are loc risipă de muncă, fie pentru că numărul e prea mare, ceea ce determină o intensitate a muncii sub medie, fie pentru că e prea mic, rămînînd nedeservite și nefolosite la nivelul cuvenit, importante fonduri fixe de producție. De regulă, procentul fix de personal tehnico-administrativ dezavantajează întreprinderile moderne, bine utilate, care cer mai multe funcții (decît întreprinderile obișnuite) așezate înainte și dincolo de prelucrarea propriu-zisă a obiectului muncii.

Efecte nedorite atrage, în anumite cazuri, și rata rentabilității, lipsa de corelare a ei cu volumul beneficiului, insuficienta ei raportare la alți indicatori specifici socialismului. Tendința unor întreprinderi de a lăsa neschimbate sortimentul și calitatea produselor, de a nu adapta structura producției la structura cererii, se explică parțial prin rata rentabilității, prin inflexibilitatea sa, prin neadmiterea unor scăderi pozitive ale ei. În tendința de a nu micșora rata rentabilității, întreprinderea alege uneori calea fixității sortimentelor, a evitării asimilării de noi produse și noi tehnologii care provoacă temporar cheltuieli suplimentare și beneficii mai mici [8]. Ocolirea beneficiului inferior sau chiar a unor pierderi prin renunțarea la progres echivalează însă cu ineficiența. Procedînd astfel, întreprinderea continuă să încaseze banii planificați, să fie eficientă financiar, dar devine ineficientă real, deoarece nu asigură modificarea sortimentelor, a structurii materiale a plusprodusului și chiar a masei acestuia, factori determinanți ai caracterului intensiv al reproducției. Producția și consumația individuală folosesc efectiv nu bani, ci produse; de aceea, importantă este sporirea plusprodusului și modificarea structurii sale, creșterea valorilor de întrebuințare cu o calitate tot mai bună. Dacă acest curs al plusprodusului devine realitate permanentă, cantitatea de bani care reprezintă beneficiile poate să și stagneze sau să sporească în ritm nu prea rapid. Ca și în alte domenii, și în cel al beneficiului continuitatea creșterii în ansamblu presupune un repaus relativ, parțial, lipsa de continuitate a creșterii părților în diferite momente ale mișcării. Repausul relativ sau constanța este și aici o condiție a progresului.

Rata rentabilității sau indicatorul cheltuieli la 1 000 lei producție marfă se opune uneori masei beneficiului și utilizării complete a factorilor de producție. Pentru a nu diminua rata rentabilității, unele întreprinderi refuză comenzile suplimentare care aduc beneficii inferioare celor planificate, restrîngîndu-și astfel cifra de afaceri și masa venitului net [9]. Aceeași rată a rentabilității poate determina și scoaterea din producție sau neintroducerea unui sortiment absolut necesar consumului, numai pentru că beneficiile obținute ar fi mici. Producția întreprinderii se oprește deci în aceste cazuri în fața unui volum anumit nu pentru că a fost satisfăcută nevoia socială, ci pentru că nu este asigurată o anumită eficiență financiară. Un criteriu al eficienței în socialism este și trebuie să fie satisfacerea nevoii sociale. În anumite situații, indicatorii și sistemul de pîrghii economice și administrative admit însă continuarea producției de prisos, chiar dacă se știe foarte bine că produsele sînt inutile, nevandabile, că ele depășesc cererea.

---

[8] Vezi „Probleme economice", nr. 5/1971, p. 78.
[9] Vezi „Probleme economice", nr. 8/1971, p. 100.

La efectele negative amintite se adaugă — datorită insuficientei corelări a ratei rentabilității cu alți indicatori — tendința întreprinderilor de a realiza cu orice preț acest indicator sintetic, folosind alături de căi permise și mijloace ilicite, printre care sporirea prețurilor ocupă un loc de frunte. Realizarea și depășirea indicatorului de rentabilitate împing, uneori, unitatea socialistă să acționeze în dauna altor unități, să nu țină seama de interesele generale.

Pentru a nu fi reținută o părere neconformă realității, despre indicatorii planului economic, precizăm în finalul acestei secțiuni că ei nu au numai efecte negative. Dimpotrivă, efectele propagate de ei sînt predominant pozitive. Nu ne-am propus însă să evidențiem aceste efecte, ci pe cele opuse, în dorința de a stimula apropierea realității economice de modelul ideal al reglării și funcționării. Lacuna de bază a indicatorilor este procentul fix, ponderea inelastică, rigiditatea. Ele vin în contradicție cu diversitatea de condiții și cu rapiditatea schimbării, cu inegalitatea ritmurilor de evoluție din diverse ramuri și întreprinderi, cu marile mutații care se succed la intervale tot mai scurte de timp. Adaptarea la cerințe nu se poate face operativ în prezența unor norme rigide. Ele sînt conservatoare, tinzînd să osifice realitatea după chipul și asemănarea lor. Indicatorii sînt, totodată, prea valorici și prea puțin corelați. Fiind prea valorici și insuficient fizici, naturali, ei tind să creeze un comportament al indivizilor adecvat naturii imanente mărfii, relațiilor bănești, financiare, să transforme valoarea într-un scop în sine, într-o existență de sine stătătoare, detașată de valoarea de întrebuințare și nesubordonată ei și deci consumului în ultimă analiză.

Utilizarea pîrghiilor valorice și a indicatorilor valorici este indispensabilă în construcția socialismului. Trebuie găsită însă „măsura" acestei utilizări și depistați indicatorii specifici noii forme de proprietate asupra mijloacelor de producție. Pentru că sînt insuficient corelați, indicatorii acționează uneori în sensuri opuse, unii împotriva altora; mișcarea pozitivă imprimată de un indicator poate fi de aceea frînată de acțiunea altuia. Calitatea poate fi, de exemplu, reținută de costul planificat al fabricației noului produs.

c) Din sistemul relațiilor fac parte și *contradicțiile dintre sferele procesului de reproducție*. Prezentă în toate orînduirile, acționează și în socialism *contradicția dintre producție și consum*. În unele publicații conținutul ei este redus la diferența dintre posibilitățile limitate de producție din fiecare etapă și nevoile sociale superioare, care nu sînt satisfăcute total de aceste forțe de producție. Privită mai îndeaproape, această contradicție — formulată mai sus — cu efecte pozitive asupra evoluției, nu vizează însă producția și consumul. Termenii așezați în relație sînt capacitatea de producție, pe de o parte, și nevoia socială reală, pe de altă parte, ultima fiind cu totul altceva decît consumul.

Adevărata contradicție actuală dintre producție și consum este contradicția dintre capacitatea de producție și puterea de consumație întemeiată pe cererea solvabilă. Societatea consumă azi atît cît poate plăti și în același timp mai puțin decît poate produce. Existența unor fonduri de producție fixe neutilizate sau slab utilizate — ale căror cauze sînt multiple — și vînzarea crescîndă pe credit a obiectelor de consum de folosință îndelungată sînt dovezi în acest sens. Tendința unor unități

comerciale de a amîna contractarea de noi loturi de marfă, are şi ea legătură cu contradicţia amintită, cu greutăţile care apar în procesul realizării mărfurilor.

Această contradicţie credem că trebuie să stea mai mult în atenţia economiştilor. Instaurarea proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie nu rezolvă de la sine problema realizării mărfurilor, a capacităţii de absorbţie a pieţei, lărgirea cererii solvabile pînă la potenţialul de producţie al societăţii. Contradicţia dintre producţie şi consum nu ţine numai de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, ci şi de relaţiile marfă-bani, de natura lor generală. Ea nu e independentă de aceste relaţii. Preţul, fixitatea ca şi tendinţa lui de creştere deghizată sau făţişă au un cuvînt greu de spus în existenţa contradicţiei dintre producţie şi consum.

Societatea consumă azi mai puţin nu numai decît poate să producă, dar şi mai puţin decît produce. Pierderile de produse generate de transporturi neraţionale şi depozitări necorespunzătoare, pierderea unei părţi din producţia agricolă din cauza întîrzierilor în efectuarea recoltării etc. creează o anumită diferenţă între producţia obţinută şi cea consumată. O parte din producţie se pierde şi datorită prelungirii duratei de realizare a unor mărfuri, generată, printre altele, de tendinţa de rămînere în urmă a cererii solvabile faţă de producţie.

Pierderile din timpul transportului şi depozitării, ca şi cele din recoltă sînt într-o anumită măsură inevitabile. În prezent se înregistrează însă pierderi şi din cauza *contradicţiei dintre capacitatea de producţie, pe de o parte, şi capacitatea de transport şi depozitare, pe de altă parte.* Ultimele două capacităţi sînt în perioada actuală rămase în urmă faţă de puterea de producţie. În acelaşi timp, există contradicţii între puterea de producţie a agriculturii şi gradul de mecanizare a operaţiilor de recoltare.

Diferenţa dintre producţie şi nevoi se explică deci atît prin capacitatea insuficientă de producţie a societăţii cît şi prin utilizarea necorespunzătoare a acesteia şi a producţiei efectiv obţinute [10].

III. CONTRADICŢIILE DINTRE FORŢELE ŞI RELAŢIILE DE PRODUCŢIE

Aspectele care vizează contradicţiile dintre forţele şi relaţiile de producţie sînt multiple. În ultimă instanţă toate contradicţiile care acţionează în societate se grupează în jurul acestei axe, fac parte din această categorie sau au raporturi cu ea. În literatura economică, filozofică şi sociologică din ţara noastră, au apărut două păreri extreme în legătură cu contradicţiile dintre forţe şi relaţii : a) în socialism se menţine tendinţa de rămînere în urmă a relaţiilor de producţie faţă de forţele de producţie şi b) în socialism asistăm la formarea unui nou raport (legătură) între

[10] „Satisfacerea necesităţilor depinde nu numai de baza tehnico-materială prezentă, ci şi de eficienţa cu care este ea folosită de către oamenii societăţii socialiste date. O utilizare insuficient de eficientă nu poate decît agrava contradicţia amintită, lipsind societatea de produse care i-ar sta în putinţă să le obţină practic cu mijloacele aflate la dispoziţia ei" (N. N. Constantinescu, *Contradicţiile şi rezolvarea lor în socialism. Perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii economice de stat şi sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 63).

forțele de producție și relațiile de producție, concretizat în aceea că „relațiile de producție sînt înaintate, iar forțele de producție rămase în urmă". Pe marginea acestor păreri vom prezenta cîteva idei.

Privitor la prima părere. Tratînd tendința de rămînere în urmă a relațiilor de producție, clasicii marxism-leninismului aveau în vedere situația societăților împărțite în clase antagoniste. Deși nu există o precizare expresă în acest sens, ideea rezultă clar din operele lui Marx, Engels și Lenin. În aceste societăți, tendința de rămînere în urmă a relațiilor de producție vizează înainte de toate *forma de proprietate* și, în genere, *forma și tipul relațiilor de producție.* Aceasta implică și rămînerea în urmă a tipului de instituții sociale care sînt mijloace de organizare și apărare directă sau indirectă a relațiilor de producție [11].

O dată cu dispariția capitalismului, a relațiilor de producție burgheze ca ultimă formă antagonistă a procesului de producție social, rezultat din condițiile sociale de trai ale indivizilor, în principiu tratînd problema nu se mai poate vorbi de o tendință de rămînere în urmă a *formelor de relații.* În socialism caracterului social al producției îi corespunde însușirea socială a mijloacelor de producție, gospodărirea socială pe bază de plan a avuției naționale. Aceste *forme* nu pot rămîne în urma dezvoltării forțelor de producție, pentru că ambii termeni ai raportului sînt de aceeași natură și pentru că structura de clasă a noii societăți exclude posibilitatea unei forțe sociale conservatoare care să se opună procesului de transformare a relațiilor socialiste în relații comuniste. Deosebirile dintre comunism și socialism nu implică deci și prezența la un anumit punct al evoluției, a conflictului dintre forțe și formele de relații, pentru că în procesul dezvoltării există premise ale adaptării continue a ultimelor la cerințele primelor. Modificarea *formei* de relații socialiste, transformarea acestora în relații comuniste nu vor începe după ce primele vor intra în conflict cu forțele de producție.

Situația nu este însă aceeași în privința *relațiilor concrete și organizatorice.* Pe parcursul existenței acelorași *forme de relații, socialiste,* relațiile concrete în care se desfășoară munca cunosc o evoluție mai rapidă sau mai puțin rapidă, menită să asigure stimulentele necesare creșterii avuției și perfecționării forței de muncă. În ciuda acestei evoluții este posibilă rămînerea în urmă a unor relații concrete, a unor forme concrete de aprovizionare și desfacere, de distribuție a produselor, de repartizare a bunurilor după cantitatea și calitatea muncii. Avînd efecte negative asupra forțelor de producție, această rămînere în urmă este cu atît mai reală cu cît mai puțin matură este societatea socialistă, cu cît ea se întemeiază pe o bază tehnico-materială mai puțin adecvată esenței sale.

Rămînerea în urmă a unor relații concrete nu echivalează însă cu apariția unor discordanțe, a unor decalaje între relații și cerințele dezvoltării producției. Natura socialismului permite evitarea acestor situații, nu automat însă, ci prin intermediul unei politici economice științific fundamentată. „ În activitatea sa, partidul nostru pornește de la premisa că, o dată cu creșterea forțelor de producție, trebuie asigurată

---

[11] Vezi G. V. Plehanov, *Contribuții la istoria materialismului,* în *Opere alese,* vol. II, București, Edit. politică, 1961, p. 130.

perfecționarea continuă a relațiilor de producție, aceasta realizîndu-se nu ca rezultat al acțiunii oarbe a legilor obiective, ci în mod planificat, conștient, ca urmare a acțiunii organizate a oamenilor. După cum se știe, o dată cu lichidarea claselor exploatatoare și victoria socialismului în țara noastră, *s-a realizat concordanța fundamentală dintre forțele de producție și relațiile de producție*. Proprietatea asupra mijloacelor de producție, producția și repartiția venitului național au căpătat caracter social. Activitatea noastră trebuie să aibă ca scop asigurarea permanentă a dezvoltării atît a forțelor de producție cît și a relațiilor de producție, evitarea oricăror nepotriviri și discordanțe între ele.

Îmbunătățirea și perfecționarea sistemului de planificare, ridicarea nivelului științific al activității de organizare și conducere a vieții economice și sociale au o importanță hotărîtoare pentru asigurarea în continuare a concordanței între forțele de producție și relațiile de producție, pentru progresul general al societății noastre'' [12].

De mare însemnătate în evitarea decalajelor între relații și forțe este prevederea în perspectivă a dezvoltării forțelor de producție, cunoașterea naturii acestor forțe viitoare, a cerințelor lor în privința pregătirii oamenilor, a structurilor organizatorice și instituționale. În realizarea acestei schițe a viitorului, de un real folos este studiul structurii de ramură, al stării forțelor de producție din țările aflate pe trepte mai înalte de maturitate economică, analiza „critică'' a acestora și a unor forme organizatorice, avînd în vedere în fiecare moment specificitatea economiei naționale, sarcinile pe care le are de rezolvat, resursele de care dispune. Conturarea tabloului transformărilor care vor avea loc în viitor în domeniul relațiilor are, de asemenea, mare eficiență în problema permanentizării concordanței forțe-relații concrete.

Permanenta concordanță dintre relații și forțe implică, de asemenea, proporționalitatea dintre ramuri și prin urmare repartiția judicioasă a resurselor necesare acestora. Decalajele dintre ramuri, deosebirile mari în rodnicia muncii din domeniile de bază ale economiei care au legături reciproce și care influențează întregul angrenaj economic și social se opun înfăptuirii concordanței. „Realizarea concordanței între forțele de producție și relațiile de producție presupune, în același timp, asigurarea unei dezvoltări juste, proporționale, a diverselor ramuri economice, stabilirea unor raporturi raționale între ele, îndeosebi a raportului dintre dezvoltarea industriei și agriculturii. Aceasta impune, de asemenea, repartizarea mai judicioasă a forței de muncă în economie, știință și cultură, și mai ales asigurarea preponderenței forței de muncă în sectorul producției materiale — hotărîtor pentru progresul societății, pentru dezvoltarea activității social-culturale'' [13].

Referitor la cea de a doua opinie (relațiile de producție sînt înaintate, iar forțele de producție rămase în urmă). Adevărul sau lipsa de adevăr a acestei afirmații depinde întrutotul de ceea ce desemnăm prin relațiile de

---

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, în volumul *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român (6 — 12 august 1969)*, București, Edit. politică, 1969, p. 51.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Ibidem*, p. 51 — 52.

producție. Dacă aceste relații vizează *forma* sau *tipul* de *relații socialiste*, atunci fără îndoială că acestea sînt superioare nivelului *actual* al dezvoltării forțelor de producție din țara noastră, din multe ramuri și întreprinderi. Altfel spus, baza tehnică-materială prezentă azi nu este încă suficient de matură, adecvată întrutotul noilor forme ale relațiilor de producție. Rămînerea în urmă a forțelor nu are însă valabilitate numai pentru construcția socialismului, nu este specifică acesteia. Ea s-a manifestat și în procesul apariției capitalismului. Noile relații burgheze care aveau să stimuleze dezvoltarea rapidă a forțelor de producție s-au instaurat inițial asupra uneltelor existente; modul de producție tehnic s-a schimbat abia ulterior, o dată cu aceasta maturizîndu-se și relațiile capitaliste. „Natura *generală* a procesului de muncă nu se schimbă, bineînțeles, prin faptul că muncitorul îl efectuează pentru capitalist și nu pentru sine însuși. Dar nici *modul special* în care se fac cizmele sau în care se toarce firul nu se poate modifica deocamdată prin intervenția capitalistului. Aceasta trebuie deocamdată să ia forța de muncă așa cum o găsește pe piață, deci și munca ei așa cum aceasta s-a ivit într-o perioadă în care capitaliștii nu existau încă. Transformarea *modului de producție* însuși ca efect al subordonării muncii față de capital nu poate avea loc decît mai tîrziu și urmează deci a fi cercetată mai tîrziu [14]. Avînd în vedere această situație, Marx vorbea de *supunerea formală a muncii* față de capital, care implica existența unei relații *de tip nou* și prezența concomitentă a forțelor de producție vechi — supunere care avea să cedeze locul celei reale, în procesul revoluționării uneltelor de producție. „Producția plusvalorii absolute nu are de-a face decît cu lungimea zilei de muncă; producția plusvalorii relative revoluționează din temelii *procesele tehnice ale muncii și grupările sociale* (s. ns.)

Ea presupune, așadar, un *mod de producție specific capitalist*, care la rîndul său, ia naștere și se dezvoltă în mod spontan, împreună cu metodele, mijloacele și condițiile sale, abia pe baza supunerii formale a muncii față de capital. Locul supunerii formale îl ia supunerea reală a muncii față de capital [15].

Relația socialistă instaurată inițial prin naționalizare și cooperativizare se întemeiază pe forțe de producție care au funcționat în vechea orînduire, pe vechiul mod de producție tehnic. Abia în evoluția ulterioară se creează *un mod de producție specific socialist*, care dezvoltă o forță productivă incomparabil mai înaltă decît cea caracteristică orînduirii anterioare. Durata în care acesta se creează și durata în care forțele sînt în urma formei relațiilor depinde de numeroși factori, a căror analiză nu ne-o propunem aici.

Dacă privim nu *forma relațiilor* de producție, ci *relațiile concrete*, așa cum se prezintă în etapa actuală, putem să afirmăm că ele nu sînt superioare nivelului forțelor de producție materiale și umane. Dimpotrivă. În multe unități modul concret de organizare a muncii și al producției, a schimbului de activități, modul concret de retribuție după cantitatea și calitatea muncii — ca relații concrete — sînt în urma nivelului și cerințelor forțelor de producție.

---

[14] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 214.

[15] K. Marx, *Ibidem*, p. 518—519.

IV CONTRADICȚIILE CONSTITUIE UN SISTEM

Există contradicții interne ale forțelor și relațiilor de producție, contradicții între forțe și relații, între momentele procesului de ansamblu al reproducției. Aceste contradicții nu acționează însă paralel, constituite în domenii absolut autonome; ele se condiționează reciproc, se întrepătrund și, mai mult decît atît, o anumită contradicție aparține simultan forțelor și relațiilor, producției și circulației etc.

Contradicțiile dintre diferite elemente ale forțelor de producție din interiorul unei ramuri sînt simultan contradicții între ramuri de activitate. Contradicția dintre nivelul pregătirii și nivelul tehnic mai înalt al mijloacelor de muncă este și o contradicție între activitatea desfășurată în industrie, pe de o parte, și învățămînt, pe de altă parte, indiferent dacă învățămîntul se face în școală, organizată ca instituție specializată, sau în interiorul uzinei. Tot așa, contradicția dintre capacitățile de prelucrare și cantitatea de obiecte ale muncii, implică și o contradicție între industria prelucrătoare și industria extractivă. Ea este o expresie a ritmului mai rapid de evoluție în industria prelucrătoare decît în cea extractivă și în agricultură, a sporirii mai lente a productivității muncii în aceste ramuri din urmă, generată printre altele de aplicabilitatea mai redusă a științei și tehnicii în interiorul lor într-o lungă perioadă istorică.

Rezolvarea contradicțiilor sau neconcordanțelor între diverse ramuri *permite*, de aceea, rezolvarea uneia sau mai multor contradicții dintre componentele forțelor de producție din interiorul unei ramuri. Contradicțiile se propagă și se rezolvă în lanț. Așa cum contradicțiile dintr-un domeniu generează contradicții în alte domenii, tot astfel rezolvarea lor într-un punct contribuie la rezolvarea contradicțiilor din alte puncte, adesea foarte îndepărtate. De mare utilitate este în această direcție *cunoașterea* rădăcinilor, a ultimelor cauze, și *acțiunea coordonată*, pe baza surprinderii multiplelor dependențe și relații între procesele și fenomenele economice.

Contradicțiile dintre ramuri sînt și contradicții în cadrul relațiilor. Ultimele nu se reduc însă la primele. Legăturile dintre industrie și agricultură sînt relații de producție, iar contradicțiile schimbului de activități dintre ele sînt contradicții ale relațiilor, ale circulației bunurilor. Contradicțiile dintre industrie și agricultură sînt totodată contradicții între nivelul forțelor de producție care acționează în cele două ramuri ale producției materiale. Contradicții între forțele de producție angajate în diverse sectoare sînt și cele dintre industrie și transporturi, atunci cînd capacitatea de transport e insuficientă în comparație cu volumul producției. Această contradicție este, totodată, o lipsă de echilibru între două momente ale reproducției și anume între producție și circulație. Schimbul de activități dintre ramurile producătoare de bunuri materiale fiind relație de producție și, totodată, moment intern al producției de ansamblu, contradicțiile acestui schimb sînt simultan contradicții ale producției. Deși aceasta este realitatea, contradicțiile forțelor și ale relațiilor, cele ale producției, circulației, repartiției, consumației nu se confundă sau se confundă doar parțial.

Contradicțiile constituie, prin urmare, un sistem în care elementele se intercondiționează și se întrepătrund, totodată.

În prezent, un număr în creștere de filozofi, sociologi, economiști se ocupă de problema acestui sistem, de depistarea contradicțiilor care îi aparțin, de dezvăluirea relațiilor dintre contradicțiile componente.

Credem că foarte important ar fi dacă preocupările ar urmări deliberat două obiective, și anume : a) conturarea sistemului actual de contradicții și b) conturarea sistemului de contradicții propriu socialismului matur. În afara precizării acestor obiective nu este exclus ca prin eforturile de generalizare a practicii actuale să constituim teoretic un sistem al contradicțiilor socialismului care să includă în el numeroase elemente care nu-i aparțin.

Pentru a evita obținerea unui astfel de rezultat considerăm că :

1. În analiza contradicțiilor trebuie să ținem seama de nivelul dezvoltării forțelor de producție ; referindu-ne la țara noastră, de faptul că sîntem încă o țară socialistă în curs de dezvoltare. Numai astfel putem să deosebim contradicțiile care țin de esența socialismului, de contradicțiile care nu aparțin acestuia, care se mențin în virtutea existenței unei baze materiale insuficient matură și adecvată noii orînduiri sociale. Așa cum sistemul legilor economice are o structură diferită de la o etapă la alta în interiorul aceluiași mod de producție, tot astfel sistemul contradicțiilor nu este același pe parcursul întregii evoluții a orînduirii respective.

Atîta timp cît modul de producție socialist nu este suficient de matur, atîta timp cît nu este modificată radical vechea diviziune a muncii în interiorul societății și al fabricii, forțele de producție utilizate în cele două sisteme social-economice fiind asemănătoare — uneori sînt mai dezvoltate în capitalism —, socialismul nu poate fi liber de contradicții care nu exprimă propria sa natură. Contradicția dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, legată de nivelul prețurilor la produsele agricole și industriale, nu este o contradicție specifică socialismului. Ea a rezultat din starea slabă a forțelor de producție, din necesitatea de a grăbi evoluția lor pe baza industrializării rapide și a acumulării masive [16].

Urmele vechii orînduiri sînt prezente în stadiul actual de dezvoltare a socialismului nu numai în virtutea bazei materiale încă insuficiente, ci și datorită influențelor reciproce dintre capitalism și socialism. Adesea subliniem că socialismul influențează asupra capitalismului și asupra desfășurării evenimentelor pe plan internațional. Influența este incontestabilă, ea crescînd ca importanță și intensitate o dată cu creșterea potențialului material al socialismului, cu perfecționarea relațiilor social-economice. Există însă și o influență inversă. Relațiile economice mondiale, legăturile pe diferite planuri între țările socialiste și cele capitaliste, conjunctura economică de pe piața mondială unică, practica monopolurilor în comerțul internațional și relațiile valutare, instabilitatea și anarhia proprie relațiilor

[16] De nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, de structura economică, de cantitatea de avuție etc. depinde și măsura în care proprietatea socialistă permite soluționarea problemelor economice și sociale. Gradul transformării contradicțiilor neantagoniste în contradicții antagoniste nu este nici el independent de maturitatea economiei. Cînd economia națională poartă în ea pe scară largă structuri materiale întîlnite și în capitalism, posibilitatea amintită este mai mare decît în alte condiții.

capitaliste etc. exercită o anumită influență asupra mecanismului de funcționare a economiei socialiste și modului de repartizare a resurselor pe ramuri de activitate, asupra deciziilor luate și indicatorilor pe care-i fixăm ca parametri de realizat.

Relația socialistă și modul de funcționare al economiei socialiste nu sînt azi deplin mature atît pentru că nu ne-am detașat suficient de forțele de producție ale formațiunii trecute, cît și pentru că trecutul există în prezent, alături de noi, de socialism. Contradicțiile socialismului, care țin de propria sa natură, se împletesc și din acest motiv cu contradicții, limite, unele moduri de comportament în economie și în viața socială, întîlnite și în vechea orînduire.

Urme ale trecutului vor rămîne și după ce socialismul va fi deplin matur. Ele vor avea însă altă pondere, mult mai scăzută, în ansamblul relațiilor sociale, alt grad de intensitate pe această treaptă a dezvoltării.

Contradicțiile „rămase" trebuie dezvăluite și analizate, înainte de toate pentru că se ușurează astfel alegerea căilor de pregătire a împrejurărilor obiective care le face acțiunea imposibilă. Un alt motiv al analizei îl constituie realizarea unei comparații corecte între capitalism și socialism. Dacă se așază în relație capitalismul mai mult decît matur — așa cum el există în țările dezvoltate —, cu socialismul în proces de devenire, este evident că nu poate rezulta plenar superioritatea netă a socialismului. În actul comparației e nevoie, prin urmare, să ne detașăm întrucîtva de realitatea actuală, să construim teoretic socialismul matur, să-l eliberăm pe plan ideal de ceea ce nu-i aparține și de pe această platformă să-l comparăm cu capitalismul. Se pot face (și se fac), bineînțeles, comparații și între socialismul prezent și capitalismul contemporan, și balanța înclină către socialism, dacă avem în vedere tipul de relații și relațiile sociale. În situația în care socialismul va fi întemeiat pe o bază materială adecvată, superioritatea lui va fi evidentă în toate domeniile. Atunci și *contradicțiile* proprii socialismului se vor dezvălui științei cu mai puține dificultăți. Pentru că azi, în aceleași procese economice acționează și noul în formare și vechiul în dispariție treptată, pentru că mișcarea contradicțiilor „proprii" și „străine" nu are loc paralel și, într-o formă pură, sîntem tentați să considerăm contradicții inerente oricărui socialism și pe cele care legic nu-i aparțin [17].

2. Sistemul teoretic al contradicțiilor proprii socialismului matur nu trebuie să includă pe cele care pot să nu existe, care reies nu din resorturi interne ale proceselor economice obiective, ci din măsuri inadecvate de politică economică, dintr-o repartizare necorespunzătoare a forțelor de producție pe ramuri și în plan teritorial etc.

Altfel sistemul este viciat și încărcat cu laturi „străine". Includerea unor astfel de contradicții în sistemul teoretic ar contribui la înțelegerea deformată a mecanismului obiectiv de funcționare a economiei socialiste, la diminuarea caracterului științific al disciplinelor de științe sociale. Nu susținem prin aceasta eliminarea din cîmpul analizei a contradicțiilor „ne-

[17] O tratare interesantă, utilă teoretic și practic, a contradicțiilor inerente dezvoltării socialismului și a celor reziduale, realizează C. Borgeanu în studiul: *Rolul contradicțiilor în dezvoltarea societății socialiste*. „Revista de filozofie", nr. 1/1973.

obiective". Subliniem doar inoportunitatea includerii oricărei contradicții reale în sistemul teoretic al contradicțiilor socialismului.

Pentru practica socială, de mare însemnătate ni se pare și atitudinea față de contradicțiile „subiective" și „obiective". Este în afară de orice îndoială că primele trebuie suprimate pentru că stînjenesc procesul dezvoltării [18]. Contradicțiile obiective însă trebuie „respectate", observate atît timp cît persistă în viața economică premisele care le generează. Menținerea implică nu pur și simplu acceptarea lor în teorie, ci prezența climatului, a împrejurărilor care permit mișcarea lor, chiar dacă această mișcare generează alături de progres, de aspecte pozitive și aspecte negative. Teama față de apariția unor urmări negative ale mișcării contradicțiilor rezultate din nivelul forțelor de producție și necesitatea dezvoltării lor, încercarea de a menține doar latura pozitivă a unui proces sau fenomen economic înseamnă în fond suprimarea dialecticii reale, a izvorului dezvoltării. Pentru progresul general încercarea de evitare a oricăror aspecte negative ale funcționării contradicțiilor obiective este mai dăunătoare decît menținerea lor și, totodată, a suporturilor interne ale creșterii rapide.

3. În sistemul teoretic al contradicțiilor proprii oricărui socialism nu trebuie incluse nici toate contradicțiile obiective prezente într-o anumită țară. Condițiile concrete în care a învins socialismul, structura bogățiilor naturale, structura de clasă și națională pot genera în anumite țări contradicții „suplimentare" sau specifice, cu valabilitate locală și nu generală. Analiza lor este utilă pentru cunoașterea modului în care un popor sau altul își produce viața materială și spirituală, a particularităților vieții economice și sociale, dar nu pentru înțelegerea esenței socialismului, a diferenței sale specifice față de capitalism.

Deosebiri între țări există și pentru că stadiile de dezvoltare a diferitelor popoare care au pășit pe calea construcției socialismului sînt diferite. O contradicție depășită, rezolvată de o țară poate să fie prezentă încă în economia și relațiile sociale ale altei țări care se găsește pe o treaptă mai joasă în procesul transformărilor revoluționare din economie, știință, cultură, educație. Chiar dacă pornim de la premisa că toate țările socialiste se află pe aceeași treaptă de dezvoltare, trebuie să admitem că în afară de contradicțiile obligatorii pentru fiecare țară există și contradicții specifice izvorîte din particularitățile condițiilor naturale și naționale. La manifestarea specifică, diferită de la țară la țară a contradicțiilor generale se adaugă deci posibilitatea existenței unor contradicții specifice, cu valoare doar pentru unele țări.

---

[18] N. N. Constantinescu, *Contradicțiile și rezolvarea lor în socialism. Perfecționarea organizării și conducerii vieții economice, de stat și sociale*, București, Edit. politică, 1972, p. 72—73.

ROLUL STRUCTURII ÎN APARIȚIA CONTRADICȚIILOR

DE

HARALAMBIE ENE

Construcția societății socialiste presupune un proces practic de creație a unor forme concrete, apte să supraviețuiască în lupta cu realitatea, adică să răspundă într-un mod „adecvat" tuturor problemelor pe care le ridică această realitate.

Se știe că, spre a deveni o stare generală pozitivă la nivelul sistemului social global, o „acțiune eficientă" trebuie să se constituie în primul rînd la nivelul acțiunii indivizilor umani, ca elemente și agenți primari ai acțiunii sociale. Aici, la scara activității individului concret se pun bazele viitoarei stări de eficiență a sistemelor integratoare. Activitatea practică a individului se desfășoară nemijlocit în grupuri și sisteme *concrete* de acțiune, înăuntrul unor organizații *particulare* în care omul trăiește, se formează, muncește și acționează în mod *social*. De modalitatea concretă în care reușim să organizăm și să structurăm aceste *sisteme particulare* de acțiune a indivizilor umani și deci, în funcție de capacitatea lor de a determina o acțiune eficientă, depinde în cea mai mare măsură faptul dacă întreaga societate va fi caracterizată printr-o funcționalitate ridicată sau, din contră, va cunoaște convulsii, stări interne contradictorii și, deci, în final, imposibilitatea de a atinge țelurile pe care și le-a propus.

Măsura superiorității unui sistem social este dată de capacitatea acestuia de a-și crea *mijloacele necesare*, nu pentru a evita „problemele" pe care le creează orice raport direct al acțiunii sociale cu o realitate complexă și dinamică, ci pentru a *rezolva* aceste „probleme" care apar ca niște factori obiectivi posibil perturbatori, în așa fel încît aceștia să nu provoace situații contradictorii înăuntrul sistemului și, de aici, dezorganizarea acestuia.

Pe bună dreptate, ne putem pune întrebarea : în ce constau acele „mijloace" menite să confere o caracteristică de viabilitate sistemelor sociale sau, dimpotrivă, prin provocarea apariției unei stări contradictorii înăuntrul sistemului, să-i blocheze acestuia capacitatea de a-și continua

Rev. filoz., **21**, 3, p. 300–304, București, 1974.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

traiectoria în realizarea obiectivelor urmărite. Altfel pusă întrebarea, care sînt acei factori care determină stările contradictorii dinăuntrul unui sistem?

Zăbovind asupra acestor probleme, vom încerca să arătăm *rolul fundamental al structurii* în apariția contradicțiilor în sistemul de acțiune socială.

★

— La baza acțiunii sociale a indivizilor concreți din sistemele în care ei sînt integrați stau anumite determinări materiale, *un ansamblu de raporturi necesare și obiective* care obligă individul să participe într-un anume fel la procesul de cooperare, de colaborare socială. Înăuntrul sistemului integrator, individul este prins într-o rețea de norme care îi cer să acționeze într-un anume mod, în consens cu ceilalți, astfel ca în urma acțiunilor lor reunite sistemul în cauză să-și poată realiza valoarea de comandă care i-a fost încredințată.

— În vederea atingerii obiectivelor lor sistemele și subsistemele sociale promovează și formează între indivizii integrați anumite tipuri specifice de interacțiune, *structuri* specifice de acțiune prin intermediul cărora membrii componenți ai sistemului sînt determinați să acționeze într-un *anume* fel, conform cu o „situație" dată pe care trebuie să o surmonteze. Cu cît coborîm de la nivelul sistemelor supraordonate spre nivelele mai particulare ale sistemelor de acțiune din societate, adică acolo unde de fapt se desfășoară concret acțiunea socială a indivizilor umani, cu atît aceste tipuri de interacțiuni trebuie să cunoască un grad de operaționalitate mai ridicat, să prezinte caracteristici de „adecvare" la factorii concreți de influență. Aici, la acest nivel al acțiunii concrete, principiile generale de orînduire nu mai acționează ca „ principii", ci ca niște structuri particulare și obligatoriu adecvate situației concrete de acțiune, ca o matrice a comportamentului practic. Prin simpla afirmare a principiilor generale nu determinăm o acțiune să capete un caracter eficient, ci realizăm această cerință numai prin crearea — în urma unui foarte serios efort de cunoaștere și elaborare — a unor structuri operaționale ale activității subsistemelor și indivizilor reali integrați.

— *Definiție* Ansamblul de raporturi necesare și concrete, relativ stabile dinăuntrul unui sistem social, ansamblu care guvernează acțiunea indivizilor, dîndu-i acestei acțiuni o anumită valoare și sens, asigurîndu-se astfel reglarea adecvată a comportamentului sistemului, constituie *structura de acțiune.*

— Plecăm de la ipoteza conform căreia, în procesul conducerii sistemelor de acțiune socială, *rolul structurii* — care determină sensul acțiunii indivizilor umani și, în final, capacitatea sistemului de a-și realiza obiectivele — este *determinant* De fapt însăși conducerea socială poate fi caracterizată ca o activitate de elaborare, creare și adecvare continuă a structurilor de acțiune.

— Considerăm activitatea de creare a structurilor operaționale ca un proces de elaborare a unui *răspuns adecvat* la situația de acțiune specifică. Cu cît structura sistemului va fi mai conformă acestor situații, deci va determina o acțiune mulată pe particularitățile factorilor situa-

ţionali concreţi, cu atît nivelul de eficienţă şi de funcţionalitate a ansamblului va creşte, iar tensiunile dezorganizate, disfuncţiile şi stările contradictorii vor scădea.

— Prin „situaţia" de acţiune înţelegem acel ansamblu de factori de influenţă stimulatori sau perturbatori proveniţi din afară, care apar în cursul înscrierii active a sistemului pe o traiectorie de la o stare prezentă la starea viitoare.

Dificultatea întregii activităţi de conducere şi deci de evitare a stărilor contradictorii şi disfuncţionale constă tocmai în determinarea cît mai exactă a caracteristicilor specifice factorilor situaţionali posibil perturbatori, în evaluarea şi apoi în *elaborarea* acelui cadru structural *concret*, adecvat, care să impună indivizilor integraţi un comportament eficient îndreptat spre realizarea finală a obiectivelor date.

— Eşecul în procesul de elaborare a acestor forme structurale adecvate duce la o incompatibilitate între structura acţiunii, adică matricea care dă sensul comportamentului în sistem, pe de o parte, şi „factorii situaţionali" de influenţă, pe de altă parte. În acest caz, situaţia are un conţinut şi structura sistemului un alt conţinut corespunzător altei situaţii, poate anterioare, fapt care poate constitui germenele apariţiei unei stări contradictorii.

— Aici apare necesitatea de a se rezolva nişte *noduri* cu caracter contradictoriu care împiedică desfăşurarea unei structuri eficiente (eficientă în raport cu obiectivele şi valorile sistemului) într-o anume situaţie obiectivă mereu în schimbare şi care cere mereu o nouă compatibilitate.

— Este evident în acest caz rolul structurilor „derivate" în fundamentarea unei acţiuni sociale eficiente, lipsită de contradicţii. În această perspectivă, principiile generale care afirmă caracterul relaţiilor sociale la nivel de orînduire (ne referim la orînduirea socialistă) nu se impune *ca atare*, *direct*, în această ipostază generală, acţiunii particular-specifice a individului angajat într-o situaţie concretă, ci prin intermediul elaborării unor *structuri derivate* din aceste principii, avînd caracter *operaţional*, capabile să determine în mod eficient acţiunea practică a individului într-o organizaţie concretă, în mijlocul unei situaţii, ea însăşi reală şi concretă.

În acest fel, individul în activitatea sa practică este orientat *nu direct* de principiile generale, ci numai prin intermediul unor raporturi şi structuri *derivate* din cele generale.

— În fond, este vorba de un proces extrem de complex de „translaţie", de „traducere" a principiilor generale şi a *structurilor de orînduire* în *structuri operaţionale* cu caracter practic pentru acţiunea individului. În cazul în care această „traducere" nu are loc sau are loc în mod defectuos, inadecvat, principiile generale, progresiste în esenţa lor la nivel de orînduire, nu pot structura în mod operaţional acţiunea practică, nu pot răspunde acelei situaţii concrete de acţiune, astfel că întregul sistem social va fi subminat de tensiuni şi stări contradictorii.

Concluzie. Evidenţiem ideea conform căreia contradicţiile în sistemele sociale socialiste apar datorită raporturilor de incompatibilitate între natura structurilor de acţiune practică „derivate", pe de o parte, şi factorii obiectivi de influenţă situaţională, pe de altă parte. Aceasta determină în mod necesar o acţiune *neadecvată*, *neconformă* cu realitatea, de unde imposibilitatea atingerii obiectivelor date sistemului social global.

— În această perspectivă, considerăm *contradicția* ca o *neconcordanță*, ca o *disfuncție în sistem*, ca o *rupere de sens*; pe de o parte, tendința normală a unei acțiuni eficiente de a realiza valorile sistemului, pe de altă parte, sensul steril pe care îl determină o acțiune care decurge dintr-un cadru structural neadecvat realității obiective.

Problema rezolvării contradicțiilor în societatea socialistă ține așadar de un proces de cunoaștere permanentă, de capacitatea de a prevedea întocmai factori de influență situaționali precum și de capacitatea de a răspunde acestor posibile perturbări printr-o activitate de elaborare a unor structuri adecvate.

Acest efort de rezolvare ține atît de factorul „*cunoaștere*", cît și de factorul „*elaborare*" care se referă la efortul de creație permanentă a unor structuri operaționale.

— În această perspectivă, contradicțiile din societatea socialistă exprimate de neconcordanța dintre structurile operaționale de acțiune și situația concretă de acțiune se explică prin nivelul scăzut al efortului de cunoaștere și de elaborare a structurilor necesare acțiunii practice. Uneori acest proces de rezolvare e înțeles ca o simplă afirmare a principiilor generale fără ca aceasta să fie însoțită de un efort real de reelaborare a acelor structuri care se dovedesc învechite și ineficiente. Prelungirea unei asemenea stări poate duce la apariția unor „noduri" cu caracter contradictoriu care pot provoca nu numai nerealizarea obiectivului, ci și o *reacție violentă* a indivizilor integrați în sistemele devenite ineficiente care promovează acum stări neconcordante cu interesele fundamentale ale acestora. Aceste „noduri" cu caracter contradictoriu pot evolua rapid spre stări antagoniste chiar.

— Totuși, caracterul posibil antagonic al contradicțiilor care se pot dezvolta în sînul unei societăți socialiste sînt de *alt tip* decît contradicțiile antagonice specifice societății presocialiste, bazate pe exploatare. În orînduirea capitalistă puterea aparține unei clase dominante care este interesată să mențină structuri de acțiune generatoare de exploatare, convenabile acestei clase. Aici, într-adevăr, contradicțiile sînt *ireductibile*. Antagonismul generat de anumite stări contradictorii în socialism nu se mai dezvoltă însă între clase, ci el derivă în general din caracterul incompatibil care se naște în raportul dintre *structura de acțiune* și *situația de acțiune* și se manifestă social ca o ruptură între mase, pe de o parte, și sistemele particulare cu drept de decizie, dar incapabile să cunoască și să elaboreze niște structuri „derivate" adecvate, din principiile generale la nivel de orînduire la care aderă în fond întreaga societate, pe de altă parte.

— Caracterul antagonic al contradicțiilor în socialism apare la nivelul sistemelor de acțiune particulare, nu la cel de orînduire, și sub raport social el decurge nu dintr-o ireductibilitate a unor interese de clasă sau de categorii sociale, ci din incompetența factorilor care nu reușesc să cunoască și să rezolve discrepanțele care s-au creat între *modul învechit al acțiunii*, conform unor matrice structurale devenite neadecvate, *și situația nouă* căreia trebuie să i se răspundă.

— Problema *rezolvării* contradicțiilor în societatea socialistă se pune în directă legătură cu *activitatea de organizare și conducere științifică, riguroasă, a acțiunii sociale* la nivelul tuturor subsistemelor și sistemelor parțiale de activitate. În acest sens contradicțiile nu pot fi „lichidate"

ci prevăzute şi *rezolvate*; ele *există potenţial* în cadrul factorilor de influenţă situaţionali. Întrebarea şi problema care se pune este în ce măsură reuşim noi să adecvăm matricea acţiunii noastre în aşa fel încît să ne mulăm activitatea pe situaţie şi să reuşim a-i aplatiza influenţa perturbatoare şi în final să rezolvăm „nodul" cu caracter contradictoriu care era în curs de dezvoltare. Cu cît realizăm o cunoaştere mai profundă a „stării" sistemului şi a „situaţiei" lui de acţiune, cu atît pericolul apariţiei şi dezvoltării unor asemenea contradicţii şi mai ales a transformării lor antagonice este diminuat. Pericolul apariţiei unor stări contradictorii este însă permanent şi în socialism şi el derivă din principiul conform căruia în conducerea vieţii sociale, oricît de profundă ar fi cunoaşterea, întotdeauna rămîn în rezervă un grup de factori, aşa-numiţii factori de risc, de incertitudine care pot constitui fundamentul dezvoltării unor situaţii perturbatoare care să intre în conflict cu structura de acţiune proiectată anterior şi să creeze astfel o stare contradictorie în sistem.

— Problema rezolvării contradicţiilor este organic legată de creşterea capacităţii de cunoaştere şi mai ales a celei de soluţionare a salturilor care intervin periodic la intrarea sistemului, precum şi de capacitatea noastră de a proiecta noi structuri, de capacitatea de creaţie a unei noi matrice de acţiune, mereu mai adecvată, mereu mai eficientă, mereu mai conformă cu valorile pe care tindem a le realiza.

RELAȚIA ASERTORIC-MODAL-DEONTIC*

DE

RADU STOICHIȚĂ

Și în preocupările noastre anterioare (v. cartea *Natura conceptului în logica hegeliană*) ne-am străduit să scoatem în evidență necesitatea și, îndeosebi, utilitatea analizei de ordin logic în domeniul de probleme specific filozofice. În prezentele considerații vom înfățișa rezultatul unei investigații de acest gen, investigație avînd drept punct de plecare o temă prin excelență de logică formală — și anume problema pătratului logic, extins, nu de mult, în literatura de specialitate, în hexagon logic, cele două poziții în plus consemnînd una, particularitatea ca atare — e vorba de cazul cînd ambele judecăți particulare sînt adevărate — iar cealaltă, universalitatea ca atare — prin urmare, cazul în care una dintre judecățile universale fiind adevărată, cealaltă e în mod necesar falsă. Fiind vorba de o analiză de ordin logic sper să ne fie îngăduite unele explicitări de ordin întrucîtva mai tehnic — nu prea multe însă — explicitări ce ni s-au impus pe parcursul analizei și pe care n-am avut cum să le ocolim sau să le înlăturăm, fără să fi privat expunerea, prin aceste omisiuni, de stringența cerută.

Analiza detaliată a hexagonului logic, ne-a evidențiat, pe de o parte, un „mod-universal-de-a-fi" al însăși valorii de adevăr (designat de noi drept adevărul total sau drept falsul total) și, tot așa, un „mod-particular-de-a-fi" al ei (adevărul parțial). Dar, întrucît aci e vorba de universalitatea valorii de adevăr și de particularitatea ei și întrucît în afara acestor moduri de-a fi ale ei ea nici nu există în cadrul hexagonului logic, putem spune că, în cadrul acestui context, universalitatea și particularitatea îi sînt consubstanțiale valorii de adevăr. Însă tocmai acest anumit fel de-a fi sau celălalt, în afara cărora valoarea de adevăr nu poate exista, și, deci, care îi sînt consubstanțiale ei, ne dau, cel puțin în cazul supus de noi analizei, modali-

* Comunicare susținută cu prilejul dezbaterii temei „Sistemul filozofiei marxiste", ce a avut loc în cadrul Facultății de filozofie a Universității din București.

Rev. filoz., **21**, 3, p. 305–319, București, 1974.

tatea valorii de adevăr drept o caracteristică proprie a valorii de adevăr ca atare.

Pentru a justifica această consubstanțialitate a valorii de adevăr cu felul ei anumit de-a fi — consubstanțialitate care numai ea ne îngăduie să denumim *stricto sensu* atît felul de-a fi mod, cît și afectarea însăși a ființei valorii de adevăr de către el, modalitate — ne permitem o succintă prezentare a raportării universalității și particularității valorii de adevăr în hexagonul logic.

În vederea realizării acestui scop vom scoate mai întîi în evidență asocierea unui triplet de cifre fiecărei expresii a hexagonului logic. În acest triplet cifrele extreme vor designa universalitatea valorii de adevăr, iar cifra intermediară particularitatea ei. Pentru obținerea pe rînd a fiecărei cifre a acestui triplet sînt necesare trei posibilități pentru a le determina, căci existența numai a două atare posibilități de determinare ne-ar duce combinatoric la obținerea doar a patru expresii, avînd fiecare dintre acestea asociat doar un dublet de cifre. Însă pentru satisfacerea hexagonului avem neapărat nevoie de șase expresii. Să explicităm cele imediat anterioare. Avînd șase expresii A, B, C, D, E și F, iar pentru determinarea valorică a fiecăreia dintre ele în ce le e specific, neavînd decît două valori de bază, vom obține unul dintre cazurile căutate, conferind componentei de bază a expresiei alese valoarea 1 și determinînd în funcție de ea valoarea ei; și tot așa apoi, conferind, de data aceasta, componentei de bază a expresiei alese valoarea 0 și determinînd în funcție de ea valoarea ei. De pildă, componenta de bază avînd valoarea 1, expresia va putea avea și ea, în funcție de această componentă, tot valoarea 1; iar cînd valoarea acestei componente de bază va fi 0, expresia va putea avea și ea aceeași valoare, adică tot 0. N-avem acum decît să înaintăm similar pentru a ne da deîndată seama că față de primul caz — să-l numim cazul A — al doilea — cazul B — nu va mai putea avea aceleași valori ca și primul, întrucît, în caz contrar, s-ar confunda cu el. Deci, dacă valorile primului caz au fost 1, 0, valorile celui de al doilea caz — în mod necesar diferite de valorile primului — vor putea fi, să zicem, 0,1. Valoarea celui de al treilea caz, necesar diferită de valorile cazurilor anterioare, va fi, să zicem, designată prin valorile 1,1. Dar acum singura posibilitate ce ne mai rămîne pentru a asigna o valoare diferită față de cele trei cazuri anterioare celui de al patrulea caz, nu se va mai putea realiza decît asignîndu-i acestuia valorile 0,0. În consecință, existînd numai două posibilități — două valori de bază — în vederea determinării exclusiv în funcție de ele a valorii distincte a fiecărei expresii față de celelalte, noi nu vom putea determina, doar în virtutea acestor două valori de bază, decît patru expresii distincte valoric între ele. Însă noi trebuie să determinăm șase expresii valoric distincte între ele. Prin urmare, valorile de bază trebuie să fie mai multe decît două, respectiv trei valori de bază, care, evident, ne vor da posibilitatea de-a determina mai mult decît șase expresii distincte valoric, dar dintre care vom putea oricînd selecta cele șase expresii de care avem nevoie — și

anume astfel încît ele să corespundă exigențelor impuse de raportările existente între elementele hexagonului logic [1].

Cele trei posibilități în vederea obținerii tripletului le putem nota cu 1, $\frac{1}{2}$ și 0 [2]. Să luăm cazul Sxa (expresie universală și afirma-

[1] Posibilitățile a trei valori de bază vor fi opt:

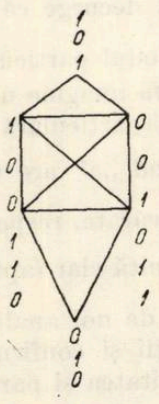
1	1	1	1	1	0	0	0	0
$\frac{1}{2}$	1	1	0	0	1	1	0	0
0	1	0	1	0	1	0	1	0

Luînd pătratul am avea:

1	0
0	0
0	1
1	0
1	1
0	1

Pe baza acestor patru triplete pot fi exprimate exhaustiv binecunoscutele raportări ale pătratului logic.

Făcînd încă un pas, obținem hexagonul:



„101" marchează faptul că numai atunci cînd ambele universale sînt false, universalitatea e falsă; iar „010" marchează faptul că numai atunci cînd ambele particulare sînt adevărate, particularitatea e adevărată. Sînt înlăturate pozițiile „111" și „000", întrucît s-ar admite în acest caz, pe de o parte, concomitența adevărului universalității și particularității, iar, pe de alta, concomitenta lor falsitate, ceea ce ar compromite însuși raportul universal-particular, axa de bază atît a pătratului, cît și a hexagonului logic.

[2] „$\frac{1}{2}$", cum vom vedea din analiza imediat următoare, va designa particularitatea — adică adevărul parțial — parțialitatea putînd fi redată bine printr-o fracție, dacă ținem seama de numerele întregi între care ea e plasată și care pot reda bine, în aceleași condiții, universalitatea.

tivă)[3]. Să explicităm : Sxa va însemna la nivel asertoric : „Orice x este a", unde „a" designează componenta de bază în funcție de care se determină valoarea expresiei (de exemplu, „a" fiind adevărat despre „x" în cazul dat — în cazul lui Sxa — expresia va fi adevărată și ea; nu același lucru se va întîmpla cînd „a" va fi 0, adică va fi fals despre x). Sxa va corespunde — după cum vom vedea ulterior — categoriei modale de necesar, iar la nivel deontic unei anumite categorii de acest tip. Analog se va întîmpla și cu toate celelalte expresii ale hexagonului logic. Prin urmare, în cazul Sxa (expresie universală și afirmativă) cînd „a" va avea valoarea 1, „Sxa" va avea aceeași valoare, adică 1; cînd „a" va avea valoarea $\frac{1}{2}$, „Sxa" va avea valoarea 0; iar cînd „a" va avea valoarea 0, „Sxa" va avea aceeași valoare, adică tot 0. Dacă luăm acum însă pe „Lxa" (expresie universală și negativă), exact în aceeași ordine de determinare prin valoarea de bază — adică vom cerceta care valoare a lui Lxa corespunde lui $a = 1$, $a = \frac{1}{2}$ sau $a = 0$ — vom obține ca valori ale acestei expresii 0,0 și 1. Comparînd valorile ambelor expresii, observăm că numai în poziția a doua — în poziția intermediară, redată printr-a doua cifră — ambele judecăți universale, respectiv Sxa și Lxa, sînt false și, totodată, mai observăm că atunci cînd ambele sînt false, valoarea lui „a" — a referinței de bază — este de $\frac{1}{2}$. În consecință, întrucît în acest caz ambele universale sînt false, e falsă universalitatea; iar din faptul că universalitatea e falsă numai în cazul în care „a" are valoarea de $\frac{1}{2}$, decurge că $\frac{1}{2}$ va marca particularitatea valorii de adevăr, respectiv modul particular de-a fi al ei.

Pentru a completa această imagine n-avem decît să urmărim valoarea de adevăr a expresiilor Pxa (particulară și afirmativă) și Wxa (particulară și negativă) tot atunci cînd „a" are valoarea de $\frac{1}{2}$. Ambele aceste expresii vor fi în acest caz adevărate, respectiv vor avea valoarea 1. Prin urmare, din cele anterioare rezultă clar faptul că $\frac{1}{2}$, ca valoare a lui „a", va avea — în contextul supus de noi analizei — drept rezultat concomitenta infirmare a universalității și confirmare a particularității[4]. Deci, distincția netă dintre universalitatea și particularitatea valorii de adevăr se impune aci cu stringență. Prin urmare, modul ei universal de-a fi se dovedește — în cadrul structurii investigate — calitativ distinct de modul ei particular de-a fi.

---

[3] Notațiile Sxa, Lxa, Pxa etc. pe care le vom întîlni în viitor, sînt folosite în literatura de specialitate și le-am preluat și noi în actuala comunicare.

[4] Bineînțeles, că și reciproc lucrurile stau tot așa : confirmarea universalității va atrage după sine infirmarea particularității. Respectiv, atunci cînd nu ambele particulare sînt adevărate, particularitatea ca atare e falsă și concomitent, datorită faptului că, în acest caz, una din universale e adevărată, iar cealaltă falsă, e adevărată universalitatea ca atare.

Printr-o considerație de același tip cu cea anterioară vom putea conchide asupra identității cu sine a fiecăreia dintre aceste două moduri de-a fi ale valorii de adevăr. N-avem decît să întrebuințăm indistinct aceste două modalități, adică să le substituim ilicit una în locul celeilalte, pentru a obține deîndată un rezultat contradictoriu. Substituind, de pildă, atunci cînd judecata Pxa e adevărată, adevărul total celui parțial, am fi obligați, datorită faptului că adevărul lui Pxa depinde — în cazul luat de noi în considerație — de adevărul parțial, să declarăm falsă judecata Sxa, care nu poate fi satisfăcută de acest adevăr, ci numai de adevărul total. Însă, pe de altă parte, datorită adevărului total, substituit pe neobservate în locul celui parțial, vom fi obligați să declarăm judecata Sxa adevărată, judecata Pxa fiind în acest caz adevărată nu însă datorită adevărului parțial, ci datorită adevărului total, luat — însă tot el — doar în parte, adică nu pe de-a-ntregul. Prin urmare, substituind ilicit adevărul total în locul celui parțial am fi obligați să declarăm judecata Sxa adevărată, atunci cînd, datorită adevărului parțial, ea ar fi, în fond, falsă. Iar dacă am vrea să scăpăm de acest rezultat, bineînțeles, contradictoriu, menținînd totuși judecata Sxa ca adevărată, vom fi obligați să abandonăm adevărul parțial și, împreună cu el și întemeierea adevărului judecății Pxa pe baza lui, întemeind, în schimb, în adevărul total adevărul ce-i revine acestei judecăți. Din cele anterioare decurge cu necesitate, firește, nu abandonarea, ci menținerea fermă atît a universalității cît și a particularității valorii de adevăr în ce le e propriu fiecăreia; deci, se impune cu necesitate menținerea intactă a identității cu sine a fiecăreia dintre aceste modalități ale valorii de adevăr.

Din întreaga expunere decurg următoarele trei consecințe: 1) cele două modalități ale valorii de adevăr sînt calitativ distincte; 2) fiecare dintre aceste modalități își menține intactă identitatea cu sine, și, deci, de aci decurge: 3) imposibilitatea „desmodalizării" valorii de adevăr în hexagonul logic, întrucît, în caz contrar, n-ar mai putea fi susținut adevărul ambelor particulare concomitent cu falsitatea ambelor universale și reciproc — ceea ce ar avea drept efect de neînlăturat destrămarea nu numai a hexagonului, ci și a binecunoscutului pătrat logic împreună cu elementele proprii lui. (Aceasta datorită binecunoscutei interdependențe existențiale a structurii cu ansamblul elementelor sale constitutive și, prin urmare, în acest sens numai, și invarianțe înăuntrul respectivei structuri). Deci, modalitatea se dovedește — în cadrul hexagonului logic, firește — congenitală valorii de adevăr.

În următoarea parte a comunicării noastre vom schița, succint doar, trecerea de la asertoric la modal, iar, apoi, de la modal la *deontic.*

1) Dacă luăm în considerație poziția Mxa, a particularității prin excelență, deîndată observăm că următoarea interpretare îi convine întru totul: „Unii S sînt P, iar Unii (rsp. alți) S nu sînt P = ... (Vom înțelege în continuare semnul „=" în sensul că expresia dinaintea acestui semn va putea primi după acest semn și altă interpretare de asemenea, convenabilă ei la un alt nivel însă, respectiv fie la nivel modal, fie la nivel deontic.) Prin urmare, unii S sînt P, iar unii S nu sînt P = E cu putință ca acest S să fie P, dar și ca el să nu fie P = E posibil ca acest S să fie P sau tot atît de bine ca el să și nu fie P — ceea ce ne dă posibili-

tatea bilaterală. Remarcăm cu acest prilej trecerea de la asertoric la modal prin apariția categoriei de posibilitate. 2) Întrucît Vxa, universalitatea prin excelență, se află în raport de contradicție cu Mxa, particularitatea prin excelență, obținem : Nu e posibil ca acest S să fie P, sau tot atît de bine să fie și non-P = E necesar ca acest S să fie P, dar atunci să nu fie nicidecum non-P ; sau ca el să fie non-P, dar atunci să nu fie nicidecum P. În o atare situație însă nici nu mai poate fi vorba ca unii S să fie, iar alții să nu fie P, ci S în principiu va fi P (Orice S este P) sau, tot în principiu, S nu va fi P (Nici un S nu e P). Se observă astfel, pe de o parte, trecerea de la particularitate la universalitate și întru totul paralel cu aceasta se observă, pe de altă parte, trecerea din domeniul posibilității în domeniul categoriilor modale opuse polar, în domeniul categoriilor de necesitate și de imposibilitate. Acest din urmă lucru iese limpede la iveală formulînd opoziția modală corespunzătoare nivelului universalității astfel : Dacă e necesar ca S să fie P, atunci e imposibil ca S să nu fie P — și reciproc. Consemnăm, prin urmare, alături de apariția categoriei de posibil (v. pct. 1) a categoriilor modale de necesar și de imposibil, necesarul (Sxa) fiind de natură afirmativă, iar imposibilul (Lxa) de natură negativă, întrucît atunci cînd e vorba despre necesar spunem cum ceva nu poate să nu fie, deci, spunem cum acel ceva trebuie să fie, dar cînd e vorba despre imposibil spunem cum acel ceva nu poate să fie, respectiv cum e necesar ca el să nu fie. (3) Odată ce punctele (1) și (2) au fost lămurite, nu e prea dificil să realizăm faptul că (a)Pxa — posibilul afirmativ — atunci cînd derivă din Sxa — din necesar — iar analog Wxa — posibilul negativ derivă din Lxa — din imposibil — atît Pxa cît și Wxa vor urma soarta categoriilor modale supraordonate lor, fiind adevărate cînd acestea vor fi adevărate și false cînd acestea vor fi false. (Și pe aceeași bază ele își vor opune contradictoriu falsitatea lor adevărului categoriei modale cu care se află fiecare în raport de opoziție. Explicităm : falsitatea posibilității unilaterale și afirmative, dacă adevărul acesteia derivă din adevărul total al necesarei corespunzătoare ei, va fi o falsitate totală, căci altfel respectiva posibilitate n-ar mai putea fi decît adevărată parțial, adică prin adevărul parțial, dar, în acest caz, ea n-ar mai avea cum să derive din adevărul total al necesarei corespunzătoare ei. Dar acestei falsități totale a posibilității unilaterale și afirmative nu i se poate opune decît adevărul de asemenea total al necesității universale, negative însă, deci, adevărul total al imposibilității, caracterul contradictoriu al acestei opoziții derivînd din opunerea falsului total adevărului și el tot total — singurul în stare să anihileze caracterul total al falsului. Exact aceeași justificare se dă și opoziției contradictorii dintre Wxa și Sxa, pornind de la falsitatea totală a lui Wxa de data aceasta.) (b) Dacă în schimb, pe de altă parte, atît Pxa cît și Wxa — deci posibilitățile unilaterale — își află originea în Mxa — în posibilitatea bilaterală — atunci ele — vrînd nevrînd — împărtășesc aceeași soartă, la nivelul modalității însă, pe care o împărtășeau analogele lor la nivel asertoric. Ca și la nivelul particularității, unde ambele particulare erau adevărate prin adevărul parțial, tot așa aci, la nivelul posibilității bilaterale, ambele posibilități unilaterale vor fi adevărate și ele tot prin adevărul parțial. Ființînd în această zonă Pxa și Wxa vor respinge atît pe Sxa cît și pe Lxa, acestea fiind ambele false total cînd primele sînt adevărate parțial. Adevărul posibilității bilaterale va respinge, prin urmare,

adevărul disjuncției exclusive a lui Sxa și Lxa (ambele acestea fiind false), disjuncție al cărui mediu de existență îl constituie regnul universalității că atare, de la nivelul modalității însă, cu sciziunea caracteristică lui dintre necesar și imposibil.

Punctele (1), (2) și (3) au justificat complet trecerea de la asertoric la modalitate în hexagonul logic. Mai precis : în cadrul uneia și aceleiași structuri formale coexistă ambele interpretări, puntea de legătură între aceste două interpretări coexistente constituind-o, pe de o parte, ființarea totaliter și numai acest mod de ființare a valorii de adevăr atît în cazul modului de-a fi adevărat al lui A sau al lui E, cît și în cazul modului de a fi adevărat, exact în același fel, al necesarului sau imposibilului, comună fiindu-le ambelor categorii de acte judicative modalizarea totaliter a valorii de adevăr, dar rămînînd distincte actele judicative supuse acestei modalizări, adică rămînînd asertorice cele asertorice și modale cele modale. (Evident, ar fi pe cît de interesant pe atît de util de scos în evidență temeiul gnoseologic al distincției „asertoric-modal", dar această problemă ar depăși cadrul prezentelor noastre considerații.) Pe de altă parte, legătura dintre aceste două interpretări — cea asertorică și cea modală — alături de/și complementar cu legătura constituită de valoarea de adevăr ființînd totaliter, e realizată și de legătura constituită de adevărul ființînd particulariter. Acest ultim mod de ființare al adevărului și numai el întemeiază și justifică atît adevărul concomitent al particularelor cît și pe cel tot concomitent al posibilităților unilaterale, asertoricul și modalul rămînînd din același motiv fiecare distinct ca și în cazul adevărului ființînd totaliter.

În același fel în care am înfățișat relația asertoric-modal, vom înfățișa, în ultima parte a comunicării noastre, *relația modal-deontic*, firește reconstituind în final în ansamblul ei relația „asertoric-modal-deontic" și încercînd, totodată, să evidențiem cît mai explicit fundalul filozofic al acestui circuit analizat de acum.

Deocamdată convenim să înlocuim, doar pentru a marca trecerea de la modal la deontic, necesarul prin obligatoriu, imposibilul prin prohibit, posibilul unilateral afirmativ prin permisiunea de-a face, iar posibilul unilateral negativ prin permisiunea de-a nu face. (Atragem — în paranteză — atenția asupra directei aplicabilități a acestei interpretări în domeniul pedagogic sau juridic). Această interpretare fiind pentru moment acceptată doar, urmează să arătăm în continuare justificarea ei. În vederea realizării acestui scop vom proceda ca și în cazul modalității, relevînd aceleași trei puncte ca și acolo și arătînd că aceleași rezultate satisfăcătoare se vor prezenta și aici ca și în cazul anterior. Pe baza interpretării alese observăm :

1) Permisiunea de-a face și de-a nu face, respectiv întreprinde o anumită acțiune. (În cazul posibilității de înfăptuire a două acțiuni, fiind lăsată la liberă alegere care acțiune să fie înfăptuită, apare, bineînțeles, atît în ce privește înfăptuirea uneia dintre aceste două acțiuni cît și în ce privește înfăptuirea celeilalte, permisiunea de a o face și, totodată, și de-a nu o face). Acestui gen de permisiune îi corespunde întru totul la nivel modal posibilitatea bilaterală, iar la nivel asertoric particularitatea ca atare.

2) Prin opoziție contradictorie față de permisiunea bilaterală obținem : Nu e cu putință să fie permis să faci această acțiune și tot atît

de bine să fie permis și să nu o faci = această acțiune e permis fie numai să o faci, fie e permis numai să nu o faci. (A se observa cuvîntul „numai" care marchează caracterul unilateral al permisiunii). Dar, dacă e permis numai să nu faci această acțiune, atunci e prohibit să o faci și, deci, este exclusă, din capul locului, obligativitatea ei. (De pildă, pietonului îi e permis, îi e îngăduit, ca pe roșu numai să nu treacă strada. Dar dacă pe roșu pietonului îi e permis numai să nu treacă strada și nicidecum să o treacă, atunci îi e prohibit pietonului să treacă pe roșu strada, fiind, firește, din capul locului exclusă pentru el obligativitatea de-a o trece în atare condiții.) În schimb, dacă e numai permis să faci acțiunea și, deci, nu e permis să nu o faci, atunci această acțiune e obligatorie. Dar dacă ea e obligatorie, e exclusă, din capul locului prohibiția ei. Acum în locul anteriorului „e permis să faci și de asemenea e permis să nu faci" apare acel „ori e obligatoriu, ori e prohibit", căruia îi corespunde întru totul la nivel modal „ori e necesar, ori e imposibil", iar la nivel asertoric „ori toți, ori nici unul". Prin urmare și aci se realizează desăvîrșit paralelismul deontic, modal, asertoric. În toate cele trei cazuri caracterul nedeterminat, nehotărît al particularității, al posibilității sau al permisibilității e respins net de caracterul determinat, de caracterul hotărît, al universalității la nivel asertoric, la nivel modal, sau la nivel deontic.

3) În relația de la obligatoriu la permisul unilateral și afirmativ: (a) Atunci cînd acesta din urmă derivă din primul e vorba tot despre obligatoriu, la nivelul permisului unilateral afirmativ însă, aci „obligatoriu" fiind luat tot el doar în parte, după cum anterior ne apăruse exact aceeași situație cînd din necesar deriva posibilul unilateral și afirmativ, iar din asertoricul universal și afirmativ particularul unilateral și afirmativ. Cu totul simetric stau lucrurile atunci cînd derivăm permisul unilateral negativ din prohibit, căci dacă o acțiune e prohibită, evident, e permis numai să n-o faci, tocmai și numai în virtutea faptului că ea e prohibită. La fel se va comporta deci, și acest raport deontic ca și raportul modal de la imposibil la posibilul unilateral negativ și, de asemenea, ca și cel asertoric de la universal negativ la particularul unilateral negativ. (b) Atunci cînd însă originea permisiunii nu rezidă nici în obligație și nici în prohibiție, ci în permisiunea bilaterală, deci atunci cînd e permis atît să întreprinzi cît și să nu întreprinzi o anume acțiune, fiind — chiar prin acest fapt — respins în ce privește această acțiune atît obligatoriul cît și prohibitul, e respinsă aci și universalitatea la nivel deontic, detașîndu-se net de ea permisibilitatea ca atare.

Datorită punctelor (1), (2) și (3) e deci, justificată trecerea de la modal la deontic pentru interpretarea propusă. Prin urmare, pentru aceeași structură formală, în afara interpretării asertorice și a celei modale, mai există încă o interpretare — și anume interpretarea deontică, puntea de legătură constituind-o — ca și în cazul trecerii de la asertoric la modal — tot ființarea „totaliter" a valorii de adevăr în raport cu valoarea de adevăr ființînd „particulariter", de data aceasta ambele aceste modalizări ale valorii de adevăr ființînd și realizîndu-se însă la nivel deontic, prin urmare, potrivit acestui nivel.

Se înțelege că în această ultimă interpretare atenția noastră e îndreptată către acel aspect al realului, unde acțiunea trece pe prim plan, adică

acolo unde ea se impune aproape nemijlocit aprehensiunii noastre, dovadă fiind între altele apariția în domeniul sistemului logicii a unei noi discipline — corespunzătoare acestei situații — logica normelor, cunoscută sub numele de logică deontică (de la cuvîntul grec „τὸ δέον", — gen. „τοῦ δέοντος" — însemnînd „obligație"). Firește, tot atît de bine cum ne-am îndreptat, pînă acum, atenția către aspectul normativ ce vizează, îndeosebi, fenomene, respectiv acțiuni, din domeniul juridic sau pedagogic, putem să ne îndreptăm atenția și asupra altor domenii unde, de asemenea, fenomenele ce întemeiază investigația noastră de ordin logic, să fie rezultat nemijlocit al unui act conștient-volitiv și unde, evident, caracterul lor normativ, concretizat în sistemul respectiv de norme, să nu reprezinte nici el decît legitatea manifestîndu-se și realizîndu-se conform specificului acestor domenii însă. Așa, de pildă, ne-am putea îndrepta atenția asupra fenomenelor de ordin etic sau asupra zonei valorii estetice. Am putea lua, să spunem, — respectînd cei doi poli ai universalității împreună cu raportul lor de excludere reciprocă ființînd între ei și respectînd, totodată, și nivelul particularității împreună cu raportul de coexistență a expresiilor ființînd într-o atare relație —, am putea deci lua în aceste condiții, pentru fenomenele de ordin etic, corespunzător nivelului universalității, drept poli excluzîndu-se reciproc, acțiune eroică, pe de o parte, acțiune josnică, pe de alta ; iar corespunzător nivelului particularității am putea lua atitudinea bazată pe bun simț, pe bunăcuviință, respectiv pe decență. Și într-adevăr există în sfera eticului acte ce nu-s nici eroice, dar nici josnice. În schimb, dacă un act e de natură eroică e, desigur, și conform bunei cuviințe să-l îndeplinești, după cum e și cu totul contrar bunei cuviințe să fugi de răspunderea de-al îndeplini. Aci credem că e necesară o scurtă precizare, destinată să preîntîmpine eventuale nelămuriri ce s-ar putea ivi datorită determinării normelor de la acest nivel doar printr-un calificativ al respectivelor acțiuni. Reamintim că nici în cazul anterior analizat, lucrurile nu stăteau altfel. Obligatoriu, prohibit și permis sînt și ele simple calificative ale unor acțiuni. În plus, faptul că lucrurile stau așa și în primul caz analizat și în cel propus de noi în vederea abordării în aceeași manieră a zonei etice, precum și în acel pe care intenționăm să-l propunem, referindu-ne la zona valorii estetice, nu ne pare prea dificil de lămurit. Faptul de-a califica, într-un anumit fel, o acțiune volitiv-conștientă reprezintă tocmai recunoașterea și clasificarea ei drept normă. Prin urmare, modul acesta de-a califica este tocmai atestarea normei, adică ar reprezenta modul de-a institui *per definitionem*, prin definiție, norma dacă am alege acest ultim drum. Încheind această notă explicativă, revenim la zona valorii estetice unde am propune corespunzător nivelului universalității dubletul sublim-estetic — monstruos-estetic ; iar corespunzător nivelului particularității am avea ceea ce e naturaliter-estetic.

Și într-adevăr există în sfera esteticului opere ce nu-s, conform criteriului estetic, nici sublime dar nici monstruoase. În schimb, dacă unei opere de artă îi e conferit, pe drept, calificativul de sublim, ea e, de asemenea, estetică prin natura ei, deci, și naturaliter estetică, după cum e contrară caracterului ei naturaliter estetic o malformație ce ar plasa-o în zona celor ce repugnă oricărui bun gust format, deci în zona celor insuportabile, monstruoase și în acest sens oribile estetic. Firește, pentru a nu da naștere la vreun echivoc, reamintim că aceste calificative, propuse de noi, se referă

la determinarea caracterului unei opere sau al alteia în vederea clasificării lor din punct de vedere estetic, dar ele — aceste calificative — nu se referă la subiectele operelor de artă, întrucît, după cum e îndeobște cunoscut, există opere grandioase cu subiect oribil (v. de ex. din seria „Capriciilor" de Goya cea intitulată „Somnul rațiunii naște monștri").

Firește, noi ne-am permis doar sugerarea acestor două „triplete" (referitoare la etic și estetic) triplete ce, eventual, ar putea fi înlocuite printr-altele poate mult mai adecvate decît cele propuse aci cu titlu de simplă exemplificare numai [5].

Dar oricum ar sta lucrurile, nu socotim că mai trebuie să insistăm asupra celor imediat anterioare, întrucît concedem în principiu înlocuirea unor anume triplete printr-altele mai adecvate, oricînd se va ivi și justifica o atare necesitate, pronunțîndu-ne însă hotărît împotriva oricărei tendințe de-a aboli tripletele, căci în acest caz ar deveni mai mult decît problematică posibilitatea de-a concepe, de-a gîndi clar și distinct însăși ideea de normă, știut fiind că, făcînd abstracție de o anume structură sau alta, am anihila unicul mediu de ființare a normelor, respectiv însăși ordinea lor ierarhică prin care abia ele sînt ceea ce sînt. Aceasta în primul rînd. În al doilea rînd, socotim că nu mai e cazul să revenim și să insistăm și cu prilejul ultimelor două interpretări deontice asupra raportării normelor între ele, întrucît, în fond, n-am face decît să repetăm cele expuse anterior în legătură cu prima interpretare deontică. Iarăși am stabili (1) particularitatea, și (2) plecînd de la ea universalitatea, iar apoi prin mișcarea de la universalitate spre particularitate și reciproc, am stabili iarăși (3) evidențierea distincției lor calitative și, implicit, a identității fiecăreia cu sine. (Dealtfel, e cu totul firesc să se întîmple așa — și numai așa — cînd sînt urmărite diverse interpretări ale unuia și aceluiași formalism, adică ale uneia și aceleiași structuri formale.)

În schimb, conform planului nostru de ansamblu, considerăm că ar fi bine, cu ocazia analizei normelor pe baza disciplinei logice corespunzătoare investigației lor, logica deontică, să evidențiem legătura — consubstanțială înăuntrul a ceea ce denumim normă — pe de o parte, între ce e exprimat prin actul de calificare într-un fel sau altul al acțiunii volitiv-conștiente — ceea ce ne dă determinarea și înțelegerea clară și distinctă a normei la nivel constatativ-clasificator numai — și, pe de alta, între ce a exprimat prin actul de prețuire, de evaluare a ei, unde prin valorizare

---

[5] Facem încă o scurtă remarcă marginală aplicabilă tuturor celor trei triplete deontice propuse aci. Dacă luăm, de pildă, obligatoriu, prohibit și permis, din perspectiva specifică logicii nu ne interesează decît faptul că primele satisfac dubletul universalității, iar ultimul nivelul particularității. Exclusiv de acest fapt avem nevoie pentru a stabili stringent raportările reciproce din acest domeniu. Care anume acțiune e obligatorie sau care e prohibită sau care e permisă e un fapt ce urmează a fi stabilit de științele juridice și potrivit criteriilor lor. În plus, ce justifică acceptarea unei anume acțiuni concret determinate drept obligatorie, prohibită sau permisă urmează, firește, a fi hotărît în funcție de valoarea juridică, de natura acesteia, pe baza criteriilor disciplinei ce investighează în genere lumea valorilor. (Cu totul similar vom judeca lucrurile și în cazul celorlalte două triplete.) Am făcut această scurtă remarcă îndeosebi pentru a delimita clar sarcina ce îi revine logicii și pentru a preîntîmpina orice atribuire eronată a vreunei sarcini ce n-are cum să-i revină logicii și pentru nerealizarea căreia de către ea, logica n-are cum și nici de ce să fie învinuită; iar apoi și pentru a marca caracterul pur constatativ al datelor de la care pleacă logica în investigația ei spre deosebire de investigații de tip axiologic, de pildă.

se atestă ce e valoare, iar prin de-valorizare se contestă ceea ce nejustificat s-ar pretinde a fi, fără a fi însă, în fond, valoare. Dar însăși punerea problemei în acești termeni, prin urmare, însăși menținerea fermă a distincției dintre calificarea constatativă și evaluarea prin prețuire [6], exercitate ambele asupra actelor în care omul își manifestă propria lui făptură în ce îi e specific, ne permite să distingem tot așa de tranșant, pe de o parte, între disciplina de tip logic, avînd ca obiect analiza normelor, iar, pe de alta, între disciplinele care se ocupă, potrivit specificului lor, de valorile corespunzătoare acestor norme și de procesul de întemeiere a naturii valorice a acestor norme în funcție de principiul lor constitutiv, datorită căruia abia ele sînt justificate a fi autentice valori și nu doar simple imagini înșelătoare ale acestora. (Tocmai datorită acestui fapt ne-am impus, dealtfel, pe de o parte, să menținem fermă raportarea normelor între ele în cadrul unei structuri net delimitate, iar, pe de altă parte, să ne străduim, totodată, să nu încălcăm prin aceasta în nici un fel specificitatea investigațiilor de etică sau estetică, de pildă, angajate și ele, însă în propriul lor fel, în investigația naturii acțiunilor umane, pe care le-am clasificat drept norme — și anume fiecare dintre aceste discipline, menționate anterior, ocupîndu-se, firește, sub aspectul lor valoric, cu normele corespunzătoare valorii lor centrale în virtutea căreia fiecare dintre aceste discipline în parte își poate delimita acea zonă dinăuntrul lumii valorilor ce-i revin pe drept și în care își află locul firesc normele-valori asupra cărora își poate îndrepta, pe deplin întemeiat, investigația ei respectiva disciplină.) Aceasta în primul rînd.

În al doilea rînd însă, întrucît cele două aspecte — diferite între ele, aspecte studiate, bineînțeles, de discipline de tip diferit — sînt consubstanțiale înăuntrul a ceea ce e denumit normă, se impune de la sine — datorită caracterului unitar al obiectului supus investigației științifice — caracterul complementar al diverselor discipline al căror țel îl constituie explicitarea teoretică a structurii de ansamblu proprie respectivului fenomen. Dar această complementaritate va avea neîndoielnic drept efect faptul că rezultatele fiecărei discipline vor fi presupuse de însăși investigația în celelalte discipline complementare ei, influențînd aria și profunzimea problematicii și a capacității de soluționare, de asemenea, în fiecare disciplină în parte. (E aci poate cazul acelei metodologii inter sau pluridisciplinare tot mai frecvent menționată în ultima vreme. E o simplă întrebare pe care acum ne-o punem doar.) În orice caz, ținînd seama de cele urmărite în prezenta comunicare, ne vom concentra și, deci, limita atenția numai asupra influenței rezultatelor investigației de ordin logic asupra modului de investigație din disciplinele aparținînd domeniului axiologic.

Rezultatele obținute prin investigații de ordin logic se oferă disciplinelor din domeniul axiologic sub forma unor puncte stabile de reper. Identificarea fiecărei norme cu sine precum și distincția ei netă față de celelalte norme, împreună cu expunerea raportării lor reciproce pe baza unei structuri coerente și bine delimitate (excluzînd ambiguitățile și echi-

[6] Calificarea pe bază de constatare înseamnă a constata existența unei clase de elemente și a o califica atît pe ea cît și fiecare element al ei în parte. A evalua prin prețuire înseamnă a justifica atît existența respectivei clase cît și a elementelor ei; în cazul normelor, deci, a le dezvălui substanța lor valorică, prin urmare însăși rațiunea lor de existență.

vocurile și, de asemenea, prevenind orice extindere ilicită — unde ce e vag și amorf ar domina), toate cele aci înșirate, deci, luate laolaltă constituie o condiție, o presupoziție *sine qua non* pentru studierea laturii valorice cuprinse în ce înțelegem, în genere, prin normă. În acest sens am dori să relevăm doar unele aspecte ale acestei problematici, aspecte considerate de noi însă a ilustra — în limitele unei comunicări — îndeajuns cele enunțate anterior în genere numai. N-avem decît să ne gîndim, de pildă, cum observația „punctelor nodale" ale unei anumite sistematici deontice (pe baza structurii hexagonale propusă în prezentele considerații) ne-ar îngădui ca, prin comparația dintre diversele ei etape temporale, judicios alese, să evidențiem modul de dezvoltare a acestor puncte nodale în decursul acelui timp (de exemplu, a obligatorului, a permisului bilateral etc.). În același fel am putea determina altădată, să zicem în aceleași etape temporale, comparativ însă, adică de la o etapă la alta, diferența de variație de intensitate a opoziției normelor ce se află într-un atare raport sau diferența în gradul de compatibilitate a normelor aflate într-un astfel de raport. Operațiile acum indicate, operații unde ar precumpăni oarecum punctul de vedere istoric, ne-ar fi, fără îndoială, de un real folos în înțelegerea determinantei istoric-genetice ce ține de însăși natura oricărei norme, o normă aistorică fiind un nonsens. Aceasta pe de o parte. Pe de alta însă, îndreptîndu-ne acum oarecum mai mult atenția asupra unei expuneri precumpănitor sistematice, dar nu scoțînd norma din fluxul timpului, ci zăbovind asupra unui anume timp, timp în care nu au loc mutații hotărîtoare în însăși substanța normei din acea vreme, putem, de pildă, surprinde acea mișcare lentă dinăuntrul normei, mișcare ce prefațează — dacă ne e îngăduit să ne exprimăm figurat — viitoare mutații. Așa, de exemplu, concentrîndu-ne atenția asupra axei particularitate-universalitate, la nivel deontic, se-nțelege, am putea evidenția potrivit acestui nivel lenta — și uneori de aceea neobservata — degradare a unui tip istoric de universalitate sau tot atît de lenta și, îndeosebi, concomitenta tendință de „universalizare" a particularității de atunci. Problema neodihnitei petreceri a valorilor, a veșnicei lor primeniri prin care ele posedă autentică viețuire, ca și atît de importanta problemă a previziunii în acest domeniu ar dobîndi — prin acest mod de abordare — un cert cîștig. În sfîrșit, tot așa dacă avem în vedere mai mult modele deontice, fiecare dintre aceste modele referindu-se la alte sisteme de norme (juridice, pedagogice, morale, estetice), putem, comparîndu-le între ele într-o anumită perioadă de timp, adică într-un anumit context temporal, să observăm relativa dominantă și ordonarea celorlalte tipuri de norme în raport cu aceasta, precum și, desigur, în cadrul aceluiași context temporal, deplasările într-un sens sau într-altul al acestui „echilibru de forțe" cu toate consecințele pe care o atare deplasare ar implica-o. În plus, dacă facem o observație comparativă de același fel cu cea anterioară, însă asupra mai multor contexte temporale, alese astfel încît ele să corespundă cît mai bine cu putință unui proces istoric unitar în care să aibă loc și lente deplasări și autentice mutații și care proces să poată fi, totodată, considerat pe drept semnificativ relativ la sensul de ansamblu al dezvoltării umanității, am avea de această dată în fața ochilor un tablou general al raportării reciproce a diverselor modele deontice pe o perioadă îndelungată de timp și, totodată — iar acest lucru ne pare a fi de o deosebită însemnătate — am fi capabili, pe această bază, să expli-

citãm, ghidîndu-ne, bineînțeles, după sensul general al dezvoltării istorice, ierarhia, constituindu-se în timp, adică în decursul timpului, între diversele zone valorice, iar în funcție de această ierarhie să fundamentăm genetico-sistematic ordinea acestor zone în și prin constituirea lor și, în acest înțeles, tot genetic, ordinea lor de derivare unele dintr-altele precum și, firește, de asemenea și legitatea ce guvernează ordinea instituirii lor în fapt, ordinea lor ierarhică, luînd ființă tocmai prin această instituire a lor în fapt, și, în sfîrșit, să deslușim direcția fundamentală pe care o va urma viitoarea lor dezvoltare (fără a prevedea însă cu de-amănuntul, pas cu pas, realizarea în fapt, natural, acest lucru urmînd „factualizării"; dar, în schimb, în cunoștință de cauză fiind, putînd folosi împrejurările intervenind asupra lor și preschimbîndu-le pentru a stimula promovarea celor ce au drept deplin la viață sau pentru a înlătura pe cele ce și-au trăit traiul, sau pentru a împiedica apariția diverselor malformații ce, eventual, s-ar mai putea încă ivi).

Socotim că exemplificările aduse pînă acum pentru a ilustra — dar nu mai mult decît pentru a ilustra — însemnătatea logicii — în speță a logicii deontice — în abordarea acțiunilor la nivel social-istoric sînt suficiente [7]. Tot din același material ilustrativ, sîntem convinși însă că s-a putut desprinde îndeajuns de limpede și faptul că investigațiile de logică deontică își realizează veritabilul lor țel numai în cadrul unor cercetări de tip pluridisciplinar, unde ea — logica deontică — își are bine conturată sarcina proprie. (E vorba despre identificarea cu sine a fiecărei norme și de raportarea lor reciprocă în cadrul unei structuri unitare și net delimitate — lucru asupra căruia am și revenit de cîteva ori în expunerea noastră, relevîndu-i ponderea deosebită.)

Însă ceea ce în decursul întregii noastre expuneri am urmărit mereu a fost necontenita reliefare a modului în care se înfăptuiește analiza de tip logic-formal (și la nivelul logic-formal corespunzător ei) a structurii unora dintre categoriile specific filozofice cum sînt Adevărul, Binele și Frumosul, evident, numai în contextul explicit enunțat de noi de la bun început — în contextul hexagonului logic — fără a susține niciodată însă că acesta ar fi unicul context posibil, dată fiind infinitatea deschisă spre viitor a perenei treceri și petreceri a tot ce există [8]. Dealtfel, în cadrul altui context posi-

---

[7] Evident, cu acest prilej se pot ivi încă multiple probleme de ordin factual-istoric, fie chiar și de ordinul exegezei axiologice a diverse sisteme filozofice, dar întreg ansamblul acestui gen de probleme, firește, de cele mai multe ori, foarte importante, nu aduce prin ce le e propriu lor ceva hotărîtor referitor la problematica de principiu a rolului sistematicii logice în reflexia filozofică, în genere, singura temă a actualei comunicări, și, în consecință, nu pot fi abordate cu această ocazie.

[8] Modelul hexagonului logic, înfățișat în prezenta comunicare, se potrivește și corespunde cerințelor determinării universalității sub formă de maximum și minimum, iar a particularității sub formă de respingere a acestora, sub forma compatibilității alternantelor, ceea ce poate fi redat prin „ori toți, ori nici unul" (Universalitatea) și „unii da, iar alții ba" (Particularitatea). E exprimată aci clar opoziția de tip clasic dintre universalitate și particularitate, precum și specificul atît al uneia cît și al celeilalte. Dar lecția geometriilor neeuclidiene n-o putem uita nici cu acest prilej. De ce n-ar putea fi pe lîngă acest model clasic — să-i zicem de tip euclidian — imaginată și posibilitatea de a concepe altfel de modele — și anume modele de tip neeuclidian? Nu vedem de ce ar fi contrară bunului simț admiterea unei atare posibilități, mai ales că, odată acceptată, fie și numai pur ipotetic, ea ar croi totuși, în felul ei, un drum către o înțelegere a unui spațiu logic poliform structurat, lucru ce n-ar contraveni și nici n-ar șoca imaginea științei contemporane despre lume.

bil, sau, mai bine zis, în cadrul oricărui alt context posibil, ideea de structură apare inevitabil, iar împreună cu ea tot atît de inevitabilă apare identificarea cu sine a fiecărei norme în cadrul unei univoce raportări reciproce a lor. Prin urmare, ori de cîte ori va fi vorba despre structura unor categorii filozofice, va fi tot atît de inevitabilă în analiza lor și analiza de tip logic-formal, analiză adecvată investigației și aprehensiunii teoretice a ceea ce corespunde în întreaga arie a acestor structuri de natură ideală dăinuirii, persistenței (asemănătoare faptului dat), condiție *sine qua non* a putinței de-a le constata, de-a lua act de existența lor. De aceea chiar și acest context, e drept relativ simplu, luat de noi drept bază a reflexiilor noastre este cu totul îndestulător pentru a scoate în evidență rolul de „copărtaș" în orice studiu filozofic al investigației de tip logic-formal. În plus, îndreptîndu-ne acum atenția asupra corelației „asertoric-modal-deontic", nu e dificil de observat că avem în fața noastră coordonatele aprehensiunii lumii în ansamblul ei : adică avem realizată capacitatea de-a concepe faptul de-a-fi în originaritatea lui nemijlocit resimțită (= asertoricul înțeles potrivit asertoricității sale) ; de-a concepe în originaritatea lui modul său de ființare prin care el își „modalizează" — își plăsmuiește — propria sa făptură și de-a-l resimți *in actu*, de asemenea nemijlocit (= modalul înțeles potrivit forței originare de plăsmuire) ; de-a concepe în originaritatea lui rostul, sensul, nesecatei vigori, unica îndreptățire a autenticei ființări, prețul ei suprem, valoarea ei resimțită nemijlocit (= deonticul înțeles potrivit veritabilei autentificări valorice a faptului originar de-a fi în originaritatea lui nemijlocită [9]). Firește că în aceste condiții logica se dovedește a fi consubstanțială filozofiei, deci o disciplină, în sensul propriu al cuvîntului, filozofică. Într-adevăr, dacă asertoricul, modalul și deonticul reprezintă concepte gîndite și înțelese ca atare, reflexia asupra naturii lor nu poate să revină științelor particulare, unde aceste concepte sînt sesizate abia sub forma unor calificative ce le pot reveni diverselor lor enunțuri, dar nu pot constitui, în nici un caz, ele însele materie primă asupra căreia aceste științe ar urma să-și îndrepte, potrivit specificului lor și scopului urmărit, investigația. În consecință, drept materie primă asertoricul, modalul și deonticul nu pot fi decît obiect al reflexiei filozofice, întocmai după cum, de pildă, reflexia asupra adevărului — caz tipic de reflexie filozofică — nu se ivește nici ea decît odată cu gîndul conceptului de adevăr în puritatea lui, deși, neîndoielnic, existența în fapt a enunțurilor adevărate premerge apariției, pe baza lor desigur, a ideii de adevăr.

Din cele anterioare rezultă că logica, unde conceptele de asertoric, modal și deontic sînt luate ca atare, constituie, prin intermediul lor, și ea, în felul ei propriu, materie primă a reflexiei filozofice, iar în acest sens e consubstanțială filozofiei, nefiind de conceput cum o reflexie ar putea

---

[9] Aci ne duce gîndul și la felurile diferite de relații „asertoric-modal-deontic" împreună cu consecințele lor dacă ar fi fost utilizate alte structuri decît cea propusă de noi în prezentele considerații. N-ar fi exclus ca prin conlucrarea, respectiv interferența, de atare structuri sau chiar și prin înțelegerea actualei structuri numai ca un caz particular (și ca atare drept un caz ce nu e destinat el singur să ne dea întotdeauna o imagine de ansamblu despre lume) să reușim să explicităm unele dintre formulările din domeniul filozofiei ce ne-ar părea încă a fi relativ obscure. Desigur totul e numai o sugestie, o simplă impresie că lucrurile și-ar putea, măcar uneori, găsi și așa, eventual, o oarecare explicație, dacă am încerca să mergem, dar cu atenția și precauția cuvenită, și pe acest drum.

ființa în afara obiectului asupra căruia ea se îndreaptă și neputînd, de asemenea, fi conceput cum obiectul, odată gîndit, n-ar deveni tocmai prin acest fapt însăși substanța, propriu-zis, unica substanțialitate a gîndului despre el, însă, evident, nu, totodată și gîndul despre el, ci numai materia lui primă, adică fără de care el nu poate fi nici imaginat și nici gîndit în vreun oarecare fel. În sensul anterior precizat, zona logică îi e consubstanțială, deci, — drept moment constitutiv de structură — filozofiei. Dar pentru a evita posibilitatea strecurării aci a unei eventuale neînțelegeri ținem să precizăm, din capul locului, că logica nu se ocupă cu „asertoricitatea" asertoricului, nici cu „modalitatea" modalului și nici cu „deonticitatea" deonticului, toate acestea depășind granițele ei pentru a desăvîrși și ele, dar în felul lor, concepția filozofică de ansamblu, ci ea — logica — se ocupă, pur și simplu, cu asertoricul, cu modalul și cu deonticul, cu analiza structurii lor existente, cu compararea acestor structuri între ele, oferind în schimb reflexiei filozofice, prin precizia analizelor ei de tip constatativ, o sistematică riguroasă cu totul necesară realizării concepției filozofice conform cerințelor raționalității [10]. Cu atît mai limpede reiese din acest fapt locul ce nu poate să nu-i revină pe drept logicii în cadrul filozofiei noastre — unica filozofie ce-și are printre sarcinile ei de bază realizarea pînă la capăt a raționalității. Și dacă acum ne reamintim de acele ilustrații ale interrelației „logică deontică-axiologie", observăm și mai bine faptul că, pe de o parte, rigoarea sistematic-logică împiedică acea rătăcire lipsită de rost în jungla purei contextualități, unde însuși dreptul de existență al filozofiei începe să fie pus sub semn de întrebare iar, pe de alta, prin caracterul de nedespărțit al ei — al logicii — de context, de mediul ei de viață, observăm cum e împiedicată, de asemenea și în aceeași măsură, și acea arbitrară rupere a ei — a logicii — din orice context și, prin urmare, de preschimbare a ei în act pur de autocontemplare, unde abstracția sterilă nu se mai poate prin nimic deosebi de indefinitul neant, unde dispare fără urmă și ultima umbră șovăitoare a arborelui veșnic viu al vieții. Deci, aruncînd acum ajunși la capăt de drum o privire înapoi, ne dăm seama ce departe e făptura logicii de acea umbră a umbrei ce se topește în nesfîrșitul neant al iremediabilei destrămări și, totodată, ne dăm seama ce departe e de ființa logicii în ce îi e propriu ei persistența acelei vechi prejudecăți, din fericire, manifestîndu-se din ce în ce mai slab în zilele noastre, prejudecată potrivit căreia logicii i-ar fi rezervat doar vastul pustiu al vanei abstracții sterile...

[10] Aci se evidențiază parcă de la sine sensul major al termenilor „Logos" și „Organon".

ASPECTE LOGICE ȘI LINGVISTICE ALE NEGAȚIEI

DE

ELENA PÂSLARU

Apare ca o constatare elementară faptul că în diferite limbi mijloacele și procedeele negației sînt diferite. Orice traducător, confruntat cu nevoia de a transpune dintr-o limbă într-alta, va fi izbit de posibilitatea exprimării acelorași relații și funcții logice prin instrumente lingvistice cu structură formală diferită.

Problema de ordin teoretic, care ne-a fost sugerată de această constatare, este următoarea : în ce măsură putem identifica, dincolo de multitudinea și varietatea mijloacelor lingvistice și formelor de exprimare prin care se realizează negația la nivel nominal și la nivel propozițional în diferite limbi și chiar în cadrul aceleiași limbi, o schemă sau o structură invariantă, inerentă oricărei limbi naturale. Așa cum va reieși din analiza de detaliu, schema sau structura logică, invariantul de care vorbeam mai sus, joacă un rol analog cu conceptele idealizate, care apar în științele teoretice moderne (de exemplu, noțiunea de gaz perfect sau idealizările din teoria matematică).

Credem că, dincolo de formele accidentale pe care le poate îmbrăca exprimarea lingvistică a negației, desprinderea unor structuri logice stabile ne ajută să apreciem, în raport cu acest caz ideal, natura și particularitățile abaterilor care apar într-o limbă naturală sau alta.

În lucrarea de față vom analiza, mai întîi, abordarea unor aspecte logice ale negației în scrierile lui Aristotel, trecerile de la negația la nivel nominal la negația propozițională, raporturile acestora cu obversiunea și contrapoziția, problemele dublei negații, mijloacele specifice diferitelor limbi prin care se realizează negația principalelor tipuri de propoziții studiate în logica clasică și în logica modernă, corelația negației cu ceilalți operatori logici, în special conjuncția, disjuncția, incompatibilitatea, implicația, funcțiile lingvistice și logice ale negației.

1. Prima abordare sistematică a afirmației și negației o găsim în scrierile Stagiritului. Astfel, după Aristotel, afirmația este enunțarea că

Rev. filoz., **21**, 3, p. 329–333, București, 1974.

ceva aparține la *altceva*, iar negația este enunțarea că ceva *nu* aparține la altceva [1]. Viziunea aristotelică asupra afirmației și negației poartă inerent limitarea concepției sale despre teoria logică. Mai precis, Aristotel reduce problema afirmației și negației la relația de apartenență.

De pe pozițiile logicii moderne, poziția aristotelică poate fi corectată sau mai exact generalizată în sensul legării conceptelor de afirmație și negație de teoria generală a relațiilor. Astfel, definițiile lui Aristotel, citate mai sus, pot fi reformulate în sensul: o *afirmație* este enunțarea că o anumită relație are loc între desemnatele a două nume, predicate sau descripții și, corespunzător, *negația* poate fi definită ca enunțarea potrivit căreia o anumită relație *nu* are loc între obiectele desemnate prin aceleași nume sau predicate.

Observăm în trecere că definiția noastră nu scapă unei anumite circularități: definim negația utilizînd particula „nu", deci negația. La fel procedăm însă cînd definim semnul utilizînd alte semne sau cînd descriem o limbă cu ajutorul unui metalimbaj. Este evident că o astfel de situație este generatoare de paradoxuri. Nu este însă intenția noastră să studiem aici aceste situații. Este în natura ființei umane să utilizeze o unealtă pentru producerea și rafinarea alteia. De aceea apreciem ca importantă distincția dintre întrebuințarea spontană și considerarea ca atare a unui concept, operator sau relativ. Observația este valabilă și pentru cazul negației.

Revenind la teoria aristotelică a afirmației și negației este important de menționat că aceasta sesizează independența relativă a actului asertoric față de starea de fapt a lucrurilor. Așa, de exemplu, Aristotel notează că putem afirma sau enunța o propoziție în concordanță cu starea de fapt a lucrurilor și, de asemenea, că putem enunța o propoziție căreia nu-i corespunde ceva în planul realității. În mod similar, negația poate fi și ea concordantă sau discordantă cu planul evenimentelor fizic-ontologice. Teoria afirmației și negației este indisolubil legată de concepția sa despre adevăr și fals. Aristotel definește conceptele de adevăr și fals prin raportarea actului enunțării la planul existenței: „A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este, este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată este aceea prin care e spus că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este" [2].

Nu ne vom ocupa în rîndurile de față de teoria aristotelică a adevărului, care a fost reluată într-o perspectivă modernă de conceptul semantic de adevăr. În *Despre interpretare*, ca și în *Analiticele prime* și *Metafizica* Aristotel dezvoltă o teorie coerentă despre afirmație și negație și, mai ales, despre negația la nivel propozițional, cercetînd acțiunea acesteia asupra diferitelor tipuri de propoziții.

Analiza cuplului afirmație-negație întreprinsă de către Aristotel în *Despre interpretare* apare ca un moment în cadrul teoriei mai generale a opușilor, punct de plecare al logicii și dialecticii aristotelice. Este important să plasăm afirmația și negația în cîmpul teoriei opușilor sau opozițiilor deoarece, așa după cum vom observa mai departe, unii dintre opuși reprezintă o formă atenuată de negație. Lucrurile pot fi opuse în patru

[1] Aristotel, *Despre interpretare*, 17 a.
[2] Aristotel, *Metafizica*, IV, 6, 1011 b.

feluri : relativii unul față de altul, contrarii unul față de altul, privația față de posesie și, în sfîrșit, negația față de afirmație.

Exemplele de relativi sînt, după Aristotel, o cantitate oarecare și dublul ei, jumătatea unei cantități etc. În afara acestui tip de exemple pot fi semnalate opozițiile relative instituite între vînzător și cumpărător, producător și consumator, profesor și elev etc. Caracteristică acestor opoziții este lipsa unor gradații intermediare, polarizarea termenilor corelați.

O specie aparte de relativi în sensul aristotelic poate fi generată de utilizarea adverbelor sau a adjectivelor la comparativ și superlativ pentru corelarea a doi sau mai mulți termeni. Tipul de opoziție relativă instituită pe această cale, spre deosebire de prima clasă de exemple, comportă gradații și intermediari. Vor putea fi astfel produse relații de forma : x este anterior lui y, z este mai mare decît t, Ștefan este mai înalt decît Petru etc. Este lesne de observat că o teorie generală a relativilor poate fi dezvoltată astăzi numai din perspectiva logicii relațiilor, care să ia în considerație natura opozițiilor relative instituite, proprietățile lor de ordin formal. Este vorba, desigur, de o logică a relațiilor îmbogățită față de variantele existente.

Opozițiile contrarii se instituie între termenii aflați sub raportul semnificației la poli opuși și în intervalul semantic dintre care pot apare un șir nesfîrșit de intermediari.

În plan lingvistic, teoria opozițiilor contrarii coincide cu teoria antonimelor. Exemplele date de Aristotel sînt : bun-rău, alb-negru, cald-rece, cu soț-fără soț. (Ultimul exemplu dat de Aristotel nu descrie de fapt un raport contrar ci unul dintre un termen și complementarul său obținut prin intermediul particulei privative „fără").

Cel de-al treilea tip de opoziție cercetat de Aristotel este cel dintre posesie și privație. Exemple de termeni care exprimă o privație sînt : orb, surd, olog, afon, știrb, chel etc. Orbul este opusul omului normal, văzător. De fapt, termenii care exprimă o privație sînt prescurtări ale negației unor termeni pozitivi atribuiți curent, prin statut, unor categorii de ființe sau obiecte, situații etc. Cuvîntul „orb" apare deci, ca un sinonim și o prescurtare în același timp a expresiei privative „om lipsit de vedere". „Lipsit de..." sau „fără de..." etc. joacă aici același rol cu o particulă negatoare ca : ne-, a-, in- etc.

Este interesant de observat că limbile naturale dispun de instrumente pentru denumirea privațiilor sau disfuncționalităților organismului individului dar nu dispun, în multe cazuri, de termeni pozitivi corespunzători și că aceștia, deși reprezintă regula sau cazurile frecvente în planul realității sînt exprimate prin descripții sau parafraze. Așa de exemplu, în limba română nu utilizăm cuvintele „văzător", „auzitor", „umblător" etc., ci expresii ca „om cu vederea normală", „cu auzul normal", „care poate umbla" ș.a. De asemenea, româna nu posedă termeni perechi ai negativilor : neajuns, necontenit, nelegiuit, neobrăzat etc. [3]

Cum se explică absența unor termeni unici pentru cazurile pozitive, normale și existența unor termeni unici pentru excepții ? Sursa explicației trebuie căutată, credem, în circumstanțe extralingvistice de ordin social-

[3] Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 76.

istoric, în nevoia de a fixa în limbă unele manifestări pregnante singularizatoare ce avertizează asupra unor conduite specifice.

În sfîrșit, cel de-al patrulea tip de opoziție este contradicția, respectiv raportul dintre afirmarea și negarea aceluiași enunț. Particularitatea opoziției contradictorii rezidă în schimbarea valorii de adevăr a enunțului.

Este demn de menționat că în viziunea filozofului din Stagira negația afectează deopotrivă expresiile nominale și verbale care exprimă gîndul fără îmbinare și separare precum și expresiile propoziționale, enunțurile care pot fi adevărate sau false. În cadrul unei propoziții negația poate cădea pe copulă, pe predicat sau chiar pe subiect. Atunci cînd negația cade pe un nume comun oarecare care joacă rolul de subiect într-o propoziție, ea îl transformă pe acesta într-un nume nedeterminat [4]. Așa, de exemplu, „om" negat generează expresia minimală complementară „non-om". Îndeosebi Aristotel cercetează acțiunea operatorului negației asupra enunțurilor universal afirmative (A), universal negative (E), particular afirmative (I) și particular negative (O), inferențele imediate care pot fi declanșate pe baza afectării uneia sau alteia dintre propozițiile de acest tip prin negație. Pentru lingvistul contemporan care studiază negația două lucruri par a prezenta un interes aparte în aceste scrieri aristotelice : mai întîi, dinamica subtilă a trecerilor negației de la nivel propozițional la cel terminologic și invers, jocul dublei negații și în al doilea rînd aplicarea negației la particulele sau la functorii „orice" („fiecare", „toți"), „unii" etc.

2. Aristotel distinge obiectul despre care se enunță, termenul (predicatul) care se enunță și modul în care se enunță. Astfel, propoziția „Orice om este alb " (de tipul A) este o enunțare universală despre un universal [5]. Termenul „universal" despre care se enunță este acela de „om" ; cel care se enunță este predicatul „alb". Maniera în care se enunță este marcată prin particula „orice" sau „oricare", „fiecare", „toți". Aristotel mai consideră, de asemenea, posibile enunțurile universale ca manieră despre obiecte particulare. De exemplu, „Unii oameni sînt negri". În sfîrșit, el mai consideră posibile enunțuri universale despre numele proprii, respectiv despre indivizi. Fiecăruia dintre aceste enunțuri li se poate asocia negația corespunzătoare. Este cunoscută din punct de vedere logic teoria implicațiilor imediate, dezvoltată de către Aristotel în cadrul așa-numitului patrat logic. Important însă, sub raport lingvistic, este să arătăm diferențele care intervin la nivelul limbilor naturale în trecerile de la o categorie de judecăți la alta, chiar în cadrul acestei arhicunoscute teorii a implicațiilor imediate din cadrul patratului logic. S-a constatat că jocul negației determină mai multe linii de opoziție [6].

Așa, de exemplu, negația propoziției „Toți oamenii sînt albi" ne conduce la propoziția contradictorie tezei inițiale — „Unii oameni nu

---

[4] Aristotel, *Despre interpretare*, 16 a.

[5] Idem, 17 b.

[6] A se vedea și P. Botezatu, *Negația în logica formală modernă*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1973, p. 70.

sînt albi". În această trecere, structurile lingvistice din limba română şi engleză, de exemplu, sînt analoge :

Limba română	*Limba engleză*
Toţi oamenii sînt albi	All men are white
Unii oameni nu sînt albi	Some men are not white

Situaţii similare prezintă şi limbile franceză şi germană. În acest sens, să se compare exemplele din aceste limbi cu cele date anterior :

Limba franceză	*Limba germană*
Tous les hommes sont blancs	Alle Menschen sind weiss
Certains hommes ne sont pas blancs.	Einige Menschen sind nicht weiss.

În cazul limbii ruse se remarcă faptul că propoziţiile afirmative nu prezintă copulă exprimată, în timp ce în propoziţiile negative copula apare :

Limba rusă

Vse liudi belîe
Nekotorîe liudi ne iavliaiutsia belîmi.

Exprimarea necopulativă a judecăţilor de tip A este specifică limbii ruse. În acest caz, trecerile de la A la E cît şi cele de la I la O diferă în această limbă de limbile în care propoziţia afirmativă se realizează copulativ.

Observăm însă că trecerea prin raportul de opoziţii contrarii, de la propoziţiile de tipul A la propoziţiile de tipul E nu mai dezvoltă forme analege nici în celelalte limbi menţionate. Spre exemplificare le vom prezenta comparativ :

Limba română	*Limba engleză*	*Limba franceză*	*Limba rusă*	*Limba germană*
Toţi oamenii sînt albi.	All men are white.	Tous les hommes sont blancs.	Vse liudi belîe.	Alle Menschen sind weiss.
Nici un om nu este alb.	No man is white.	Aucun homme n'est blanc.	Ni odin celovek ne iavliaetsia belîm.	Kein Mensch ist weiss.

Din exemplele date reiese că modelul propoziţiilor negative de tip E este acelaşi pentru limbile română, franceză şi rusă, în timp ce structura propoziţiilor negative a aceluiaşi tip este complet diferită în engleză şi germană.

Constatarea de ordin teoretic ce se degajă din aceste exemple este aceea a apariţiei unor particularităţi lingvistice proprii uneia sau alteia

dintre limbi, care reprezintă într-un anumit sens abateri de la structura logică ideală ce descrie schimbările provocate de operatorul negației. În română, franceză și rusă, spre deosebire de engleză și germană, propoziția de tip E este afectată de două particule negatoare: de particula „nu", care desființează copula „este", transformînd-o dintr-o relație de apartenență într-una de neapartenență, și de particula „nici", care vizează mulțimea indivizilor considerați.

În actul traducerii dintr-o limbă în altă limbă, de exemplu din engleză în română, ori de cîte ori vom fi puși în situația de a transcrie o propoziție de tip E, nu vom mai utiliza în limba în care traducem o structură sintactică identică, deși evident înțelesul și structura logică a propoziției vor rămîne invariabil aceleași. Se poate conchide deci, că formele lingvistice au un anumit joc în raport cu structurile logice subiacente care reprezintă invarianții sau structura lor constantă de profunzime.

Inferențele imediate din cadrul patratului logic sînt exprimate cu mijloace lingvistice diferite de la o limbă la alta. Să considerăm, pentru început, inferențele legate de relația de obversiune. Vom constata că trecerile de la A la E și de la I la O și invers sînt descrise în diferite limbi naturale prin mijloace și procedee lingvistice diferite. Acceptînd o exprimare simbolică curentă, introdusă de Lukasiewicz, inferențele imediate pot fi exprimate prin patru identități caracteristice :

1. Aba ≡ Ebā 3. Iba ≡ Obā
2. Eba ≡ Abā 4. Oba ≡ Ibā

În limba română, formulele 1—4 sînt ilustrate de propozițiile :

1. Toți oamenii sînt albi ≡ Nici un om nu este non-alb.
2. Nici un om nu este alb ≡ Toți oamenii sînt non-albi.
3. Unii oameni sînt albi ≡ Unii oameni nu sînt non-albi.
4. Unii oameni nu sînt albi ≡ Unii oameni sînt non-albi.

Corespunzător, în limba engleză apar următoarele enunțuri :

1. All men are white ≡ No man is not-white.
2. No man is white ≡ All men are not-white.
3. Some men are white ≡ Some men are not not-white
4. Some men are not white ≡ Some men are not-white.

În limba franceză intervin propozițiile :

1. Tous les hommes sont blancs ≡ Aucun homme n'est non-blanc.
2. Aucun homme n'est blanc ≡ Tous les hommes sont non-blancs.
3. Certains hommes sont blancs ≡ Certains hommes ne sont pas non-blancs.
4. Certains hommes ne sont pas blancs ≡ Certains hommes sont non-blancs.

Mijloacele lingvistice de exprimare a celor patru formule în limba rusă sînt :

1. Vse liudi belîe ≡ Ni odin celovek ne iavliaetsia nebelîm.
2. Ni odin celovek ne iavliaetsia belîm ≡ Vse liudi nebelîe.
3. Nekotorîe liudi belîe ≡ Nekotorîe liudi ne iavliaiutsia nebelîmi.
4. Nekotorîe liudi ne iavliaiutsia belîmi ≡ Nekotorîe liudi nebelîie.

Iată şi posibilităţile de exprimare a inferenţelor în limba germană :

1. Alle Menschen sind weiss ≡ Kein Mensch ist nicht-weiss.
2. Kein Mensch ist weiss ≡ Alle Menschen sind nicht-weiss.
3. Einige Menschen sind weiss ≡ Einige Menschen sind nicht nich-weiss.
4. Einige Menschen sind nicht weiss ≡ Einige Menchen sind nich-weiss.

Exemplele de mai sus sînt cazuri de utilizare a dublei negaţii în limbile naturale. Formulele 1—4 sînt cunoscute în logică drept legi ale obversiunii. Nu este greu să observăm că în cazul obversiunii se construieşte, pentru o propoziţie dată, o altă propoziţie cu aceeaşi semnificaţie şi valoare de adevăr, în cadrul căreia intervine, la nivel nominal sau propoziţional, iar uneori la ambele nivele, functorul negaţiei.

În principiu, în oricare dintre limbile naturale, fiind dată o propoziţie P se construieşte obversa acesteia potrivit următoarei reguli : 1. Se înlocuieşte la nivel propoziţional apartenenţa prin non-apartenenţă sau afirmarea relaţiei prin contestarea ei, şi invers ; 2. se înlocuieşte predicatul afirmat în propoziţia iniţială prin negaţia acestuia, astfel încît propoziţia „Toate felinele sînt carnivore" devine „Toate felinele nu sînt necarnivore". Copula „sînt" a fost aici substituită prin negaţia acesteia — „nu sînt" —, iar predicatul „carnivor" a fost înlocuit prin negaţia lui — „necarnivor".

Deşi unele din cazurile obversiunii pot părea, la prima vedere, operaţii nenaturale care nu sînt folosite în mod curent de către vorbitorii limbilor moderne enumerate, totuşi în multe cazuri obversiunea funcţionează, din punct de vedere lingvistic, ca o modalitate stilistică, permiţînd evidenţierea intenţiei mesajului unui enunţ : această latură a problemei, din păcate, nu a fost cercetată pînă acum de către lingvişti. Din punct de vedere logic, *legile obversiunii sînt legi ale trecerii operatorului negaţiei de la nivel propoziţional la nivel nominal şi invers în condiţiile menţinerii semnificaţiei propoziţiei şi valorii ei de adevăr.* Acest lucru reiese clar prin considerarea oricăreia dintre propoziţiile puse în relaţie de echivalenţă, şi anume acolo, unde negaţia intervine la ambii termeni ai relaţiei, adică atît la propoziţiile universal negative de tipul E, cît şi la cele particular negative de tipul O :

Eba ≡ Abā
Oba ≡ Ibā

În ambele cazuri, membrul stîng al relaţiei este reprezentat de o propoziţie cu negaţia exprimată la nivel propoziţional, care îşi menţine semnificaţia în cazul trecerii în partea dreaptă a relaţiei, unde negaţia la nivel nominal reprezintă, de fapt, reluarea propoziţiei universal afirmative (Aba) sau particular afirmative (Iba) prin negarea numelui care se efectuează de către operatorul negaţiei.

Legile obversiunii afectează totodată şi particulele cuantoriale exprimate în limba română prin *toţi* (*oricare, oricine, fiecare*), *unii* — „oricare ar fi x, x...", „există un x, astfel încît x...". Obversiunea, ca şi alte operaţii logice, stabileşte o echivalenţă între două scheme constructive. Aşa, de exemplu, expresia „nu toţi... sînt..." este echivalentă cu expresia : „unii... nu sînt...".

În al doilea rînd, vom observa intervenția termenilor nedefiniți [7], obținuți prin afectarea unui predicat sau nume comun de operatorul negației. Astfel, termenul *nealb*, *nepoliticos*, *necinstit*, *nereglementar* [8] etc. sînt obținuți prin considerarea complementarei extensiunii termenilor pozitivi în cauză — alb, politicos, cinstit, reglementar.

Din punct de vedere lingvistic este important de reținut că în multe limbi termenul introdus inițial prin functorul negației ca desemnînd mulțimea complementară unui predicat oarecare dobîndește cu timpul un sens pozitiv, fiind asociat nemijlocit unor situații operaționale. Astfel termenul „ingrat" provenit din lat. gratus și-a estompat treptat provenința prin negație din *gratus* [9]. Termenul „indolent", în ciuda faptului că păstrează particula negatoare, mai precis prefixul *in-*, ca sens nu apare pregnant negativ, ci poate fi luat ca un atribut primar care desemnează o însușire proprie unui subiect.

Observăm, în trecere, că o estompare perfectă are loc și în cadrul opușilor contrari formați de la același radical cu prefixe de tipul : în- (îm-) și des- (dez-, de-). Este, de exemplu, cazul cuvîntului „dezordonat" — opusul lui „ordonat". Un proces încheiat de estompare a provenienței opușilor contrari în limba română ni-l oferă următoarele exemple paralele : a îmbrăca — a dezbrăca ; a încheia — a descheia ; a închide — a deschide ; a încălța — a descălța [10] etc. În cazurile prezentate mai sus, fuziunea perfectă între prefix și radical nu numai că facilitează asocierea nemijlocită a termenilor unor situații operaționale, ci face imposibilă chiar recunoașterea termenului primar de la care au fost formate derivatele. Aici termenii nou formați s-au transformat cu timpul în termeni primari creind limbii posibilități de îmbogățire cu noi termeni derivați. Acest proces poate fi urmărit ușor în formații de tipul : făcut-desfăcut-nedesfăcut, sau în formații greșite, recent întîlnite în presă — comandat-decomandat-nedecomandat etc.

Formarea termenilor negativi prin comprimarea unei propoziții negative joacă un rol important în fixarea rezultatelor acțiunii enunțiative. Pe această cale limba creează posibilitatea desfășurării unor noi enunțuri directe, actuale care se sprijină pe rezultatele aserțiunilor anterioare. Trebuie menționat că este posibil și procesul invers, cînd termenul unitar ce conține o negație este desfășurat într-o propoziție analitică, explicativă, care actualizează sub forma unui enunț negația existentă latent în termenul, și respectiv, în conceptul în cauză. În acest mod, schemele lingvistice identice care exprimă procedeele logice ale obversiunii mijlocesc trecerea dintre nivelele propozițional și nominal, în particular fixarea și înmagazinarea rezultatelor aserțiunilor anterioare în expresii nominale dense, ce devin baza de plecare a unor noi acte enunțiative.

---

[7] Vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969.

[8] Operație numită de T. Maiorescu „negație simplă" în *Logica*, ed. a 4-a, București, 1894, p. 35.

[9] Dan Bădărău, *Dubla negație în vorbirea curentă*, în „Cercetări filozofice", an. V, nr. 1, 1958, p. 68.

[10] A se vedea în acest sens Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, București, Edit. Academiei R. P. R., 1960, p. 76.

Vom observa, de asemenea, diversitatea instrumentelor lingvistice prin care se realizează negația nominală. În limba română [11] negația la nivel nominal poate fi realizată prin construcțiile prefixate cu prefixele negative : prefixul *ne-* de origine slav (necinstit, nevrednic, nebunie, nefericire) prefixul neologic *in-*, la origine latin dar pătruns în limbă prin filieră romanică-italiană și franceză (incorect, indolent, insolență, intoleranță), precum și prefixul mai puțin productiv *a-* (gr.α), care intră în componența unui număr foarte mic de derivate negative, de regulă adjective (amoral, anormal, apolitic, atemporal).

Negația nominală mai utilizează și prepoziția cu sens lexical negativ „fără", sau însoțită de prepoziția „de", întrebuințate destul de frecvent în stilul oral, fapt care a condus, în unele cazuri, la un început de fuziune între prepoziția negativă și cuvîntul negat, ca în „fără-de-lege".

Deși nu face obiectul prezentei analize, ar fi util și totodată interesant de studiat mecanismul transpunerii termenilor negativi formați cu prefixe autohtone, precum și al celor formați cu prefixe de origine greacă și latină, pornindu-se atît de la transpunerea din limba română în alte limbi, cît și invers.

În al treilea rînd vom, observa că toate limbile naturale dispun de termeni concișii, care sînt identici ca semnificație cu unele predicate originare afectate de negație. Astfel, de exemplu, termenii : surd, orb, șchiop etc. nu sînt decît prescurtări pentru predicatele afectate de negație — umblător (neumblător), auditor (neauditor), văzător (nevăzător). Desigur că în contextul în care ne-am instruit utilizînd limbile naturale actuale, inclusiv termenii sintetici ce exprimă privațiunea sau predicatele negate, ni se pare artificial și nefiresc să le mai explicăm pe acestea prin raportarea la calitățile pozitive inițiale (capacitatea de a vedea, de a auzi sau de a umbla).

În sfîrșit, în al patrulea rînd vom observa că la nivel nominal *negația acționează ca un operator lingvistic extrem de productiv*, care face să corespundă oricărui predicat complementarul său. Din acest punct de vedere, particulele negatoare îndeplinesc o funcție analoagă desinențelor, prefixelor și sufixelor, acționînd ca mijloace eficiente de producere a noi semne lingvistice [12].

3. La nivel propozițional, negația desființează sau dezagregă o afirmație. Din această perspectivă actul negator poate fi privit ca o operație logică ulterioară, prin care este anihilată o sinteză teoretică anterioară. Trebuie însă să observăm că în acest caz, cînd apare ca o contestație, actul negației transcende nivelul limbajului-obiect și se manifestă la nivelul metalimbajului ; contestația e o propoziție metateoretică.

Admitem, totuși, că negația poate apare și la nivelul limbajului-obiect ca simplă constatare a absenței unei îmbinări sau coeziuni între obiectele de referință ale subiectului și predicatului. Propozițiile „Ușa nu e deschisă" sau „Gheorghe nu e acasă" — sînt propoziții constatative, care vizează situații și raporturi fizice nemijlocite. Propoziția „Nu este

---

[11] *Gramatica limbii române*, Edit. Academiei R.S.R., 1966, vol. al II-lea, p. 60.

[12] Pentru negația la nivel nominal : *Studii și materiale privind formarea cuvintelor*, Edit. Academiei R.S.R., vol. I — VI (1959 — 1972).

adevărat că racheta a zburat cu o viteză mai mare decît viteza luminii" este o propoziție metateoretică; „nu este adevărat ..." este ipostaza metateoretică a negației.

Enunțurile de contestare în care apare construcția „nu este adevărat că" pot fi traduse în propoziții negative la nivelul limbajului-obiect cu negație interioară. Așa, de exemplu, propoziția „Nu este adevărat că Alpii sînt mai înalți decît Himalaia" poate fi comprimată în propoziția pur factuală „Alpii nu sînt mai înalți decît Himalaia". Pe această cale se înlătură cuvintele excedentare ce țin de exprimarea la nivelul metalimbajului. În acest ultim caz noi cercetăm, prin intermediul expresiilor, raportul dintre două obiecte. În primul caz emiteam o apreciere de valoare despre o altă judecată. Propozițiile prefixate de construcțiile „nu este adevărat că...", „este fals că ...", „nu este cazul ca..." anihilează un enunț afirmativ anterior considerat. Propoziția în întregul ei se referă la o altă propoziție. Așa, propoziția „Nu este adevărat că cerul e senin" se referă la propoziția „cerul e senin". Propozițiile „Cerul e senin" sau „Cerul nu e senin" sînt constatări. În timp ce propozițiile formulate cu construcțiile „este fals că ..." etc. — sînt calificări ale propozițiilor constatative anterioare.

Observăm, deci, că *negația operează la nivele lingvistice diferite și că fiecare limbă naturală posedă scheme sau structuri caracteristice, prin care se efectuează trecerea de la un nivel la altul al limbajului.* Expresia „nu e adevărat că ...", pe care o vom numi negație frontală pentru că intervine în fața unei propoziții constituite, poate viza mai multe propoziții legate între ele prin diferiți alți operatori logici.

Am menționat mai sus că negația poate afecta, într-o propoziție predicativă deopotrivă atît copula cît și predicatul și chiar subiectul. Este interesant de cercetat de data aceasta acțiunea operatorului negativ în propozițiile compuse — corelația care se instituie între negație și ceilalți operatori logici. Este legitim să distingem, mai întîi, negația interioară unei propoziții care se referă la copula propoziției. În acest caz negația descrie o separație între două clase de obiecte desemnate prin numele ce joacă rolul de subiect și predicat. Așa, de exemplu, propoziția „Arțarul nu este un rozaceu" consemnează disjuncția dintre două clase de obiecte, precum și neaderența notelor uneia la obiectele celeilalte. Din punct de vedere semantic aceeași funcție o îndeplinește și negația aplicată pe predicatul primei propoziții: „Arțarul este un nerozaceu" are aceeași semnificație cu propoziția „Arțarul nu este un rozaceu".

Nu punem în discuție aici disponibilitățile stilistice ale uneia sau alteia din cele două formulări enunțate. Observăm, totuși, existența unei deosebiri între utilizarea numelui nedefinit „nerozaceu" și expresia analitică negatoare la nivelul copulei. Termenul „nerozaceu", deși cu o intensitate nedeterminată, are din punct de vedere lingvistic statutul oricărui alt nume, cu toate că din punct de vedere logico-semantic se deosebește de numele strict pozitiv.

Trecerea de la propoziția cu negația pe copulă la cea cu negația pe predicat sau invers reprezintă o schemă operatorie în limba română ca și în alte limbi romanice, spre deosebire, de exemplu, de limbile slave și îndeplinește rolul unor artificii sintactico-calculatorii.

Exemplele date mai sus sugerează faptul că negaţia îndeplineşte, în aceste cazuri, rolul de instrument prin care *consemnăm separaţiile, deosebirile* dintre obiectele lumii exterioare. Ea îndeplineşte, am putea spune, o funcţie de constatare.

Cu totul alta este însă funcţia negaţiei, atunci cînd aceasta *răstoarnă* sau *contestă o propoziţie anterior enunţată*. Dacă afirmăm că „nu este adevărat că arţarul este un rozaceu", noi presupunem anterior instituită propoziţia, potrivit căreia „arţarul este un rozaceu". Negaţia nu face, în acest caz, decît să anihileze legătura anterior propusă între clasele de obiecte în cauză şi, respectiv, între conceptele pe care le desemnăm. Acest al doilea tip de negaţie a fost numit uneori „negaţie secundară", care vizează nu realitatea, ci valoarea de adevăr a propoziţiilor primare ce descriu realitatea. Este uşor de observat în acest ultim caz, că formularea „nu este adevărat că ..." este perfect echivalentă cu „este fals că ...". Deci în acest caz, ideea negaţiei este sugerată de calificarea printr-o valoare de adevăr, opusă celei anterior enunţate.

Este întemeiată, credem, asocierea acestui ultim caz de negaţie cu calificările modale ale diferitelor propoziţii. Expresia „nu este adevărat că..." este, structural şi logic, analogă cazurilor de modalitate *de dicto* cercetate de logicienii medievali. Dealtfel, unii dintre logicieni au observat mai demult că „în anumite privinţe, cuvintele modale sînt asemeni particulelor negative" [13].

Prin împrejurarea fundamentală că negaţia schimbă valoarea de adevăr a unui enunţ, şi în măsura în care pot fi negate sau contestate şi propoziţiile complexe, operatorul negaţiei intră în raporturi complexe cu toţi ceilalţi operatori logici.

Logica tradiţională, ca şi logica matematică au scos la iveală numeroase scheme sau structuri logice, în care negaţia afectează diferite tipuri de propoziţii complexe : conjunctive, disjunctive, implicative etc. Aşa de exemplu, legile lui De Morgan nu sînt altceva decît transpuneri ale aplicării frontale a negaţiei pe anumite propoziţii, conjunctive sau disjunctive în propoziţii echivalente în cadrul cărora negaţia apare pe propoziţiile componente sau invers. Să luăm cîteva exemple. Să considerăm mai întîi expresia logico-matematică a acestor legi :

$$\overline{(p\&q)} = \bar{p} \vee \bar{q} \quad (1)$$
$$\overline{(p \vee q)} = \bar{p} \,\&\, \bar{q} \quad (2)$$

În cazul limbii române, formulei (1) îi corespunde, de exemplu, echivalenţa dintre propoziţiile „nu este adevărat că mărul este un rozaceu şi că are floarea cu şase petale" şi „mărul nu este un rozaceu sau mărul nu are floarea cu şase petale". Formulei (2), de astă dată, îi corespunde echivalenţa dintre propoziţiile „Nu este adevărat că mărul are şase petale sau că mărul aparţine familiei rozaceelor" şi „Mărul nu are şase petale şi nu aparţine familiei rozaceelor". În ambele exemple *negaţia de factură modală, frontală care afecta relaţia dintre propoziţii este înlocuită prin negaţii asertorice*, interioare care afectează fiecare propoziţie considerată

[13] W. Kneale, *Modality de dicto and de re*, în *Logic Methodology and Philosophy of Science*, Proceedings of the 1960 International Congress, edited by E. Nagel, P. Suppes and A. Tarski. Stanford University, 1962, p. 626.

separat; în plus, operatorul principal — conjuncția în primul caz, disjuncția în cel de-al-doilea — a fost înlocuită prin celălal toperator, respectiv prin disjuncțiie în primul caz și prin conjuncție în al doilea caz.

Legile lui De Morgan pot fi, așadar, interpretate din punct de vedere lingvistic ca *legi ale transferului negației de la nivel interpropozițional*, sau mai exact de la nivelul propoziției compuse *la nivel intrapropozițional*, respectiv, la nivelul propozițiilor negative elementare.

Negația unei propoziții condiționale de tipul „dacă ..., atunci..." este o propoziție de forma „... și non...". Astfel, negația propoziției „dacă gutuiul este un rozaceu, atunci are floarea cu cinci petale" este propoziția „gutuiul este un rozaceu și nu are floare cu cinci petale". Ceea ce se neagă în acest caz este raportul de implicație dintre antecedent și consecvent, susținîndu-se că este posibil să fie satisfăcută exigența antecedentului și să nu fie satisfăcută exigența consecventului. Pe scurt, negația propoziției de forma „dacă p..., atunci q..." este „este posibil p și non q". Dealtfel, încă logicienii și lingviștii antici, în special stoicii, defineau propozițiile condiționale utilizînd conceptele de imposibil, negație și conjuncție; „dacă p ..., atunci q..." este tot una cu „este imposibil p ... fără ca q...".

Se înțelege că propoziția condițională „dacă gutuiul este un rozaceu, atunci are floarea cu cinci petale" poate fi transpusă și într-o construcție lingvistică în care apare operatorul disjuncției și, evident, cel al negației. „Dacă gutuiul este un rozaceu, atunci are floarea cu cinci petale" este totuna cu „Sau gutuiul *nu* este un rozaceu, sau are floarea cu cinci petale". Este, de asemenea, lesne de observat că aceeași propoziție condițională poate fi ușor exprimată prin intermediul operatorului lui Scheffer sau al incompatibilității.

Exemplul mai sus dat, exprimat prin intermediul incompatibilității devine acum „Nu sînt împreună adevărate: gutuiul este un rozaceu și gutuiul nu are floarea cu cinci petale". Formula „nu sînt împreună adevărate ..." reprezintă, de fapt, un alt mod de redare al expresiei „sînt incompatibile". De fapt, operatorul logic al incompatibilității nu este altceva decît o negație alternativă [14]. Aceasta ne permite să observăm că atunci cînd unii logicieni pretind că evită din sistemele lor logice operatorul negației admițînd incompatibilitatea, cum este cazul sistemului lui Scheffer, ei admit, în același timp, negația interpropozițională. Căci, într-adevăr, atunci cînd Quine introduce operatorul negației, ca incompatibilitatea unei propoziții cu sine însăși, p/p, el admite, prin chiar aceasta, negația în sistemul său [15].

Incompatibilitatea ca negație alternativă poate fi exprimată: 1) prin negație și conjuncție; 2) prin negație și disjuncție; 3) prin negație și implicație. Așa, de exemplu, propoziția „Este imposibil ca X să fie speolog și X să nu studieze peșterile" poate fi exprimată prin „Sau X nu este speolog, sau studiază peșterile" sau poate fi redusă la implicația „Dacă X este speolog, atunci el studiază peșterile".

---

[14] W. von Orman Quine, *From a logical point of view*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953, p. 81—82.

[15] *Ibid.*, p. 82.

Ce concluzii putem reține din cercetarea negației asupra propozițiilor complexe? O primă constatare o reprezintă existența în fiecare limbă naturală a unor scheme echivalente de construcții propoziționale, în care negația apare într-un prim termen la nivelul complexului propozițional și, în cel de-al doilea, la nivelul propozițiilor individuale constituente. Acesta este cazul, după cum am văzut, al propozițiilor ce descriu echivalențele lui De Morgan.

O a doua concluzie demnă de reținut ne pare a fi legătura indisolubilă care există între negație și operatorii modali. Functorul sau operatorul modal „este imposibil ca ..." ne apare, din această perspectivă, ca o *îngroșare a funcției negatoare* sau ca o negație *intrapropozițională*. Incompatibilitatea nu este decît imposibilul logic, iar imposibilul logic este o *anihilare reciprocă a componentelor unei propoziții complexe*. Această anihilare reciprocă este mediată, în ultimă instanță, după cum am văzut, de funcția contestatoare de desființare a unei aserțiuni, pe care o îndeplinește uneori negația.

4. Observam într-un paragraf anterior că Aristotel consideră posibil ca negația să afecteze copula, predicatul sau subiectul. O definiție a negației prin prisma acestei observații aristotelice, deși fără vreo referire la operele magistrului, găsim în lucrarea lui Em. Vasiliu, *Elemente de teorie semantică a limbilor naturale*[16]. Astfel, propoziția negativă „Elevul nu citește cartea" poate fi interpretată în viziunea autorului în unul din următoarele cazuri:

1. Negația poate afecta subiectul propoziției, respectiv agentul acțiunii și să fie fals că cel care citește cartea este elevul.

2. Negația poate afecta predicatul propoziției sau relația (respectiv acțiunea vizată de predicat) dintre agent și obiectul acțiunii, sugerîndu-se că elevul întreprinde o *altă* acțiune decît aceea de citire sau pur și simplu nu întreprinde nici o acțiune.

3. Negația poate privi numele predicativ sau complementul direct din propoziție, respectiv obiectul asupra căruia se răsfrînge acțiunea. În acest caz, putem admite că elevul citește, dar că el citește *altceva* decît cartea, să zicem, caietul.

4. Cel de-al patrulea caz este dat, potrivit autorului citat, de considerarea simultană a alternativelor 1, 2 sau 1, 3 sau 2, 3 sau 1, 2, 3.

Transcriind verbul „a citi" ca un predicat binar, și numele „elev" și „cartea" ca predicate monadice, propoziția afirmativă „elevul citește cartea" poate fi redată ca:

(137 a) $CIxy \,.\, ELx \cdot CAy$

unde CI = citește, EL = elevul, CA = cartea.

În raport cu exprimarea de mai sus a propoziției afirmative în cauză, negația ei poate fi exprimată prin operarea disjuncției dintre negațiile fiecăruia dintre termenii propoziției afirmative:

(137b) $\sim CIxy \vee \sim ELx \vee \sim CAy$

---

[16] Vezi Em. Vasiliu, *Elemente de teorie semantică a limbilor naturale*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1970, p. 178.

Aplicînd una din legile lui De Morgan la formula de mai sus, obținem : (137c) $\sim$ (CIxy·ELx·CAy)

Atît (137b) cît și (137c) nu spun altceva decît faptul că negația, cum observa cu două milenii în urmă Aristotel, poate afecta deopotrivă subiectul, copula sau predicatul sau numele predicativ. Este însă important să observăm că, la o cercetare mai atentă, în fiecare dintre aceste trei cazuri de negație avem de-a face cu sensuri distincte ale expresiilor propoziționale în cauză. Comun tuturor acestor trei cazuri le este, desigur, anihilarea afirmației, după care, elevul citește cartea. Este însă util să distingem între negația care exclude subiectul, respectiv agentul acțiunii, între cea care exclude predicatul, respectiv acțiunea și cea care exclude numele predicativ, respectiv obiectul asupra căruia se răsfrînge acțiunea.

Această constatare ne conduce la ideea că actul negației, ca și cel al afirmației este, în fiecare caz, efectuat de un subiect sau agent cunoscător în situații acționale determinate. În consecință, foarte adesea situația acțională este acea care ne sugerează care anume dintre elementele constitutive ale propoziției inițiale considerate sînt afectate de operatorul negației. Acest fapt poate fi învederat, între altele, de împrejurarea că exprimarea, rostirea este totdeauna adaptată la un context practic acțional și lexical discursiv și că uneori, în cazul exprimărilor ironice *tonul însuși funcționează ca operator al negației.*

Care sînt, așadar, concluziile care pot fi desprinse din considerațiile anterioare. Cercetarea mijloacelor lingvistice ale negației la nivelul unei limbi sau comparativ la nivelul lingvisticii generale apare ca o temă interdisciplinară logico-lingvistică. Limbile naturale îndeplinesc funcții logico-semantice identice prin intermediul unor mijloace sau instrumente lingvistice extrem de variate. Am văzut în acest sens deosebirile la nivelul expresiei între realizarea obversiunii enunțurilor de tipul E în limbile română, engleză, franceză, rusă și germană. Cercetarea acestor deosebiri de expresie și, mai ales, identificarea expresiilor lingvistice din diferite limbi care exprimă scheme logice echivalente, ne apare ca o condiție necesară deopotrivă pentru efectuarea unor traduceri corecte și învățarea rațională și eficientă a limbilor străine. Și nu numai atît.

Expresiile lingvistice ale negației, atît de diferite de la o limbă la alta, găsesc un invariant în schemele logice formale inerente oricărei limbi naturale, sau mai exact, oricărei utilizări corecte și cognitiv eficiente a unei limbi naturale. Și după cum am văzut, negația stabilește în sistemul limbii ample corelații cu toți ceilalți conectivi și functori logici, studierea acestor corelații putînd să dezvăluie noi aspecte ale teoriei limbilor naturale.

ACTUALITATEA ŞI INACTUALITATEA ESTETICII LUI SCHOPENHAUER

DE

N. TERTULIAN

La întrebarea dacă filozofia lui Schopenhauer mai poate găsi o reală audienţă în conştiinţa filozofică a lumii contemporane, luaţi prin surprindere şi obligaţi să răspundem imediat, ne-ar fi fost greu, mărturisim, să dăm un răspuns afirmativ. Ce ecou ar mai putea găsi astăzi o gîndire care face din recluziune, abstragere din lume, asceză şi resemnare, treptele superioare ale existenţei umane şi care îşi găseşte în teoria platonică a Ideilor punctul ei de sprijin, în teoria cunoaşterii ca şi în estetică? Dacă, circumscriind lucrurile la spaţiul culturii noastre, s-ar invoca influenţa puternică a gîndirii lui Schopenhauer în cîmpul literaturii, criticii literare şi esteticii româneşti, cu firească referire, înainte de toate, la operele lui Titu Maiorescu şi Mihail Eminescu, după ce am face discriminările de rigoare, subliniind sensul diferit al receptării ei în opera criticului şi în cea a poetului *, nu am ezita să afirmăm, părăsind zona purelor judecăţi de constatare şi păşind în cea a judecăţilor de valoare, că pentru destinele criticii şi ale esteticii româneşti ar fi fost mult mai bine ca *Fenomenologia spiritului* sau *Logica* lui Hegel, şi nu *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer, să fi fost cartea filozofică de căpătîi.

Să spunem însă imediat că o analiză mai atentă a curentelor care se încrucişează în gîndirea actuală este de natură să ofere o serie de contraargumente răspunsului nostru spontan, obligîndu-ne să reflectăm mai serios asupra ezitării de a situa numele lui Schopenhauer în şirul marilor figuri ale filozofiei universale : Platon şi Aristot, Descartes şi Spinoza,

---

* Conversiunea semnificativă pe care au suferit-o motivele schopenhaueriene în opera lui Eminescu, dobîndind un sens deosebit de cel din contextul lor filozofic originar, a fost tema studiului *Pesimismul eminescian şi pesimismul schopenhauerian* (1964), cuprins în volumul nostru de *Eseuri* (E.S.P.L.A., 1968).

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 331–349, Bucureşti, 1974.

Leibniz şi Kant, Hegel şi Marx. Adversitatea lui Schopenhauer faţă de Hegel a devenit de mult un loc comun în istoria filozofiei. Cei care au urmărit însă scrierile filozofice ale unuia dintre cele mai influente curente din gîndirea contemporană : „Şcoala de la Frankfurt", ale întemeietorului ei Max Horkheimer şi ale bunului său prieten Theodor W. Adorno, au putut observa, nu fără surpriză, o tendinţă clară de a estompa antagonismul Schopenhauer-Hegel, de a descoperi între ei chiar apropieri nebănuite sau, mai mult, de a reabilita şi justifica critica lui Schopenhauer la adresa lui Hegel. Spre a lămuri apariţia unei asemenea tendinţe este necesar să examinăm mai îndeaproape faptele.

Oricît de evidente ar fi mobilurile pur personale ale exploziilor colerice împotriva lui Hegel sau Schelling, dictate de faptul că cei doi „filozofaştri" deveniseră de mult gînditorii oficiali ai Germaniei, profesorii adulaţi şi sărbătoriţi ai celor mai importante universităţi, în timp ce el, Arthur Schopenhauer, trăise timp de decenii într-o izolare apăsătoare, în postura eternului *out-sider*, ar fi o superficialitate de neîngăduit să reducem animozitatea lui Schopenhauer la asemenea motive şi la atît de puţin. Autorul *Lumii ca voinţă şi reprezentare* avea raţiuni bine întemeiate de a revendica pentru sine, în opoziţie explicită cu Hegel sau Schelling, postura gînditorului iconoclast, rebel şi non-conformist. Schopenhauer nu-şi cruţa sarcasmul împotriva celor care puneau la temelia lumii abstracţiuni şi fantasme ca „suprasensibilul", „divinitatea", „infinitul", „primul principiu" sau hegeliana „Idee" („Hideea !", cum o numea sardonic filozoful din Frankfurt).

Revolta lui Schopenhauer împotriva lui Hegel răscolea într-adevăr straturi dintre cele mai friabile ale sistemului hegelian. El se întreba adeseori, cu indignare, cum a fost cu putinţă să fie glorificată o filozofie (cea hegeliană), care sacrifica dezinvolt autonomia genuină a realităţii empirice în favoarea puterii hegemonice şi devoratoare a „ideii", „esenţei" sau „conceptului", răsturnîndu-se astfel lucrurile cu capul în jos şi transformîndu-se o forţă derivată — conceptele generale (die *Allgemein-Begriffe*), abstrase din intuiţia empirică, — în puterea primordială a lumii şi în adevăratul „lucru în sine" [1]. Mînia lui Schopenhauer nu avea însă doar motive pur logice sau ontologice : logicismul şi raţionalismul (idealist) al lui Hegel îl enervau atît de tare, fiindcă ar fi implicat prin definiţie o tendinţă de raţionalizare, prin violentare, a lumii reale, de suprimare a hiatusului kantian între lumea „fenomenală", singura accesibilă nouă, şi lumea incomensurabilă a „lucrului în sine", aducînd astfel apă la moara teologiei şi reprezentărilor optimiste asupra lumii, sanctificînd lumea reală şi dinamica ei imanentă. Prefaţa la cea de a doua ediţie a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* cuprinde, alături de multe alte texte, afirmaţii elocvente în această privinţă [2]. Critica lui Schopenhauer atingea un punct culminant atunci cînd denunţa jubilînd, şi nu fără îndreptăţire, apologia pe care Hegel o făcea „statului", omagiile pe care atît autorul *Filozofiei Dreptului* cît şi Schelling le aduceau puterii constituite a Prusiei. Este un fapt notoriu

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, în *Parerga und Paralipomena*, în Sämtliche Werke, Erster Band, ed. Arthur Hübscher, 1938, p. 173.

[2] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vorrede zur Zweiten Auflage, S. Werke, vol. II, *ibidem.*, p. 27—28.

că în sistemul hegelian marşul triumfal al Ideii absolute de-a lungul istoriei îşi găsea încoronarea în puterea de stat prusacă, statul fiind exaltat drept „organismul etic absolut înfăptuit" („*der absolut vollendete ethische Organismus*"). Schopenhauer părea să adopte într-adevăr o atitudine lipsită de prejudecăţi, eliberată de orice fetişism sau misticism, faţă de ideea statului : statul îi apărea ca un rău necesar, simplu instrument de arbitraj într-o lume dominată prin definiţie de inegalitate şi violenţă. Ar fi suficient ca drepturile omului să nu mai fie în primejdie, pentru ca statul să se dovedească inutil [3].

Gînditorii şcolii de la Frankfurt, şi în primul rînd Max Horkheimer, tind astăzi să descopere în filozofia lui Schopenhauer, inclusiv în critica sa împotriva lui Hegel, o tendinţă legitimă de desacralizare a lumii, de ruptură salutară cu optimismul impenitent al sistemelor „idealismului absolut", al teologiilor tradiţionale sau al filozofiilor pozitive ale istoriei. Un imens efort către luciditate şi către demistificarea lumii ar sta la baza sistemului schopenhauerian, în prelungirea directă a bunelor tradiţii iluministe. Hegel a pus în lumină cu o clarviziune incomparabilă contradicţia ca dimensiune fundamentală a realităţii, dar tot el a arătat că dezvăluirea contradicţiilor şi analiza lor riguroasă duc în mod necesar la soluţionarea lor. Faptul că soluţia finală pozitivă a tuturor contradicţiilor este încarnată de Hegel în *Ideea* absolută reprezintă desigur, în raport cu realismul funciar al gîndirii sale, marea sa inconsecvenţă idealistă : Horkheimer şi Adorno o reliefează cu extremă energie, subliniind în acelaşi timp, implicit, meritul lui Schopenhauer de a fi rămas liber de o asemenea „conciliere forţată".

Luciditatea nemiloasă cu care Schopenhauer a scos la iveală interesele egoiste, abjecţia şi turpitudinea, ascunse adeseori în adîncurile mişcării istorice, ca şi refuzul său de a accepta împăcarea dizarmoniilor lumii prin intervenţia providenţială a unor forţe enigmatice : Ideea Absolută, Dumnezeu etc., ar părea să justifice elogiul lui Horkheimer şi Adorno şi titlul de modernitate al gîndirii sale, în comparaţie cu cea a adversarilor săi. Nu mai este, aşadar, o surpriză să-i vedem pe cei doi reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt descoperind în Schopenhauer un punct de sprijin în procesul hotărît pe care, atît unul cît şi celălalt, îl fac faimoasei teze hegeliene cu privire la raţionalitatea realităţii („tot ceea ce este real este şi raţional . . .")*. Nu vom tăgădui faptul că în opera lui Schopenhauer se găsesc pagini remarcabile de critică şi satiră filozofică la adresa idealismului post-kantan şi chiar la adresa celui al veneratului său maestru, Immanuel Kant. Privită nemijlocit, critica sa ascuţită

---

[3] Arthur Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, în *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, *op. cit.*, p. 258.

* Max Horkheimer i-a consacrat două texte semnificative lui Schopenhauer : cel dintîi, *Schopenhauer und die Gesellschaft* („Schopenhauer şi societatea"), datează din 1955 şi se află reprodus în culegerea de texte *Sociologica II*, tipărită de Horkheimer şi Adorno (Europäische Verlagsanstalt, 2. Auflage, 1967, p. 113—123) ; cel de al doilea, mai important, *Die Aktualität Schopenhauers*, datează din 1961, şi se află cuprins deopotrivă în volumul amintit ca şi în volumul *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Critica raţiunii instrumentale), tipărit în 1967 de editura S. Fischer (p. 248—268). Adorno face trimiteri revelatoare la Schopenhauer în studiile sale despre Hegel, reunite sub titlul *Drei Studien zu Hegel* (Suhrkamp Verlag, 1963, p. 28 şi 98—104).

împotriva răsturnării cu „capul în jos" a raporturilor dintre fenomen şi esenţă, dintre intuiţie şi idee, în idealismul kantian şi post-kantian, pare foarte apropiată de poziţia contemporanilor săi Feuerbach şi Marx. Să ne amintim refuzul său de a accepta capitolul lui Kant despre „idealurile transcendentale" din *Critica raţiunii pure*, în care vedea o primejdioasă reîntoarcere la conceptul teologic al unui *ens realissimum*, promovat de Anselm din Canterbury în Evul Mediu (v. Anexa intitulată *Kritik der Kantischen Philosophie* la primul volum al operei *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, *op. cit.*, p. 602—603), ceea ce ar reprezenta o serioasă inconsecvenţă din partea gînditorului care se împotrivise prin *Critica* sa oricăror speculaţii teologice; după cum am putea aminti savuroasa scrisoare către discipolul şi admiratorul său Frauenstädt (din 21 aug. 1852), în care nefericitul zelator era admonestat cu violenţă de a fi identificat *lucrul în sine* cu „fiinţa eternă, imuabilă, increată", ceea ce nu ar fi fost decît o variantă a Absolutului sau o formă deghizată a probei cosmologice, prohibite categoric de Schopenhauer. Sagacitatea cu care era identificat caracterul cripto-teologic al diferitelor speculaţii pe tema Ideii, Absolutului sau transcendenţei, apare într-adevăr remarcabilă la Schopenhauer. Să nu uităm însă că ceea ce el detesta mai presus de toate în asemenea speculaţii erau implicaţiile lor *optimiste* pentru destinul lumii, convingerea că graţie lor mizeriile şi suferinţele omenirii ar ajunge în cele din urmă la un deznodămînt armonios. Schopenhauer nu obosea să repete că titlul de glorie al filozofiei sale este de a pleca de la certitudini palpabile, intuitive, şi nu de la fantasme sau abstracţiuni, de a se întemeia pe *reflecţie* şi nu pe *inspiraţie*, cum s-ar întîmpla cu scrierile adversarilor săi. Chestiunea hotărîtoare care se ridică în faţa noastră, spre a situa, fie cît de sumar şi aproximativ, locul real al lui Schopenhauer în istoria filozofiei, este de a vedea în ce măsură pretenţia filozofului către o viziune genuină, lipsită de orice prejudecăţi, asupra lumii se dovedeşte cu adevărat întemeiată.

Arthur Schopenhauer acceptă integral sciziunea instaurată de Kant între lumea fenomenală şi lumea „lucrului în sine": el face din dualitatea kantiană piatra unghiulară a filozofiei sale. Timpul, spaţiul şi cauzalitatea sînt pentru autorul dizertaţiei *Despre quadrupla rădăcină a principiului raţiunii suficiente*, ca şi pentru Kant, proprietăţi exclusive ale intelectului cunoscător, nu însă ale realităţii în ea însăşi. Raporturile de cauzalitate ar exprima doar *forma*, nu însă *substanţa* intrinsecă a fenomenelor. Este oare această *quidditate* a lumii, pentru Schopenhauer, ca şi pentru Kant, inaccesibilă oricărei cunoaşteri şi oricărei definiţii? Schopenhauer îi va fi totdeauna profund recunoscător lui Kant de a fi postulat existenţa *lucrului în sine*, dar îşi va exprima mereu dezacordul cu modul în care predecesorul său a dedus-o. Pentru gînditorul de care ne ocupăm, existenţa *lucrului în sine* nu are nimic comun cu existenţa obiectului independent de subiect — şi în a fi lăsat poarta deschisă unei asemenea interpretări stă, după el, eroarea de neiertat a lui Kant. Concesia făcută de Kant materialismului filozofic, printr-o asemenea interpretare, este anatemizată în termenii cei mai severi: inconsecvenţele în direcţia materialismului, vizibile mai ales în cea de a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*, sînt necruţător amendate şi umbra tutelară a episcopului Berkeley, cu faimoasa sa propoziţiune: *esse is percipi* (a exista înseamnă a fi perceput), este mereu invocată ca simbol al consecvenţei şi drumului drept în problema capitală,

a teoriei cunoaşterii. Kant a avut meritul să sustragă definitiv *lucrul în sine* spaţiului, timpului şi cauzalităţii, dar nu a ştiut să-l descopere acolo unde auto-conştiinţa omului, întors asupra lui însuşi, îl poate descoperi după Schopenhauer, cu certitudine : în *voinţă*.

Voinţa nu este pentru Arthur Schopenhauer doar principiul primordial al existenţei umane : ea este extrapolată în principiul metafizic al întregului univers, de la formele de existenţă cele mai elementare (natura anorganică) şi pînă la activitatea umană. Filozoful din Frankfurt îşi auto-caracteriza odată propria sa filozofie drept un „*immanenten Dogmatismus*" (dogmatism imanent) în opoziţie cu dogmatismul transcendent al filozofiilor pre-kantiene şi al celor trei „sofişti" post-kantieni (Fichte, Schelling, Hegel) ; el îşi afişa orgolios credinţa că pleacă în explicarea lumii de la un principiu accesibil experienţei nemijlocite, pur imanente (*voinţa*), şi nu de la explicaţia mediată, transcendentă, printr-un principiu exterior lumii : „sufletul", „raţiunea", „ideea" etc.[4]. Nu este însă greu să observăm că atribuind starea *voinţei* întregului univers, inclusiv naturii inanimate, Schopenhauer înfăptuia un act ilegitim de antropomorfizare a lumii, transferînd o stare specific umană într-o *vis primitiva* a unor forme de existenţă cu totul străine de ea. Caracterul *dogmatic* al metafizicii sale apare într-adevăr evident, nu însă şi cel strict imanent. Consubstanţialitatea între starea noastră cea mai profundă şi cea mai obscură : voinţa de a trăi şi principiul ultim al devenirii universale este un simplu postulat dogmatic, nu însă şi un adevăr ştiinţific demonstrat (gravitatea, coeziunea, magnetismul etc. sînt astfel decretate forme de manifestare ale *voinţei*, ceea ce astăzi poate părea un simplu joc de vorbe). Oroarea faţă de explicarea materialistă a lumii apare pe deplin comprehensibilă : ea se îndrepta, e adevărat, la adresa materialismului mecanicist, cel al explicaţiilor reducţioniste sau pur cantitative ale diverselor forme de energie. Cuceririle ştiinţei, mai ales darvinismul în cîmpul ştiinţelor naturii şi materialismul istoric în cel al ştiinţelor sociale, au făcut cu putinţă o explicaţie strict imanentă a lumii şi auto-mişcării ei, prin aplicarea universală a principiilor cauzalităţii şi interacţiunii fenomenelor, fără a face apel la o explicaţie metafizică de genul voinţei schopenhaueriene. Franz Mehring a avut în fond dreptate să-l numească pe Schopenhauer „cel dintîi neo-vitalist" [5].

Se cuvine să reţinem înainte de toate, ca un preludiu necesar la o înţelegere adecvată a esteticii şi eticii schopenhaueriene, ceea ce s-ar putea numi aspectul *eleat* al filozofiei sale. Nu trebuie să uităm nici o clipă că mişcarea, devenirea, istoria aparţin prin definiţie, conform decretului său, doar superficiei fenomenale a lumii : ele nu afectează cu nimic tiparele eterne ale lucrurilor, declarate drept formele de obiectivare ale voinţei. Voinţa ea însăşi, ca principiu metafizic suprem al lumii şi ca adevăratul lucru în sine, ar fi prin definiţie a-cauzală sau trans-cauzală : interacţiunea şi cauzalitatea fenomenelor nu ar avea nici o priză asupra ei şi nu ar „muşca" acţiunea ei suverană. Se iveşte în mod spontan întrebarea dacă observaţia neprevenită a oricărui act de voinţă nu indică tot-

---

[4] A. Schopenhauer, *Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie*, în *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Sämtliche Werke, Fünfter Band, ed. cit., p. 139.

[5] Franz Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*, în *Ges. Schriften und Aufsätze*, Band VI, *Soziologische Verlagsanstalt*, 1931, p. 252.

deauna existența unui factor *precedent*, a unui mobil declanșator : nu există oare o dialectică necesară a *nevoii* și a *voinței*, nu este oare totdeauna emergența voinței produsul unei tensiuni între subiect și obiect? Fie și cel mai elementar act de voință, nu este oare produsul unei nevoi, rezultatul disproporției între exigențele reproducerii vieții noastre cotidiene și condițiile obiective existente?

Există într-adevăr în filozofia schopenhaueriană un paradox sau, exprimînd lucrurile mai brutal, o contradicție, pe care nu trebuie să întîrziem a o scoate la iveală cu toată energia. Filozoful nu a șovăit să aplice în metafizica sa metoda genetică, atunci cînd a fost vorba să întemeieze caracterul derivat și subordonat al cunoașterii față de voință. El era foarte satisfăcut să poată da astfel o lovitură decisivă tezelor despre autonomia intelectului și hegemonia rațiunii, prezente în diferitele sisteme filozofice raționaliste ca și în diversele utopii umanitariste, optimiste și pacifiste. Faptul că Schopenhauer a pus în lumină primordialitatea impulsurilor vitale, a nevoilor și intereselor în raport cu activitatea conoscitivă a omului, ba chiar subordonarea activității intelective față de ele, ar putea fi considerat, dacă l-am privi în sine, un merit solid al filozofiei sale. Thomas Mann și, mai tîrziu, reprezentanții școlii de la Frankfurt au putut descoperi cu îndreptățire în Schopenhauer pe adevăratul precursor filozofic al doctrinei lui Freud. Cînd este însă vorba de a aplica metoda genetică chiar la studiul fenomenelor subsumate conceptului de „voință", un imens interdict ne întîmpină în cadrul sistemului schopenhaurian. Voința ea însăși, și formele ei de incarnare : Ideile platonice, reprezintă pentru Schopenhauer increatul, Absolutul (oricît ar fi detestat el asemenea expresii, însăși logica sistemului său ne constrînge a le folosi), sustrase devenirii și istoriei. Filozofia sa a naturii ne oferă exemplul cel mai elocvent al contradicției mai sus amintite. Tendința științei de a reduce multiplicitatea fenomenelor la un număr-limită de principii explicative i se pare cu totul legitimă ; printr-un *sic volo* semnificativ, el declară însă elementele ultime, astfel obținute, ireductibile la alte elemente, date *ab aeterno*, considerîndu-le forme de obiectivare nemijlocită ale *voinței*. Greutatea, impenetrabilitatea, soliditatea, fluiditatea, elasticitatea etc. sînt citate ca exemple de Idei platonice sau proprietăți ale voinței, sustrase genezei și istoricității. Filozofia modernă a naturii s-a dezvoltat însă la antipodul platonismului și al viziunii statice asupra universului : ea a demonstrat istoricitatea și relativitatea tuturor proprietăților materiei și a oferit astfel o întemeiere serioasă metodei ontologice-genetice în filozofie. Schopenhauer se înscrie împotriva unei asemenea linii de gîndire. El declară proprietățile ultime ale lucrului în sine inexplicabile, numindu-le cu terminologia scolastică a filozofiei medievale *qualitates occultae* sau *forma substantialis* [6], opuse formelor accidentale, aflate sub zodia cauzalității, spațiului și timpului. Cînd un filozof ajunge la asemenea edicte arbitrare, sîntem obligați să cercetăm rațiunile lor mai adînci.

Eleatismul filozofiei lui Schopenhauer este dublat în mod firesc de un manicheism revelator. Dualismul instaurat între fenomenalitatea lumii și substanța ei autarhică îi slujește spre a afirma că transformările și

[6] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, în *op. cit.*, p. 145 și 148.

metamorfozele la care omul supune lumea naturală şi socială nu pot afecta, prin definiţie, constituţia ei intimă. Lanţul cauzelor şi efectelor, inclusiv activitatea teleologică a omului, lasă neatinsă acţiunea incoercibilă a Voinţei. Istoria aparţine doar laturilor celor mai superficiale ale lumii, fără priză asupra tiparelor ei eterne. Puţini filozofi au îndrăznit să degradeze istoria cu atîta francheţe cum a făcut-o Arthur Schopenhauer. Oricît ne-ar fi de familiară idiosincrasia unora faţă de „descriptarea" social-istorică a mobilurilor unui sistem filozofic, nu putem să nu observăm că întreaga configuraţie a gîndirii schopenhaueriene converge către un scop social-istoric precis. Am putea alege spre exemplificare una din cele mai caracteristice teze ale gînditorului: sciziunea instaurată în personalitatea umană între caracterul ei *empiric* şi caracterul ei *inteligibil* (terminologia e a lui Kant, dar aplicaţiile sînt specific schopenhauriene). Caracterul inteligibil al omului este un dat extra-temporal, indivizibil şi invariabil (un „act extra-temporal al voinţei" [7]), asupra căruia evenimentele existenţei, cu tot cortegiul lor de acţiuni, nu pot avea nici o influenţă. Destinul omului este înscris în caracterul lui inteligibil, istoria vieţii lui fiind doar forma de manifestare empirică, în timp şi spaţiu, a nucleului energetic primordial. Ideea că omul s-ar putea considera constructorul propriei sale existenţe, modificînd şi ameliorînd datele primordiale, îl umple de mînie şi sarcasm pe colericul Schopenhauer. Ocazionalismul lui Malebranche este pus la contribuţie spre a postula că lanţul cauzelor şi efectelor nu ar fi decît lanţul „ocaziilor" de manifestare a factorului primordial şi ireductibil: oarba voinţă de a trăi, obiectivată în scara Ideilor platonice sau, cu alte cuvinte, a caracterelor inteligibile. Corolarul unui asemenea dualism manicheist este că egoismul (manifestarea nemijlocită a oarbei *Wille*) formează legea supremă a existenţei umane: metafizica schopenhaueriană se doreşte o armă suverană împotriva progresismului, optimismului şi meliorismului istoric.

★

Estetica lui Schopenhauer ni se pare a oferi, mai cu seamă astăzi, cînd se aud atîtea voci care anunţă sfîrşitul esteticii filozofice, un teren extrem de favorabil pentru a experimenta legătura necesară între înţelegerea artei şi o concepţie filozofică de ansamblu asupra universului şi omului („metafizica"). Arta deţine un loc privilegiat în sistemul schopenhauerian: se ştie că cea de a treia secţiune, din cele patru mari, care formează materia primului volum al *Lumii ca voinţă şi reprezentare*, intitulată: „Ideea platonică: obiect al artei", precum şi complementele ei din cel de al doilea volum, îi sînt dedicate în mod exclusiv.

Este necesar să observăm, cu titlu preliminar, că ascuţimea şi pătrunderea unor consideraţii particulare despre natura artei în general şi a diferitelor arte în special nu implică, în mod necesar, justeţea concepţiei estetice de ansamblu. Arthur Schopenhauer arăta odată, vorbind despre Winckelmann, că „poţi avea cea mai mare sensibilitate pentru a gusta frumosul şi cea mai dreaptă inteligenţă pentru a-l judeca, fără a fi totuşi în stare să explici din punct de vedere abstract şi să justifici din punct de vedere filozofic esenţa frumosului şi a artei". Winckelmann ar fi greşit cu totul în încercarea de a afirma natura alegorică a artei, ceea

[7] *Ibidem*, p. 186.

ce nu l-a împiedicat să fie un eminent cunoscător al artelor plastice şi un incomparabil comentator al diferitelor opere [8]. Filozoful din Frankfurt, atît de încrezător în valoarea definitivă a sistemului său, era desigur departe de a bănui că o asemenea afirmaţie legitimă, care statua autonomia demersului filozofic în faţa artei, i s-ar putea aplica într-o bună zi, *mutatis mutandis*, lui însuşi (comparaţia de mai sus este desigur foarte relativă : Winckelmann era mai presus de toate un teoretician al artelor plastice şi un *estetician*, Schopenhauer era înainte de orice un *filozof* şi un *metafizician*).

Spre a pătrunde în miezul esteticii schopenhaueriene sîntem obligaţi, aşadar, să facem un apel neîntrerupt la teoremele sale metafizice. A priori ne este greu , mărturisim, să credem, că o metafizică eşuată sau o etică eronată s-ar putea însoţi, în sistemul unui filozof, cu o estetică, ea însăşi pe deplin valabilă. Schopenhauer ar fi respins el, cel dintîi, o asemenea ipoteză. Dar pentru a nu fi suspectaţi că adoptăm premisa de mai sus dintr-o excesivă înclinaţie către simetrie sau dintr-o prejudecată logicistă va fi nevoie să asociem permanent critica fundamentelor metafizice ale esteticii schopenhaueriene cu analiza imanentă a conceptelor sale strict estetice.

Sciziunea între lumea fenomenală şi lumea ideală, între *mundus phaenomenon* şi *mundus noumenon*, este cheia de boltă şi pentru înţelegerea esteticii lui Schopenhauer. Ştiinţa este în sistemul său organul exclusiv de cunoaştere al lumii fenomenale. Noţiunile şi cunoaşterea discursivă sînt adaptate prin definiţie la înţelegerea raporturilor cauzale dintre lucruri, a lumii spaţio-temporale : imperiul lumii în sine, al realităţii noumenale, îi este *a priori* inaccesibil. La întrebarea cu privire la căile de acces spre lumea noumenală filozoful răspunde prin ceea ce el considera,desigur, una dintre marile sale lovituri de teatru : arta este organul privilegiat de pătrundere a spiritului uman spre realitatea *lucrului în sine*. Cunoaşterea logică (raţională) este situată astfel în ierarhia schopenhaueriană pe o treaptă net inferioară faţă de activitatea estetică, echivalată cu intuiţia (*die Anschauung*).

O asemenea exaltare a artei în sistemul facultăţilor spirituale nu poate să nu ne amintească tentativa similară a lui Schelling de transformare a artei în organul privilegiat de cunoaştere a Absolutului şi chiar de formula „intuiţiei intelectuale" a filozofului atît de detestat de către Schopenhauer. Arta începe pentru autorul *Lumii ca voinţă şi reprezentare* printr-un act de busculare a lumii fenomenale, de smulgere de sub tirania empiriei şi de înălţare într-o lume unde raporturile de cauzalitate, de timp şi de spaţiu, nu mai au nici o valabilitate. Lumea trans-fenomenală şi extra-empirică, unde arta ar fi destinată să ancoreze, este identificată de Schopenhauer, printr-un act silnic de antropomorfizare a univesrului, după cum am văzut, cu voinţa. Se cuvine să spunem că, dincolo de consecinţele metafizice inacceptabile, punerea în centrul reflecţiei filozofice a rolului pe care-l au în conformaţia fiinţei umane pulsiunile, dorinţele şi pasiunile (subsumate de filozof actelor de voinţă) reprezintă un merit al său incontestabil. Transformarea actelor volitive, deci a întregii

[8] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, p. 282–283.

lumi apetitive şi pasionale, în adevăratul *mundus noumenon*, înseamnă însă pentru Schopenhauer nu numai afirmarea autarhiei lor în raport cu activitatea intelectuală, dar şi sustragerea lor acţiunii diferenţiatoare şi modificatoare a *istoriei*. Formele de obiectivare a mişcării volitive trebuie să aibă prin definiţie un caracter extra-empiric şi trans-istoric : ele sînt *Ideile* platonice.

Fără îndoială, spre a nu vulgariza teza fundamentală a esteticii schopenhaueriene : arta este organul de revelare a Ideilor platonice, trebuie să avem în vedere determinările conceptului de *Idee platonică* în sistemul filozofului. Schopenhauer va insista, de pildă, mereu asupra distincţiei între noţiuni (*Begriffe*) şi *Idei* (*Ideen*) ; cele dintîi ar fi produsul abstracţiunii ştiinţifice, oferind aşadar o cunoaştere fragmentară şi divizată a lumii, în timp ce Ideile ar fi analoge unor organisme vii, înzestrate cu o infinitate de determinări, însufleţind multiplicitatea fenomenelor cu prezenţa lor iradiantă. Opoziţia între cunoaşterea intelectuală, prin concepte (declarată inferioară) şi cunoaşterea intuitivă (declarată singura autentică), o vom întîlni mai tîrziu, chiar dacă fără varianta ei platonizantă de tip schopenhauerian, în majoritatea sistemelor filozofice iraţionaliste (la Bergson, de pildă, într-o formă pură). Este importantă, mai ales, din punctul nostru de vedere, opoziţia dintre definirea noţiunii ca *unitas post rem*, produs aşadar al unui act *a posteriori*, de abstragere a unităţii din multiplicitate, şi cea a *Ideii* ca *unitas ante rem*, deci ca o forţă originară, care precede fenomenele, fiind de fapt puterea lor generatoare. Definirea universalelor lumii, a tiparelor ei fundamentale, drept *universalia ante rem*, şi a artistului de geniu ca fiinţa privilegiată prin care comunicăm cu asemenea universale, dincolo de individualitatea fenomenelor, are consecinţe covîrşitoare pentru întreaga structură a sistemului schopenhauerian. Nu este greu să vedem opoziţia totală între un asemenea punct de vedere, prin definiţie static şi eleat, asupra esenţelor lumii şi cel care afirmă *istoricitatea esenţelor*, fundat pe unitatea indivizibilă între fenomene şi esenţe, profesat iniţial de Hegel şi reluat, pe o bază nouă, de metoda ontologică-genetică marxistă.

Ne găsim la un punct al analizei unde însemnătatea tezelor generale din cîmpul ontologiei şi al epistemologiei pentru zona particulară a esteticii apare cu o claritate specială. Este de fapt vorba de un circuit între diversele cîmpuri, care merită să fie atent pus în lumină. Întrebarea hotărîtoare ar putea fi formulată în felul următor : verifică oare o analiză genuină, lipsită de prejudecăţi, modelul creaţiei artistice produs de Schopenhauer ? Ni se pare că teza esenţială a filozofului : autarhia Ideilor (esenţelor) în raport cu forma lor de existenţă istorică (multiplicitatea lor fenomenală, în timp şi spaţiu) întîmpină o rezistenţă hotărîtă din partea observaţiei neprevenite a faptelor. Cînd Schopenhauer ne încredinţează, de pildă, că dincolo de multitudinea exemplarelor individuale ale unei specii animaliere ca leul, esenţa lor ar avea o existenţă autarhică : *leonitas*, văzută ca o Idee platonică preexistentă, ar urma să tragem concluzia că ochiul ideal al artistului, în speţă al unui sculptor animalier, trăind prin definiţie în lumea Ideilor, ar fi posedat nu de singularitatea şi particularitatea fiinţei pe care o sculptează, ci de universalitatea autonomă a speciei ideale, cu alte cuvinte de Ideea de *leonitas*. Observaţia directă ne arată însă că artistul trăieşte sub hipnoza şi magia *particularului* în actul de evocare a reali-

tăţii : departe de a trata individualităţile ca simple exemplificări ale unor Idei (universale) preexistente, el intensifică în actul creaţiei concretitudinea lumii evocate, ajungînd doar astfel — paradox aparent ! — la adevărata universalitate (de aci elogiul multor esteticieni moderni la adresa *universalului concret* al lui Hegel ; Giambattista Vico, cel pe care Croce îl va considera în mod semnificativ întemeietorul ştiinţei estetice, va vorbi deopotrivă într-un text celebru de „universalele fanstastice" ale marii poezii). Afirmaţia formulată la un moment dat de Schopenhauer în spiritul tezelor sale descrise mai sus, că „poetul ... poate cunoaşte adînc şi just *omul*, dar foarte prost *oamenii* ; îl poţi înşela fără greutate şi devine uşor o jucărie în mîna celor vicleni" [9] sună ca un frumos şi seducător paradox, destinat să pună sugestiv în valoare vocaţia artistului către universalitate (sau a-practicitatea lui congenitală, teză despre care vom vorbi mai jos). Nu o putem însă lua în serios ca un adevăr filozofic, mai ales dacă ne amintim un corolar fundamental al filozofiei schopenhaueriene : umanitatea istorică, *hic et nunc*, este prin definiţie secundară, dacă nu cu totul insignifiantă (deci emergenţa în concretitudinea ei este lipsită de orice relevanţă, ba chiar contrarie vocaţiei poetice adevărate), chemarea artistului fiind ascensiunea către umanitatea ideală, acolo unde noţiunile de timp, spaţiu şi istorie nu mai au nici o semnificaţie.

Cum am putea disjunge substanţa umană de devenirea ei istorică ? Schizoidia sistemului schopenhauerian, care devalorizează şi bagatelizează variaţia istorică a fenomenelor spre a autonomiza o lume de prototipuri statice, se răzbună aici în mod palpabil.

Cînd am spus că experienţa estetică ne furnizează dovezi elocvente pentru contrarierea tezelor schopenhaueriene ne-am gîndit, printre altele, şi la reacţia negativă faţă de estetica lui Schopenhauer a unui critic şi istoric literar cu un gust atît de sigur şi cu o cultură teoretică atît de remarcabilă ca Francesco De Sanctis.

Autorul admirabilei *Istorii a literaturii italiene* s-a ocupat de estetica lui Schopenhauer într-un text rămas mult timp puţin cunoscut : este vorba de un fragment din lecţiile sale despre Dante ţinute la Zürich în perioada 1857—1858 şi publicat pentru prima oară de Benedetto Croce în *Ricerche e documenti desanctisiani* (Napoli, 1914). Dialogul *Schopenhauer e Leopardi* (1858), care trezise în mod cu totul paradoxal admiraţia lui Schopenhauer (acesta recunoaşte că De Sanctis l-a înţeles pe deplin, absorbindu-l *in succum et sanguinem*), deşi cuprindea o critică sarcastică nu numai la adresa metafizicii schopenhaueriene dar şi a consecinţelor ei social-istorice conservatoare, trimitea doar în treacăt la estetica filozofului german : cînd evoca doctrina platonică a Ideilor din filozofia schopenhaueriană, De Sanctis amintea şi „exagerata teorie estetică" a autorului *Lumii ca voinţă şi reprezentare*. Fragmentul din cea de a cincea lecţie despre Dante se referă însă exclusiv la estetica lui Schopenhauer : el trebuie asociat cu un alt text remarcabil, *Critica del principio dell' estetica hegeliana*, datînd de asemenea din perioada 1857—1858. Ne găsim, credem, într-un moment deosebit de interesant al evoluţiei ideilor estetice din a doua jumătate a secolului trecut. De Sanctis supunea, pe atunci, unui examen critic foarte

[9] Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I, ed. cit., p. 228—229.

ascuțit posteritatea esteticii hegeliene. Tendința multor critici din școala hegeliană de a descoperi mereu în spatele figurilor poetice „idei" și „concepte" îl umplea de o profundă nemulțumire; el cerea să se contemple creaturile poeților în individualitatea lor autonomă („*la figura non è una macchina a impressioni e tanto meno a idee; è amabile e interessante in se stessa; tutto l'altro ci sta per lei ... in lei la fine di ogn'interesse*"), să nu se mutileze labilitatea și complexitatea viziunilor artistice prin reducția lor la manifestarea unor Idei generale. Marele critic italian recunoștea că Hegel însuși avusese o conștiință estetică prea dezvoltată și un sentiment al artei prea „cald" și „profund", spre a se fi făcut vinovat de asemenea păcate; cei din școala sa ar fi fost însă cuprinși de o irezistibilă tentație să separe conținutul de formă, Ideea de învelișul ei sensibil. Ifigenia lui Euripide devenea astfel simpla încarnare a „triumfului civilizației asupra barbariei", figura ei tremurătoare de soră și preoteasă, prinsă într-o tragică încleștare, dispărînd aproape cu totul în spatele unei asemenea generalități: „*Critico, rendimi la mia Ifigenia!*" — exclama patetic De Sanctis, rănit în sensibilitatea lui estetică. Protestul său atingea un punct culminant în critica esteticii lui Schopenhauer (cel care, după expresia sa, „*più logico di tutti, ha portato alle sue ultime conseguenze la teorica*"). Teza filozofului că materia poeziei ar forma-o ideile în sens platonic, „speciile lucrurilor, desprinse de existența lor temporală", și că poetul, spre a le contempla, trebuie să se elibereze de propria sa individualitate, uitîndu-se pe sine ca individ și devenind specie, era dezavuată în termeni categorici: „Or, poezia este tocmai contrariul — scria De Sanctis în replică la teza schopenhaueriană — și dacă este moartea a ceva este tocmai moartea ideii, ea pierzîndu-se *în particular*, pînă la a-și dizolva conștiința de sine, pînă la a se uita pe sine"[10] (s. ns. — *N. T.*)

Respingerea esteticii schopenhauriene de către De Sanctis ne interesează ca o mărturie elocventă a modului în care o teorie metafizică artificială poate violenta logica genuină a procesului de creație artistică. Este o reacție analogă cu cea pe care o trezește, de pildă, teza lui Titu Maiorescu, aplicație fidelă a doctrinei schopenhaueriene, că *Werther* al lui Goethe și *Luceafărul* lui Eminescu ar reprezenta aceeași Idee platonică: *sentimentalitatea amorului*, exprimată însă diferit din cauza deosebirilor între individualitățile celor doi poeți[11]. Tocmai asemenea exemple ni se par că demonstrează imposibilitatea de a transforma figurile poetice în încarnarea unor „Idei platonice": universalitatea lor nu are un caracter autarhic, despuiat de istoricitate, ci dimpotrivă, istoricitatea experienței poetului este consubstanțială figurilor sale. Oricîte analogii s-ar putea stabili între Werther și Luceafărul, sub semnul unei „Idei" unitare: dragostea geniului contrariată de mediocritatea mediului (și Maiorescu era, pînă la un punct, îndreptățit să le facă), constituția intimă a celor două creaturi poetice poartă încrustată *particularitatea* experienței istorice care le-a generat: imposibilitatea de a o eluda, în favoarea unei „Idei" impersonale, este cea mai concludentă dovadă a indiviziunii între istoricitate și universalitate în structura poetică, și demonstrează vanitatea teoriei cu privire la „ideile platonice" în artă.

---

[10] Francesco De Sanctis, *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di Sergio Romagnoli, Torino, 1955, p. 582—591.

[11] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. II, București, Edit. Minerva, 1973. p. 239.

Teoria schopenhaueriană a geniului este o altă expresie directă a sciziunii postulate de filozof între lumea fenomenală și lumea ideală, între existența sub zodia *individuației* și cea sub specia *ideilor platonice*. Se remarcă înainte de toate opoziția statuată între cunoașterea științifică și genialitatea poetică : prima ar avea drept obiect doar relațiile dintre lucruri, rămînînd astfel cantonată în domeniul empiriei, în timp ce geniul se ridică prin definiție la contemplarea Ideilor. Un matematician poate fi inteligent (*klug*), nu însă genial : refuzul de a admite însușirea genialității celor care desfășoară o activitate științifică, rezervînd-o doar artiștilor, este una din cele mai caracteristice consecințe ale metafizicii schopenhauriene. Cunoașterea conceptuală și arta sînt astfel iremediabil scindate (Schopenhauer cita cu plăcere mărturia lui Alfieri că nu a reușit niciodată să se ridice la înțelegerea celei de a patra teoreme a lui Euclid). Explicația ar fi următoarea : cunoașterea este aservită voinței, are prin definiție un caracter practic-utilitar, în timp ce arta se naște prin suprimarea voinței și are prin definiție un caracter contemplativ. Faimoasa teorie kantiană a „ dezinteresării" estetice reapare la Schopenhauer într-o formă nouă, cu mult mai radicală. Este momentul să observăm că în estetica germană clasică (la Kant și mai ales la Schiller) starea estetică a dezinteresării era echivalentă cu o stare de armonizare a facultăților umane, de plenitudine a omului ridicat la treapta integralității. Schopenhauer postulează starea de genialitate ca o ruptură cu viața practică, ca o des-axare a individului aservit în mod curent voinței și ca o ridicare la treapta indiferenței contemplative. Cezura brutală instaurată de Schopenhauer între viața practică și viața contemplativă este un ecou direct al tezei sale metafizice că ceea ce aparține cîmpului *voinței* (deci egoismului practic-utilitar) poartă stigmatul maledicțiunii și că doar abstragerea din imperiul ei poate aduce starea liniștitoare a fericirii (prin definiție tranzitorie și precară).

Ridicarea deasupra intereselor imediate, a vieții practice nemijlocite : deci natura contemplativă a stării estetice, și înălțarea pe această cale de la orizontul strict individual la cel al umanității ca specie, sînt adevăruri ale esteticii schopenhaueriene pe care le poate împărtăși și un adversar al ei. Divergența se manifestă în analiza tranziției de la un plan la celălalt, de la cel al vieții practice la cel al stării contemplative. Dacă definim starea estetică, în spiritul marii estetici clasice, ca pe o realizare a integralității umane, se înțelege că *intensificarea* experienței practice, *asumarea* realității pe multiplicitatea dimensiunilor ei, formează condiții liminare pentru dobîndirea unei asemenea stări. Unilateralitatea vinovată a esteticii schopenhauriene stă în a fi subliniat, din rațiunile etice și metafizice amintite, doar momentul (real și necesar) al abstragerii din viață, escamotînd mediațiunile dialectice între cele două planuri.

Analogia pe care o stabilește filozoful german între starea de geniu și starea de nebunie ni se pare în acest sens extrem de semnificativă. Trăsăturile lor comune ar fi dez-adaptarea față de realitatea obișnuită, ex-centricitatea și a-normalitatea (*die Abnormität*), Immanuel Kant definise dimpotrivă geniul drept starea prin care „ natura dă reguli artei" iar ființa genială drept o „ favorită a naturii" (*Günstling der Natur*). Schiller la rîndul său definise în *Scrisorile asupra educației estetice* starea estetică drept o armonie între sensibilitate și intelectualitate : vocația ei ar fi restabilirea echilibrului „ natural", alterat și mutilat de diviziunea artificială a muncii

şi facultăţilor umane. Schopenhauer se află la antipodul unor asemenea definiţii : genialitatea este pentru el o adevărată contra-natură, o ruptură cu starea de normalitate, fiinţa genială fiind un „*monstrum per excessum*". Filozoful vorbeşte la un moment dat despre geniu ca produsul unei „inteligenţe devenită infidelă propriei sale misiuni" : nu slujirea impulsurilor vitale, echilibrarea şi potenţarea lor, este chemarea lui, ci jugularea şi neutralizarea lor. Thomas Mann a pus foarte bine în lumină, înainte de Georg Lukács, înrudirea profundă între Schopenhauer şi spiritul romantismului, pe fondul unei opoziţii, aparent surprinzătoare, între concepţia clasic-apolinică a lui Goethe şi cea ascetic-patologică (în sens spiritual, nu clinic) a lui Schopenhauer. Surpriza ar putea proveni nu numai din faptul că gusturile artistice ale filozofului erau orientate în mod vizibil către arta clasică, dar şi din convingerea că identificarea activităţii estetice cu contemplarea Ideilor platonice în pura lor obiectivitate ar legitima mult mai curînd o estetică de tip clasicist, decît una romantică. Thomas Mann ne cere să nu ne lăsăm înşelaţi de aparenţe, nici chiar de sentimentul lui Schopenhauer însuşi că ar fi foarte apropiat de Goethe, şi să cercetăm ideile filozofului în morfologia şi sintaxa lor intimă. Fără a tăgădui punctele de apropiere între estetica lui Schopenhauer şi cea de tip clasic (spre a nu mai aminti gusturile sale : preferinţa mărturisită pentru arta Greciei antice şi inaderenţa manifestă la arhitectura gotică), este limpede că tensiunea antinomică postulată de filozof între vitalitate şi spiritualitate, între lumea pasiunilor şi cea a cunoaşterii, între „voinţă" şi „reprezentare", cu corolarul: negarea vieţii naturale trebuie să preceadă asceza contemplativă, reprezintă un punct de vedere foarte înrudit cu cel al romantismului. Să ne amintim, într-adevăr, o formulă aristotelică citată mereu, cu predilecţie, de către Schopenhauer : „*Natura daemonia est, non divina*". Thomas Mann apăsa în interpretarea sa pe bi-polaritatea sufletului schopenhauerian, pe natura devorată de contraste şi conflicte exasperate a filozofului : el vorbea de „extremismul" şi „ascetismul" lui Schopenhauer, atît de diferite de natura senină, echilibrată, mai robustă şi mai sănătoasă a lui Goethe (la care fuziunea între romantism şi clasicism cunoscuse o formă mult mai armonioasă). Constatarea că marele poet german citise *Lumea ca voinţă şi reprezentare* cu sentimente de accentuată contrarietate, renunţînd chiar să termine lectura, nemulţumit de „ipohondria" degajată din operă, justifică opoziţia de mai sus. Influenţa covîrşitoare a filozofiei lui Schopenhauer asupra lui Richard Wagner, ale cărui afinităţi cu romantismul sînt evidente, ar forma un nou argument pentru teza amintită [12]. Articulaţiile interne ale tezelor estetice schopenhauriene ne pot întări o asemenea convingere. Faptul că el afirmă *nu* intensificarea şi amplificarea individualităţii, drept cale pentru atingerea universalităţii umane prin artă, ci autotăgăduirea (*Selbstverleugnung*) subiectivităţii pentru a atinge obiectivitatea pură a Ideii platonice, anihilînd astfel reala tensiune dialectică între subiectivitate şi obiectivitate din procesul creaţiei artistice,

[12] Thomas Mann i-a dedicat lui Schopenhauer în 1938 un studiu important : *Schopenhauer*, în *Gesammelte Werke*, vol. 10, Aufbau Verlag, 1956 (v. mai ales, p. 338—342). Textul lui Th. Mann *Leiden und Grösse Richard Wagners* (1933), aflat în acelaşi volum, cuprinde o analiză remarcabilă a influenţei lui Schopenhauer asupra lui Wagner. Georg Lukács s-a ocupat pe larg de Schopenhauer în cartea sa *Die Zerstörung der Vernunft* (*Distrugerea raţiunii*), apărută la Aufbau-Verlag, 1953 (pt. problema care ne interesează a se vedea mai ales p. 186).

indică distanța care separă estetica sa de cea a clasicismului german sau de cea a realismului.

Clasificarea artelor ilustrează depotrivă rezultatele la care duce subordonarea esteticii față de metafizică în sistemul schopenhauerian. Artele sînt văzute nu ca forme de obiectivare a conștiinței de sine a omului în diversele ei ipostaze, ci ca o reflectare a principiului metafizic universal: Voința, de la formele ei inferioare de manifestare pînă la cele culminante. Un circuit direct se stabilește între Voință, cu formele ei de obiectivare: Ideile platonice, și structura diferitelor arte. Arhitectura, de pildă, este văzută ca expresia formelor inferioare, situate pe treptele cele de mai jos, ale obiectivării voinței: greutatea, coeziunea, rezistența, duritatea etc. sînt Ideile platonice încarnate de operele arhitectonice. Tensiunea între *greutate* și *suport* (*reazem*) este principiul ei inspirator. Ne aflăm așadar în zona materiei anorganice și a proprietăților ei constitutive. Pe o treaptă imediat superioară se situează hidraulica, chemată să pună în valoare proprietățile fluidelor. Grădinăritul ar fi o artă inspirată de principiile regnului vegetal: punerea în valoare a vegetabilității (altă formă de obiectivare a voinței) ar fi misiunea ei. Clasificarea continuă în același spirit: pictura și sculptura animalieră ne impresionează fiindcă evocă forme primare de manifestare a voinței, prezente și în ființa noastră, dar aci dominate și îmblînzite de rațiune, acolo însă monstruoase și grotești în expresia lor naivă și neprefăcută, rolul artelor figurative animaliere fiind să exprime speciile zoologice în puritatea caracterului lor generic. Sculptura cu temă umană este chemată să exprime ideile de frumusețe și grație, pictura — formele individualizate ale caracterului și pasiunilor umane, poezia — lumea lăuntrică a omului în diversele ei ipostaze. Muzica se află situată în vîrful piramidei: vocația ei ar fi să exprime direct voința însăși și mișcările ei fundamentale, fără a mai trece prin mediațiunea formelor de obiectivare: Ideile platonice, așa cum se întîmplă în celelalte arte. Universul și muzica ar fi două forme echivalente de încarnare a aceluiași principiu metafizic universal: voința.

Construcția este într-adevăr grandioasă și ispititoare; principiile ei nu rămîn mai puțin profund vulnerabile. Un prim rezultat firesc îl formează caracterul *ierarhic* al clasificării diferitelor arte. Arhitectura este situată astfel pe treapta cea mai de jos, iar muzica pe cea mai de sus: nu există însă nici un motiv plauzibil să privilegiem o artă în defavoarea celeilalte. Transferul arbitrar al unei însușiri specific umane: voința, în zonele naturii neînsufletite, cu alte cuvinte antropomorfizarea lumii, are o consecință paradoxală: arhitectura, de pildă, apare ca expresia pură a proprietăților materiei anorganice, pierzîndu-și astfel tocmai caracterul ei antropomorfizant. Ea apare doar ca obiectivarea tensiunii între greutate și suport (ceea ce formează, într-adevăr o componentă a ei), nu însă și ca organizarea spațiului în lumina unui sentiment determinat, manifestarea auto-conștiinței umane pe o treaptă a dezvoltării istorice. Observații dintre cele mai pătrunzătoare alternează cu considerații bizare. Analogiile directe între muzică și structura universului îl conduc de exemplu pe Schopenhauer către o teză uimitoare, care amintește extravagantele din filozofia romantică a naturii: cele patru voci ale armoniei: bas, tenor, alto și sopran sau tonul fundamental, terța, quinta și octava ar fi reflexul celor patru regnuri: mineral, vegetal, animal și uman. Faptul că melodia nu

se poate dispensa de armonie, că linia superioară a cîntecului este acompaniată în mod necesar de basul cel mai profund, nu ar fi decît un *analogon* al faptului că organismul uman, manifestare a unei Idei superioare, poartă cu sine în mod necesar formele inferioare de obiectivare a voinţei : greutatea, proprietăţile chimice etc. Dincolo de asemenea bizarerii, rezultat al interpretării „ metafizice" a muzicii ca analogon al Voinţei universale, paginile dedicate muzicii, ca şi dealtfel celorlalte arte, cuprind multe observaţii profunde. Acolo unde „ voinţa" apare ca denominaţiune a afectelor şi tumultului pasional, interpretarea artei ca auto-contemplare a voinţei duce la rezultate dintre cele mai valabile. Analiza muzicii lui Beethoven ca o adevărată *imago mundi*, reflex al acelei „ *rerum concordia discors*" (lupta cea mai aprigă, urmată de acordul cel mai desăvîrşit), din structura vieţii umane, poate fi citată drept un exemplu printre altele. Paginile consacrate muzicii ca reflectare nemijlocită a dialecticii sentimentelor sau observaţiile cu privire la nedeterminarea principială a imaginilor muzicale (cu toate exagerările în direcţia imaterializării *absolute* a muzicii : Mozart şi Rossini nu ar fi făcut concesiile regretabile ale lui Beethoven sau Haydn în direcţia unei muzici „ picturale" !) sînt bunuri cîştigate în istoria gîndirii estetice. S-ar putea spune, după lectura unor asemenea pagini, că Schopenhauer era un partizan al *mimesis*-ului în teoria muzicii, cu toată convingerea sa că arhitectura şi muzica nu pot fi trecute printre artele imitative : *mimesis*-ul muzical, în concepţia sa, se aplică însă exclusiv interiorităţii umane, eliminînd cu totul exterioritatea. (Georg Lukács va invoca dealtfel tezele schopenhaueriene în sprijinul concepţiei sale despre muzică văzută ca *mimesis* : v. *Ästhetik*, vol. II, pag. 333). Critica alegoriei şi a simbolului în artă, distincţiile între semnificaţia *nominală* şi cea *reală* a unei opere plastice, observaţiile cu privire la idealitatea artei, se numără deopotrivă printre tezele demne de reţinut ale esteticii schopenhaueriene.

★

Este uşor să înţelegem motivele pentru care tragedia poate fi considerată specia literară privilegiată a esteticii lui Schopenhauer : existenţa ei în constelaţia plăsmuirilor umane devine un simbol şi o justificare a pesimismului său metafizic. O analiză genuină a *catharsis*-ului tragic ne oferă aşadar încă un prilej de a măsura valoarea metafizicii sale. Filozoful pune accentul cel mai energic pe catastrofa finală în desfăşurarea acţiunii tragice. Moartea eroului ar fi expresia unei supreme lucidităţi : viaţa este un cîmp al nefericirii, al erorii şi hazardului, triumful răului şi prăbuşirea binelui sînt de neînlăturat, voinţa de a trăi poartă stigmatul blestemului şi al ruinei. Emoţia tragică este sublimă fiindcă aduce cu sine spiritul *resemnării* şi impulsul de a nimici voinţa de viaţă : Schopenhauer o poate celebra ca o incarnare desăvîrşită a metafizicii sale. Analiza lipsită de prejudecăţi a operelor tragice este însă departe de a confirma o asemenea interpretare. Moartea eroului tragic (ea însăşi *neobligatorie*) este culminaţia unei tensiuni insolubile : ea este expresia imposibilităţii de a realiza în lumea dată valorile supreme, fiind mult mai curînd o manifestare-limită a non-resemnării şi a non-capitulării. Filozoful care batjocorise cu o anumită îndreptăţire, dar şi cu o totală neînţelegere, morala kantiană a

imperativului categoric, văzînd în ea doar o cripto-teologie, nu putea admite că în „sferele albastre ale conştiinţei pure" (Camil Petrescu) eroul tragic nutreşte aspiraţia irepresibilă către o altă ordine a vieţii, către o ordine „ideală" : tocmai ireductibilitatea acestei aspiraţii şi imposibilitatea compromisului explică sfîrşitul lui tragic. Ne aflăm la antipodul tezei că efectul ultim al tragediei îl formează resemnarea şi abandonarea impulsului de a trăi : cum ar fi putut dealtfel accepta pesimistul Schopenhauer, fără a se anula pe sine însuşi, ideea că deznodămîntul tragic este o paradoxală glorificare a *vieţii autentice*? (el însuşi va recunoaşte, într-o pagină semnificativă, că aproape totalitatea tragediilor antice sînt opuse „spiritului resemnării").

Teoria schopenhaueriană asupra tragediei ne-a slujit ca un reactiv ideal spre a pune în valoare filozofia sa generală asupra vieţii. Cînd Max Horkheimer şi „şcoala de la Frankfurt" vor să exalte astăzi în Schopenhauer pe adevăratul precursor al filozofiei contemporane, înţelegem prea bine că este vorba de o pledoarie *pro domo* : unor conştiinţe dezamăgite pe toate planurile de societatea contemporană — pesimismul lui Schopenhauer li se înfăţişează ca expresia unei lucidităţi profetice. Nu vrem să tăgăduim puterea demistificatoare şi de-narcotizantă a multor pagini schopenhaueriene. Horkheimer şi Adorno erau liberi să descopere în geniul malign al filozofului din Frankfurt antidotul împotriva triumfalismului istoric de tip hegelian, gata să identifice mersul istoriei cu desfăşurarea victorioasă a „spiritului lumii". Refuzul lor de a vedea că absolutizarea schopenhaueriană a răului în lume (voinţa de a trăi fiind prin ea însăşi originea lui), cu soluţia-corolar : asceza şi abstragerea din lume, sînt tot atîtea forme de „conciliere forţată" cu existenţa negativităţii şi de neutralizare programatică a luptei împotriva ei, ne apare însă de neîngăduit. O etică şi o estetică a resemnării sînt tot atît de anacronice ca şi sancţionarea „metafizică" a răului în viaţa socială : vocaţia omului rămîne tensiunea luptei, fie ea şi tragică, nu anihilarea voinţei de a trăi, după cum vocaţia artei este a afirma indestructibilitatea substanţei umane şi nu quietudinea sau resemnarea.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

VALOAREA INFORMAȚIEI ȘI INFORMAȚIA VALORII

DE

IOAN HOROTAN

Încercări de definire a informației au fost făcute de nenumărate ori și cu siguranță că nu vor fi nici ultimele. Pentru economia lucrării vom trece în revistă numai cîteva din jaloanele fixate în literatura de specialitate pentru a le considera, pe unele, puncte de plecare.

Léon Brillouin citează definiția dată în dicționarul Webster în care informația este considerată „comunicare" sau „primire" [1] de știri, este echivalentă cu „date, fapte noi, știri, cunoștințe". Evident că o astfel de înțelegere se oprește la suprafața fenomenului informațional. Nici V. D. Moiseev nu pare să dovedească o înțelegere mai profundă atunci cînd spune că „în cazul particular al sistemelor biologice, se consideră informații semnalele mediului exterior, care acționează asupra organismelor vii, comenzile trimise de sistemul nervos central spre efectori, precum și comunicările primite de organism" [2]. Nu putem accepta această echivalență între purtătorul de natură substanțială sau energetică și informația transmisă de acest purtător. Dealtfel tot Moiseev este cel care, în analiza concretă a unor fenomene biologice recunoaște că „orice reacție a organismului... nu este de fapt reacția la semnalul ca atare, ci la informația conținută în el" [3].

Definițiile care urmează scot în evidență mai ales latura cantitativă a informației. Astfel ea devine „măsura neuniformității distribuției materiei și energiei în spațiu și timp, măsură a schimbărilor ce însoțesc desfășurarea tuturor proceselor din lume" [4], „măsura organizării obiectului material" [5], ea se leagă de „reflectarea ordonată" [6]. W. R. Ashby relevă identitatea de conținut ce există între formulele lui C. E. Shannon și N. Wiener : „Ambii autori, spune el, privesc informația ca ceea ce elimină o incertitudine" [7]; pentru Ashby însuși ea este o măsură a „previzibilității" [8]. Fidel programului său de a nu aborda decît informația „obiectivă", Léon Brillouin o face sinonimă cu „entropia negativă" [9], „funcție a raportului dintre răspunsurile posibile înainte și după ce ea a fost primită" [10].

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 351–357, București, 1974.

Lista ar putea continua, dar prin aceasta nu credem că am mai aduce ceva nou în sprijinul afirmației că autorii citați mai sus privesc unilateral fenomenul informației, îl cercetează numai din punct de vedere cantitativ, neglijînd — în cazul lui Brillouin, Shannon etc. cu bună știință — aspectele calitative. Fără a subestima rezultatele obținute prin această „viziune" cantitativă, deosebit de fructuoasă de pildă în stabilirea formulei lui Shannon ca expresie a evaluării cantitative a laturii statistice a fenomenelor de ordin informațional, le considerăm insuficiente și, cum am mai spus, unilaterale.

Léon Brillouin [11] are meritul de a atrage atenția în repetate rînduri și cu deosebire în capitolul XX asupra carențelor cercetărilor făcute pînă la el în analiza informației, fiind de părere că problema valorii umane a acesteia rămîne de abordat.

În ceea ce ne privește, credem că mult mai apropiați de înțelegerea în adîncime a informației se află acei autori care o consideră „un tip al conexiunilor dintre sisteme" [12]. Pentru I. N. Brodski ea este o „legătură funcțională" prin care „structura cauzei" se transmite „structurii efectului" [13], fiecare purtînd o informație despre celălalt. N. Musabaeva merge și mai departe, ea privește informația ca pe o „formă a conexiunii", o corelează cu însușirea generală a reflectării, dar se oprește la ideea că „structura efectului poartă informație despre cauză" [14]. Și pentru Eli Katz informația este „o formă particulară a interacțiunii universale", dar o vede tot ca pe un raport matematic între „varianta realizată" și „totalitatea variantelor posibile ale interacțiunii concrete" [15].

Credem că un pas înainte în direcția marcată de L. Brillouin îl face I. Irimie [16], ale cărui principale teze le enunțăm pe scurt: a) reflectarea este o informație potențială în perspectiva în care dacă B îl reflectă pe A, atunci B deține o anumită informație despre cel reflectat; b) informația este nu numai un fenomen potențial ci și actual, nu numai posibil ci și real; c) informația ca informație apare atunci și numai acolo unde reflectarea devine eficientă, unde o anumită reflectare se supune și ea reflectării, informația fiind un anumit tip al mișcării reflectărilor; d) necesitatea apariției sistemului final „C" care să prelungească lanțul reflectării „$A-B$" în lanț al reflectării informaționale „$A-B-C$", în care „C" este un decodificator, un valorificator (organism, om, colectivitate de oameni, mașină sau sistem de mașini logico-informaționale); e) informația adîncește dedublarea materie-reflectare, îi dă forma unității și opoziției energie-informație.

Perspectiva schițată de I. Irimie asupra informației deschide nenumărate posibilități de abordare a fenomenului, dintre care, în momentul de față, ne interesează punctul de întîlnire cu *axiologia*.

Acceptînd că informația este un caz particular al reflectărilor, ea fiind tot o reflectare (după cum am convenit, de un alt grad), obiectivitatea ei va fi în principiu aceeași cu a reflectării. Dacă B îl reflectă pe A, cu siguranță că aceasta are loc potrivit legilor respectivei forme de reflectare din universul material, care presupune atît existența obiectivă a unor sisteme care să reflecte și să fie reflectate, cît și a unor adecvări totdeauna aceleași în condiții identice. Existența sistemului C care reflectă reflectarea sau, altfel zis, se informează asupra reflectării, complică lanțul reflectărilor legîndu-l de universul informațional, dar rămînînd în același timp puternic

ancorat în obiectivitate. Această „alungire" sau „îndepărtare" de obiectiv este, pe de o parte, *efectivă* dar în același timp *aparentă*. Efectivă, pentru că — într-adevăr — obiectivitatea informației este mai „filtrată", ea atinge tăria esenței. Aparentă pentru că, deși îndepărtată de sursa obiectivă, informația crește numai pe rădăcinile înfipte adînc în solul acesteia.

Avem, așadar, a face cu *obiectivitatea* pe două planuri : unul *ontic*, în măsura în care informația rămîne legată de obiectul reflectat în reflectarea ei și unul *gnoseologic*, în măsura în care informația ființează numai pentru destinatar, fiind direct determinată de existența acestuia.

Fiind vorba de *reflectarea reflectării*, informația va fi obiectivă în măsura în care reflectă o reflectare obiectivă, în măsura în care aceasta din urmă este adecvată obiectului reflectat. Subliniem, *informația este obiectivă numai prin adecvarea reflectării reflectate la obiectul reflectat.*

Credem că obiectivitatea de natură gnoseologică a informației cere ca premisă subiectivitatea, în sensul că ea există numai prin această subiectivitate. Raportul dintre ele trebuie privit nu prin prisma discontinuității, a opoziției, a diferenței care, evident, există. Pe noi ne interesează în primul rînd *legătura, continuitatea.* Din acest punct de vedere, ființarea obiectivului prin subiectiv este una din trăsăturile particulare ale informației, care vine să o ridice calitativ de pe treapta reflectărilor. Obiectivitatea sa complexă, pe două planuri, nu vine decît să confirme natura sa de relație între un obiect și subiect în care cei doi poli se condiționează reciproc.

Considerăm obiectivitatea gnoseologică drept „calul troian" al pătrunderii subiectivității și, prin aceasta, a valorizării în domeniul informației.

Încă din „creuzetul" în care se naște de fapt informația, în acele multiple relații dintre semnale, semne, obiecte și destinatar, deci în situația pe care o denumim semiotică, apare o multitudine de fisuri, de căi de pătrundere a subiectivității destinatarului în domeniul informațional a cărui independență și obiectivitate sînt apărate cu atîta zel de majoritatea cibernetic ienilor avînd ca pregătire de bază matematica și fizica. Credem că o viziune mai „umanizată" asupra cibernetic ii și, implicit asupra teoriei informației, n-ar face decît să dezvăluie noi și interesante aspecte, chiar dacă pentru început ele ar putea părea cam bizare.

Revenind la situația semiotică, momentul de naștere a informației pragmatice din unitatea ei cu destinatarul are loc sub zodia *semnificației.* Acest act de semnificare are, credem, cel mai puternic accent valorizator dintre toate relațiile și intersectările elementelor subiective și obiective ale informației. Prin semnificare, acea materie primă care sosește la destinatar, ca apa potabilă sau curentul electric, este prelucrată într-un *anume* mod, pentru a fi extrase *anumite* rezultate care să-i folosească în verificarea, afirmarea sau infirmarea *anumitor* ipoteze. El, valorificatorul — așa cum îl vom numi de acum înainte — este cel care introduce elemente noi în universul informațional, criterii cum ar fi cel al utilității, eficacității, economicității etc. Specificul informației umane este dat aici de *decodificare* — de fapt o *recodificare* în limbă, în elemente de limbaj. Nici un fapt de conștiință nu poate ființa fără această alcătuire. Vorbirea este înțeleasă aici ca unitate a senzorialului (vibrații, raportul de amplitudine) raționalului și emoționalului (intonație, melos, ritm, tempo, intensitate sonoră). Întrepătrunderea sferei informaționale cu sferele structurii senzoriale și

emoționale creează și în acest punct posibilități de subiectivizare a informației așa-zis obiective. Întreaga confruntare „pragmatică" nu este de fapt decît un calcul. Codificarea, decodificarea, folosirea informației în diferite combinații (alte limbaje, deci tot codificare) pentru a ajunge la rezultatul dorit nu fac să crească informația. În cel mai bun caz ea rămîne aceeași, deși nu prea se întîmplă așa ceva. De obicei se pierde din informația totală prin aproximații în calcul, prin nefolosire integrală, prin pierderi pe canalele de comunicație etc. Se ajunge astfel să avem la ieșire o cantitate mai mică de informație decît la intrare. Și totuși, valoarea informației din concluzia unui raționament de tip silogistic este superioară calitativ valorii informației din premise. Sau, spre exemplu, valoarea informației concluziei $e = mc^2$ este, credem, nu incalculabilă ci infinită, spre deosebire de suma cantităților informațiilor care au concurat la acest rezultat. Fără îndoială că aici a intervenit un element nou care conferă valoare informației.

Vom încerca în continuare să ne referim la acele trăsături ale informației care ne vor permite să-i acordăm certificatul de *obiect axiologic*, de *purtător de valoare*. Nu este cazul, credem, să insistăm asupra celuilalt termen, al subiectului axiologic, care nu poate fi altcineva decît omul. Orice informație potențială, de îndată ce pătrunde în raza noastră „cognoscibilă" se umanizează, ne spune ceva despre ea și prin aceasta despre universul nostru, o înregistrăm în vastul catalog al semnificațiilor, devine informație eficientă. În acest fel trebuie să înțelegem și informația din mașinile electronice care, fără prezența omului la cele două capete ale lanțului informațional s-ar transforma în mumii neînsufletite ale lumii noastre moderne.

Spunem de obicei despre valori că sînt obiecte — în sensul cel mai larg — care, în procesul practicii sociale primesc semnificații. Informația, ca obiect axiologic, constituie o excepție. Ea se naște odată cu propria ei semnificație.

Nu este suficient să avem un obiect și un subiect axiologic. Trebuie ca obiectul axiologic să fie învestit cu obiectivitate axiologică, în sensul că valoarea respectivă trebuie să fie recunoscută ca atare cel puțin de către o parte a societății (a sistemelor cibernetice în cazul nostru), iar necesitățile satisfăcute de valori și valorile ca atare să fie istoricește determinate. În ceea ce privește prima condiție vom observa rolul pe care-l au valorile fixe sau curbele de valori într-o mașină, organism sau societate, cu alte cuvinte, într-un sistem cu legătură inversă. Acea informație din circuitul de reacție care scapă printre degete statisticienilor are valoare de reglare pentru orice sistem cu *feed-back*. Funcția antientropică a informației îi conferă acesteia și o valoare antientropică ce își manifestă prezența obiectivă la întregul nivel.

În ceea ce privește dependența valorii de anumite condiții concret-istorice, admiterea deci a unei mișcări de dispariție a unor valori și de apariție a altora, de modificare a unghiului de valorizare, ea poate fi surprinsă și în procesul de valorizare a informației.

Se povestește [17] întîmplarea unor specialiști americani veniți în Europa în urma unui apel telefonic pentru a ajuta la depanarea unui foarte mare ansamblu informatic în fața căruia tehnicienii locali rămăseseră neputincioși. Unul dintre specialiști purta o valijoară care conținea pro-

grame de test a căror valoare ar fi fost în jur de cîteva zeci de milioane de franci noi. Vameșii îi obligară pe americani să plătească vama corespunzătoare unor simple benzi de magnetofon, cam 150 F bucata. Iată cum valoarea venală a unui program, care este un exemplu foarte clar al valorii venale a informației, este o noțiune care n-a intrat nici în obiceiuri, nici în legislație. Acest lucru demonstrează că sîntem martorii apariției unei noi valori a informației, apariție determinată de extraordinarul avînt al informaticii în contextul unei societăți moderne. Se discută tot mai des și în cercuri tot mai oficiale sub ce protecție trebuie pusă această nouă valoare, de tip industrial sau intelectual. Înclinarea „balanței mai curînd spre *copyright*, decît spre brevet [18], ni se pare cea mai bună rezolvare în actuala conjunctură.

Rămînînd în cadrul exemplului de mai sus vom putea observa foarte ușor că raportul stabilit de către axiologi între subiectul și obiectul axiologic cuprinde perfect în limitele sale cazul valorilor informației, acest lucru fiind evident mai ales pentru valoarea ei venală. Astfel, subiectul axiologic — omul — judecă obiectul (în cazul nostru special *ar trebui* să-l judece) *nu*, sau nu *numai*, din punctul de vedere al purtătorului valorii (banda de magnetofon), ci al *semnificației acestuia pentru subiect*, *nu* sau *nu numai* în coordonatele necesității, cauzalității și legității, ci ale *corespondenței sau necorespondenței cu nevoile subiectului*. *Nu* sau *nu numai* prin prisma celor ce există, am zice noi a structurii lor substanțiale și energetice, ci și a celor ce *trebuie să fie* pe plan informațional : *nu* sau *nu numai* prin prisma calităților independente de subiect ale obiectului axiologic, ci a *utilității lui* ca mijloc și ca scop pentru subiect [19]. În felul acesta se naște acea capacitate de apropiere valorică a informației ca un produs eminamente social. El se naște odată cu apariția omului, acesta fiind el însuși un produs al societății. Are loc un proces continuu de obiectivare a esenței umane cu efecte de bumerang : pe de o parte, se umanizează simțul omului, se ajustează potrivit esenței umane și naturale mărindu-i din ce în ce mai mult rafinamentul, capacitatea de apreciere valorică, iar pe de altă parte, se complică însăși existența interioară și exterioară a individului care își descoperă noi potențe în fața detectorilor tot mai perfecționați.

Întregul proces de valorizare, cuprinzînd strîns legate atît planul genetic cît și pe cel funcțional, are nevoie de convergența unor condiții strict necesare. Lipsa uneia distruge întreaga rețea a procesului respectiv. Aceste condiții sînt : apariția vieții și a omului, existența mediului social, a muncii ca activitate practic-socială, multilaterală, a libertății individului și a progresului social.

Viața este importantă pentru procesul de valorizare a informației de două ori : o dată prin apariția ei, moment care a semnat în universul substanțial-energetic actul de naștere al procesului respectiv. Prin această dedublare materie vie — nevie, s-a detașat net de toate celelalte funcția antientropică a informației, urmînd ca al doilea mare moment al vieții, apariția omului ca subiect axiologic, să-i confere funcției respective și o valoare antientropică, prima din șirul de valori cu care informația va fi încoronată de aici înainte.

Subiectul axiologic ca sistem nu ființează independent de celelalte sisteme de același fel, ele intră într-un complicat păienjeniș de legături

substanţiale-energetice-informaţionale şi, de multe ori, nu în ultimul rînd informaţionale. Este acel mediu social cu reţeaua de relaţii sociale, în ambianţa căruia se desfăşoară orice proces la scară umană. Fără existenţa acestui schimb de natură triplă nici un act de valorizare nu poate avea loc.

Toate schimburile şi influenţele amintite au loc în procesul muncii, înţeles în întreaga sa complexitate, ca activitate socială de producere de valori materiale, de creare de valori spirituale. Din punct de vedere cibernetic aceasta înseamnă că nici o informaţie nu poate fi valorizată de starea ei potenţială, ci capătă valoare numai cînd devine eficientă, cînd foloseşte ducerii la capăt a unei acţiuni. Nu putem vorbi de valoarea informaţiei decît din momentul apariţiei omului pe scara istoriei. Informaţia umană este o reflectare a reflectării umane, o reflectare valorizată. O informaţie lipsită de valoare, de orice valoare, nu mai este informaţie umană, ea nu serveşte nici unei acţiuni, nu ajută la executarea, la stingerea comenzii prin acţiune. Nu este eficientă. Astfel trebuie înţeleasă importanţa acestui factor al muncii în accepţiune cibernetică.

În cadrul determinismului social, al legăturii necesare între sisteme, este importantă nu numai această dependenţă oarbă a unuia faţă de celălalt, ci şi prezenţa unei anumite libertăţi de care să dispună fiecare sistem luat ca individ, în orice situaţie de alegere. Această libertate este determinată, are rol de catalizator în reacţia de valorizare care se declanşează odată cu ruperea indiferenţei cognitive şi atitudinale în faţa obiectului axiologic.

Rolul de călăuză între condiţiile enumerate îl are progresul: pe planul structurilor în sensul complicării lor crescînde, pe plan funcţional în sensul simplificării şi totodată al multiplicării lor prin specializare, pe plan calitativ prin mărirea preciziei în reacţie, a vitezei de circulaţie a informaţiei în sistem, a capacităţii de memorare, a repertoriului problemelor abordate şi prin extinderea aplicabilităţii în noi şi noi domenii.

Dacă am afirmat că o anumită informaţie — informaţia umană — are o anumită valoare fără de care ea nu poate exista pentru om, este necesar să remarcăm şi o altă implicaţie a raporturilor informaţie—valoare, şi anume susţinem *existenţa unui moment informaţional în orice act valorizator*. Putem vorbi *de o informaţie a valorii*. Acceptînd atît în planul genetic, cît şi în cel funcţional prezenţa indispensabilă a unui moment cognitiv şi a unuia atitudinal, realizarea primului fiind o condiţie expresă a declanşării celui de al doilea, observăm că orice apreciere de tip axiologic are ca fond al desfăşurării sale o bază informaţională. Nici o valoare nu ia naştere fără existenţa, fără realizarea acestei legături, a acestui schimb informaţional între obiectul şi subiectul axiologic.

Afirmăm chiar că intrarea unui bun în rîndul valorilor este condiţionată, în primul rînd, de stabilirea unei asemenea legături informaţionale. Doar prin această legătură el se înscrie în circuitul valorilor, în sfera culturii, unde legăturile de tip energetic pot exista dar nu interesează în primul rînd.

Nu numai valoarea îşi datorează existenţa informaţiei, dar şi aceasta îşi face simţită prezenţa datorită celei dintîi. Orice valoare obiectivează informaţia. Prin valoare, informaţia părăseşte coridorul misterios prin care circulă şi iese la lumină căpătînd un chip mai mult sau mai puţin material. Se dovedeşte astfel încă o dată că informaţia are o existenţă

mijlocită, că ea fiinţează numai pe un suport de natură energetică sau substanţială. Din acest punct de vedere, valoarea şi informaţia se apropie foarte mult. Revenind la ideea de bază, credem că orice valoare este *nu numai* dar *şi* informaţie obiectivată.

Între cele două procese există o legătură cel puţin dublă : pe de o parte, putem vorbi de o *valoare a informaţiei*, marcată de apariţia vieţii şi a omului, de prezenţa ambianţei sociale cu triple conexiuni (substanţialo-energetico-informaţionale) între sisteme, de utilizarea informaţiei în acţiune, de existenţa libertăţii de alegere şi de manifestarea progresului ca tendinţă cu valabilitate universală. Putem vorbi astfel de o valoare antientropică a informaţiei, de una utilitară, de una cognitivă, de una venală etc. ; pe de altă parte, există o *informaţie a valorii* care constituie, credem, substratul relaţiei subiect axiologic—obiect axiologic. Prin aceasta valoarea devine un fenomen de relaţie în mod esenţial informaţională.

Astfel, în raportul valoare—informaţie, *valoarea este nu numai dar şi o informaţie obiectivă, iar informaţia umană este informaţie valorizată.*

BIBLIOGRAFIE

1 L. Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Paris, Masson et Cie Éditeurs, 1959, VII.

2 V. D. Moiseev, *Probleme de cibernetică în biologie şi medicină*, Bucureşti, Edit. medicală, 1961, p. 204.

3 *Idem.*

4 V. M. Gluşkov, *Mişlenie i kibernetika*, în „Voprosî filosofii", 1963, nr. 1.

5 J. Zeman, *Signification philosophique de la notion d'information*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, „Cahiers de Royaumont" — Philosophie", V, Paris, 1965, p. 285.

6 I. Novik, *Kibernetika. Filosofskie i soţiologhiceskie problemî*, Moskva, Gospolitizdat, 1963, p. 60.

7 * * * *Vvedenie v kibernetiku*, Moskva, 1959, p. 254—255.

8 W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London, 1956, p. 9—14.

9 L. Brillouin, *Vie, matière et observation*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 108.

10 L. Brillouin, *op. cit.*, p. VIII.

11 Idem, *op. cit.*, p. IX.

12 I. Irimie, *Informaţia ca reflectare a reflectării*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1971.

13 I. N. Brodski, *Princinnosti i informaţia*, în „Vestnik Leningradskogo Universiteta", nr 17, 1963, p. 71—72.

14 N. Musabaeva, *Kibernetika i kategoriia pricinnosti*, Alma-Ata, Izd. Kazahstan, 1965, p. 15, 23, 25.

15 Eli Katz, *Informaţie şi reflectare*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, vol. X, Bucureşti, 1965, p. 522—523.

16 I. Irimie, *art. cit.*

17 R. Moch, *L'homme informatifié*, Paris, Éditions Robert Laffont S. A., 1971, p. 215.

18 Idem, *op. cit.*, p. 109.

19 N. Kallós şi A. Roth, *Axiologie şi etică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 102.

OPINII DESPRE CĂRŢI

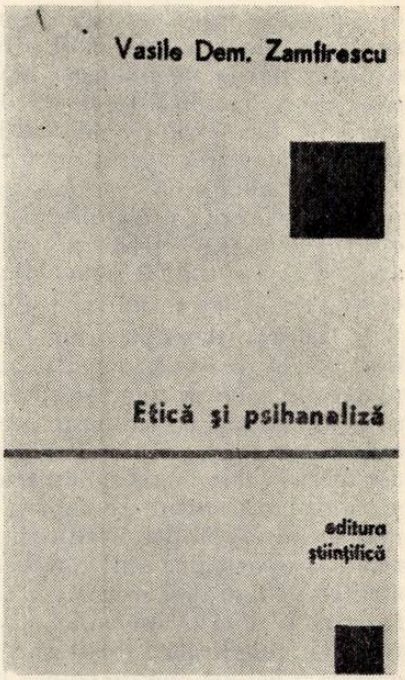
În obiectiv :

Vasile Dem. Zamfirescu
ETICĂ ŞI PSIHANALIZĂ

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, 1973, 214 p.

Participă :

VICTOR SĂHLEANU,
PAUL POPESCU-NEVEANU



PSIHANALIZA ŞI CADRUL ETICII ŞTIINŢIFICE

DE

VICTOR SĂHLEANU

O lucrare despre relaţiile dintre psihanaliză şi etică este cu atît mai necesară, cu cît de la începuturile sale — şi pe tot parcursul dezvoltărilor sale ştiinţifice, filozofice, literare sau publicistice, — psihanaliza a fost confruntată cu „mentalitatea etică" a medicilor, a oamenilor de ştiinţă sau a marelui public. Cel ce parcurge monumentala monografie a lui Ernst Jones consacrată vieţii şi operei lui S. Freud [1] poate urmări, pe de-o parte, violentele reacţii şi riposte provocate de fiecare pas realizat de părintele psihanalizei în mediile cu concepţii tradiţionale (fie că erau cercuri savante ori congregaţii religioase), iar, pe de altă parte, „tăria morală" care i-a fost indispensabilă acestuia pentru a persevera pe drumul pe care

[1] *The Life and Work of S. Freud*, Basic Books, New York, 1953—1957 (3 volume).

l-a deschis. Nu trebuie să neglijăm, însă, nici ecourile pe care le-a avut psihanaliza (înţeleasă corect, sau vulgarizată, sau mistificată) în rîndurile celor care căutau o altă *morală practică*: în rîndurile celor care refuzau morala victoriană, burgheză sau mic-burgheză, care nu erau satisfăcuţi de sistemele etice ale trecutului sau ale filozofiilor speculative, care aspirau la edificarea unei *etici ştiinţifice*; la aceste rînduri s-au adăugat (nu o dată) spirite de nuanţă sceptică, cinică ori anarhistă care au crezut a găsi în psihanaliză temeiuri de subminare a *oricărei* morale. Îndeosebi lucrările de sexologie ale şcolii freudiene, teza refulării virtual-generatoare de nevroză (şi, în orice caz, determinînd „disconfortul" vieţii civilizate), „biologismul" unor interpretări, au constituit teme de mare succes publicistic care au compromis, în ochii multor oameni de bună credinţă, eforturile de înţelegere mai profundă a fenomenului uman depuse de psihanaliză şi au umbrit *intenţionalitatea umanistă* a operei lui S. Freud şi a celor mai valoroşi reprezentanţi ai acestui curent.

Istoria descoperirilor fundamentale ale psihanalizei porneşte, de fapt, de la un *material patologic* în care conflicte de ordin moral erau implicate în geneza unor simptome de tip isteric. Acest material patologic se completează cu tulburătoarele dezvăluiri ale dorinţelor, fantasmelor şi refulărilor legate de sexualitatea infantilă — analogate de S. Freud cu tematica celor mai zguduitoare tragedii clasice eline. Mult-discutatul şi mult-contestatul „complex Oedip" constituie, probabil, detaliul cel mai şocant al etapei de constituire a psihanalizei ortodoxe. Schema vulgarizată a opoziţiilor dintre *Super-ego* şi *Id* a răspîndit ideea după care constrîngerile morale curente sînt (sau pot fi) *patogene*. O asemenea idee poate fi privită, pînă la un punct, ca o reacţie simetrică la o veche teză psihiatrică (şi religioasă), după care boala mintală este rezultatul unei transgresări a legilor morale (sau a poruncilor religioase). Un psihiatru contemporan, H. Baruk, a adus din nou în dezbatere cazuri demonstrative pentru teza după care „refularea" principiilor morale este, deseori, puternic nevrotizantă [2]; experienţa ultimelor războaie a confirmat parţial concluzia că pentru echilibrul mintal este mai primejdioasă contrarierea *tendinţelor umane* din noi, decît contrarierea *tendinţelor instinctuale*. Întreaga „reformă a psihianalizei" [3] întreprinsă de E. Fromm se bazează pe postulatul reprimării, în condiţiile societăţii de concurenţă şi consum, a tendinţelor inconştiente *specific umane* (cum ar fi iubirea, imaginaţia şi spiritul constructiv) [4]. Aceste scurte menţiuni au drept scop să arate, printre altele, interesul *medical* al implicaţiilor etice din psihanaliză [5].

Problemele axiologice ale *psihanalizei medicale* nu se limitează însă la consideraţii etiologice şi patogenice. *Psihanalistul terapeut* a fost, de la începutul introducerii noii metode de tratament (care a evoluat de la *catharsis* la transfert şi la o obişnuire cu frustraţiile afective !), pus în situaţii

---

[2] *Précis de Psychiatrie*, Ed. Masson, Paris, 1950.

[3] Cf. H. K. Wells, *The Failure of Psychoanalysis*, New York, Internat. Publishers, 1963.

[4] E. Fromm a consacrat o lucrare specială relaţiilor dintre *Psihanaliză şi etică*, tradusă în mai multe limbi.

[5] Recent am susţinut drepturile unei „medicini axiologice", pe care am opus-o tendinţelor *biologizante* din medicina umană.

omeneşti care i-au cerut, nu numai o tărie de caracter ce nu este necesară internistului, bunăoară [6], ci şi o *atitudine* faţă de problematica vieţii personale a nevroticilor, presărată nu rareori cu aspecte penibile, cu fapte sau tendinţe inavuabile. Recomandarea „neutralităţii" etice a psihanalistului, clasică în psihanaliza ortodoxă, nu înseamnă, însă, *indiferenţa etică* a medicului respectiv, ci (după opinia noastră) numai subordonarea variantelor *personale* de morală, împărtăşite de psihanalist, unui *principiu axiologic* superior care este dorinţa (şi obligaţia, *nu numai contractuală*) [7], de a ajuta şi de a vindeca.

Mai adăugăm că viaţa personală a lui S. Freud pare să se fi desfăşurat, din *punctul de vedere al standardelor morale curente*, într-un mod ireproşabil. Intenţiile umaniste şi „liberatoare" ale operei freudiene nu sînt — cum au susţinut unii denigratori simplişti — reflexul intelectual al unui spirit libertin, ci concretizarea unei existenţe de o rigoare exemplară, cu accente uneori eroice.

★

Dar lucrarea lui Vasile Dem. Zamfirescu este cu atît mai oportună, cu cît contribuţiile şi implicaţiile psihanalizei sînt considerate de pe poziţiile *eticii*, în înţelesul *major* al acestui cuvînt — de disciplină filozofică. În această ordine de idei, pe autor nu-l interesează *psihosociologia* doctrinei (sau doctrinelor) psihanalitice, ci măsura în care *psihologia* şi *antropologia* din „corpul" acestor doctrine se pot articula : 1) cu unele tendinţe evolutive contemporane ale eticii ; 2) cu „modelul de om" elaborat de către filozofia marxistă.

Partea *expozitivă şi critică* a lucrării este urmată de o parte *constructivă* propriu-zisă, în care V. D. Zamfirescu aduce contribuţii demne de atenţie la o nouă etică, valorificînd în mod original unele achiziţii, unele trăsături pozitive ale psihanalizei.

Primul capitol urmăreşte înnoirile aduse de secolul al XX-lea în cîmpul eticii, intitulîndu-se semnificativ „spre o etică *explicativă*". Schimbarea raportului dintre momentul normativ şi momentul de cunoaştere, în favoarea celui din urmă, este privită ca un proces pe linia dobîndirii *statutului de disciplină ştiinţifică* a eticii (p. 9). O expunere istorică ce începe cu caracterizări ale moralei socratice scoate în evidenţă meritul şcolii lui Durkheim ; ea „practică şi teoretizează o etică în care cunoaşterea este momentul esenţial atît ca importanţă, cît şi din punct de vedere cantitativ" (p. 19). Dar — observă, cu oarecare regret autorul, această nouă tendinţă nu este încă pe deplin maturizată (p. 21). „Autonomizarea demersului cognitiv" se însoţeşte de o trecere de la o cunoaştere cu precădere speculativă, la o cunoaştere primordial ştiinţifică, cu pronunţat caracter inductiv, apelînd tot mai frecvent la cercetări interdisciplinare (p. 27). La rîndul ei, etica cognitivă tinde să se subdividă într-o etică descriptivă,

---

[6] Ne referim, între altele, la *fixarea erotică*, frecventă printre bolnavele psihanalizate sau la fenomenul de contra-transfert.

[7] Asupra aspectelor *contractuale*, de „tranzacţie", ale tratamentului psihanalitic a insistat K. Menninger, *Theory of Psychanalytic Technique*, New York, 1961.

care vizează, în primul rînd, prezentarea fenomenului moral, şi într-o etică explicativă care urmăreşte cu precădere explicarea acestuia (p. 29) — dihotomie care se suprapune peste aceea adoptată de S. Stojanović (metaetică şi etică valoric-normativă). Articularea pe care o încearcă autorul, între psihanaliză şi etică, se axează pe tendinţele de constituire a unei etici explicative. Trei argumente de căpetenie îl îndreptăţesc să admită că aceste tendinţe vor fi încununate de succes : a) orientarea cercetărilor marxiste spre surprinderea legăturilor dintre *status*-ul social-economic şi suprastructura morală, în decursul vremurilor ; b) *necesitatea* (sau inevitabilitatea ? — *V.S.*) devenirii *explicative* a oricărei discipline care intră pe „făgaşul cunoaşterii" ; c) *posibilitatea* reală a naşterii unei etici explicative, graţie intrării sociologiei şi psihologiei în faza ştiinţifică de dezvoltare. Se întrevede colaborarea mai extinsă, multi — şi interdisciplinară pentru înţelegerea fenomenului moral : „doar dintr-o perspectivă din care să nu lipsească dimensiunea socială, axiologică, estetică, psihologică, biologică — fenomenul moral poate fi recompus în mod adecvat la nivelul cunoaşterii". Dar, susţine pe bună dreptate autorul — „pentru o comprehensiune cauzală a moralităţii (individuale), utilizarea cunoştinţelor psihosociologice deţine o poziţie privilegiată" (p. 32). Psihologia freudiană este utilizabilă, îndeosebi, „pentru a ilustra pe un caz particular posibilităţile de funcţionare ale eticii explicative" (p. 33). Ce justifică *opţiunea* autorului pentru psihologia freudiană, în tentativa de ilustrare pe care ne-o prezintă ? Impresia că ea este „mai bogată în implicaţii inedite care pot fi dezvoltate de etician, decît alte orientări din psihologia contemporană" (p. 33) — şi aceasta, deoarece : a) înfăţişează psihicul în complexitatea şi unitatea sa funcţională (unitate contradictorie, conflictuală !) ; b) prezintă omul ca punct de intersecţie între structurile biologice, psihice, sociale ; c) acordă inconştientului rolul de *sursă posibilă* a unor procese de conştiinţă morală. De la început sîntem însă avertizaţi că, „fiind vorba de o psihologie individuală, spaţiul de moralitate pe care îl putem investiga folosind teoria psihologică freudiană este cel al subiectivităţii morale" (p. 6).

★

Examinarea „modelului" de om propus de psihanaliză, de pe poziţiile filozofiei marxiste, evită cu grijă soluţiile hibride de „freudo-marxist"[8]. O primă constatare, introductivă, merită să fie reţinută : „perenitatea şi extinderea mişcării psihanalitice, vorbesc despre *sîmburele ei raţional*, despre viabilitatea ei *cel puţin parţială*, împotriva modei şi a reacţiei fireşti — antimoda, împotriva propriului manierism şi a exagerărilor de tot felul" (p. 79). V. D. Zamfirescu dezvoltă, explicit, o *critică metodologică*, presupunînd ca un bun cîştigat principalele descoperiri ale clinicii psihanalitice. Din „unghiul metodologic" sub care priveşte psihanaliza,

[8] Larga secţiune expozitivă — acordată de V. D. Zamfirescu — psihanalizei, cu amănunte uneori numai indirect legate de problematica lucrării, îşi găseşte justificarea în penuria de material informativ referitor la psihanaliză ; ceea ce s-a publicat pînă acum în limba română, *consacrat în special psihanalizei*, este insuficient ca număr de titluri. Fireşte, *antropologia* psihanalitică a fost discutată critic în multe lucrări de antropologie filozofică, în special de către C. I. Gulian.

autorul subliniază cîteva „virtuți științifice" ale acesteia : psihologie materialistă („existența determină conștiința — evident la nivel individual", p. 81); *dezvoltare* psihologică determinată de existența socială a copilului (aspect subliniat de W. Reich, încă în 1929); psihologie deterministă și dialectică (mișcare, joc de forțe, ciocnire a forțelor contrarii; aspecte reținute nu numai de W. Reich, dar și de autori *critici* marxiști ca R. Osborne, L. Sève, C. I. Gulian); psihologie *concretă* (trăsătură asupra căreia a atras atenția — dintre marxiști — G. Politzer; psihanaliza, după acesta, își propune să studieze „viața în sensul dramatic al cuvîntului", adică „viața particulară a indivizilor particulari"). Însă materialismul freudian este mecanicist, iar o bună parte din construcția teoretică a freudismului *recade în abstracțiune* (Politzer). Arătînd deficiențele poziției lui R. Osborne după care marxismul și psihanaliza ar fi „abordări complementare ale naturii umane", V. D. Zamfirescu scoate în evidență faptul că psihanaliștii nu au fost decît rareori receptivi față de teoriile sociologice pentru care *determinismul social este primordial în raport cu cel psihic* (p. 91). „Freud și-a concentrat atenția doar asupra unui aspect psihologic care, făcînd abstracție de valabilitatea sa intrinsecă, este analizat în afara oricărei legături cu elementele corelate", cu elementele de ordin economic, social, cultural (p. 93). Opera clasică, *Totem și tabu*, este semnificativă pentru modul freudian de abordare a unei probleme sociologice și etnologice; viciul metodologic freudian poate fi privit în același timp ca o „îngustare și ca o inversare de perspectivă". *Psihologismul* lui S. Freud face din factorul psihologic o *cauză primară*, cînd el „nu poate fi decît *reacție activă*, cauză secundară" (p. 92) [9]. Un alt viciu metodologic, poate mai benign, ar fi preferința pentru gîndirea analogică (generatoare, la S. Freud, de multe *analogii forțate*). Dar o deosebire fundamentală dintre marxism și psihanaliză constă, mai ales, în viziunea *anistorică* a acesteia din urmă : viziune „statică" ce ar explica atît pesimismul, cît și conformismul lui S. Freud (p. 98). Metodologia *dialectică*, mînuită ingenios și creator de S. Freud în domeniul psihologiei individuale, este abandonată de acesta de îndată ce abordează fenomenele colective. De aceea, conchide autorul, singura articulare teoretică dintre marxism și psihanaliză ce poate fi încercată azi ar fi următoarea : unele concepte ale psihanalizei sînt chemate să pună în lumină „importanța motivației instinctuale și modul în care ea este transformată și utilizată social" (p. 101).

Psihanaliza devine, astfel, folosită prudent și critic, un instrument de cunoaștere a *vieții morale concrete. Cum* este posibilă o astfel de abordare, ne-o arată capitolul III, care pornește de la W. Reich și E. Fromm (influențați de marxism) pentru a ajunge la W. Hollitscher (cunoscut autor marxist militant). Pentru autorul român, „folosirea psihanalizei poate fi fructuoasă în primul rînd în studiul fenomenelor iraționale" (p. 106) și prima aplicație a ei se face la cercetarea unor rădăcini psihologice ale religiei. Este ceea ce a încercat, dealtfel, însuși S. Freud, încă în 1927. Trecînd în revistă sumar alte aplicații ale psihanalizei în estetică,

[9] Desigur, o asemenea afirmație nu trebuie dogmatizată, ci înțeleasă *în context*. G. Mendel (1968), cu a sa teorie a *sociogenezei inconștientului și a transmiterii datului inconștient prin intermediul instituțiilor social-culturale* este, credem, insuficient discutat de autor, în perspectiva articulării psihologiei abisale cu sociologia.

pedagogie, filozofia culturii[10] etc., V. D. Zamfirescu se arată oarecum surprins că valorificarea teoriei psihanalizei în *etica explicativă* înscrie, la activul ei, atît de puține contribuții. Psihanaliza se situează pe o linie *rațională* de *demitizare a omului* (p. 118), linie care trebuie să ajungă la „valorizarea morală a datului natural al omului din perspectiva rezultatelor pe care le dețin astăzi diferitele științe despre om" (p. 119). Și pentru C. I. Gulian, Freud este un „realist psihologic și moral" care și-a adus aportul la demolarea mitului „omului bun de la natură". V. D. Zamfirescu socoate că „psihanaliza a deschis, în cunoașterea psihicului și naturii umane, perspective egale cu cele pe care altădată ridicarea interdicției asupra disecției pe cadavre umane le făcuse cu putință în anatomie și fiziologie" (p. 124). Ca *psihologie a instinctelor*, psihanaliza descifrează modalitățile care mijlocesc transfigurarea zestrei și impulsurilor biologice în elemente de utilitate socială : aport care se așează în cadrul unui „umanism realist". Mai mult, psihanaliza descoperă *conexiunile* genetice și funcționale dintre pulsional și spiritual, contestînd autarhia absolută a valorilor spirituale — dar nu sub semnul *exaltării* instinctelor, ci sub semnul *stăpînirii* lor. „O eliberare efectivă de irațional este posibilă doar în condițiile *recunoașterii* și *cunoașterii* lui. Simpla repudiere a acestui univers obscur nu-i poate anula existența" (p. 130) — subliniază autorul (și nu ni se pare superfluu ca, la rîndul nostru, *să subliniem această subliniere*). Nu mai puțin mistificator este și mitul „omului rău de la natură" : dincolo de Rousseau, dincolo de Hobbes sau Schopenhauer, psihanaliza pune accentul pe *neutralitatea* morală a forțelor instinctuale din zestrea naturală ; semnificația lor morală fiind în funcție *exclusivă* de contextul social care le modelează (p. 137)[11]. Datele biologice (ontogeneza comparată, etnologia) *sprijină* o astfel de interpretare, de vreme ce ele ne arată că omul are copilăria cea mai lungă (dintre primate) și că „instinctualitatea" este plastică (și poate fi „sublimată")[12]. Deși constată deficiențele caracterologiei freudiene, V. D. Zamfirescu nu trece cu vederea importanța *cotiturii* adusă de psihanaliză, care a atras atenția asupra faptului că *bazele caracterului se pun în primii ani de viață*. Preferința autorului se îndreaptă către tipologia lui Fromm, în care coordonatele de referință nu sînt anatomofiziologice, ci social-axiologice[13].

În sfîrșit, o secțiune consacrată *cugetului și conștiinței morale* (p. 151 ș.u.) reia tezele freudiene mai tîrzii, după care inconștientul cuprinde *nu numai* pulsionalul sau refulatul, ci și un nivel important al spiritualității (supraeul). Acesta reprezintă „una din formele de manifestare posi-

---

[10] Cititorul își poate completa informația răsfoind lucrarea V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu, *Introducere critică în psihanaliză*, Cluj, Ed. Dacia, 1972, p. 182 ș.u. și p. 261—300. Reamintim că G. G. Antonescu a publicat încă în 1928 o lucrare de pedagogie psihanalitică, iar C. Narly, cu cinci ani mai tîrziu, îl socotea pe Freud un „mare educator". Vezi și E. Zaharian, *Pedagogia românească interbelică*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1971., p. 47.

[11] Discuția din lucrare (p. 133—139) poartă asupra relațiilor dintre narcisism și egoism. Citățm, în acest context, situația dialectică în care se găsesc *dragostea de sine* și *dragostea pentru ceilalți* ; dragostea de sine ca *premisă* a dragostei față de alții, a fost analizată în lucrări speciale de către E. Fromm (*Man for himself*).

[12] Printr-o eroare (regretabilă) de transcriere, numele morfologistului olandez L. Bolk, autorul teoriei fetalizării, este tipărit, în repetate rînduri (p. 133, 134) „Block".

[13] Acolo unde Freud găsea un tip „genital", Fromm vede un „caracter productiv" etc.

bile ale moralei eteronome" (p. 154). *Nucleul* moralităţii inconştiente îl formează interdicţia sexualităţii incestuoase şi perverse, ca şi a agresivităţii: funcţie esenţială şi permanentă. Adoptînd în parte ideile lui Ch. Odier (1947), autorul deosebeşte *refularea* (automată, iraţională, inconştientă) de *reprimare* (proces conflictual conştient); şi, corespunzător, o morală a datoriei (autoritară) şi o morală a binelui (reflectată). Nu putem rezuma, din lipsă de spaţiu, consideraţiile privitoare la dezvoltarea şi maturizarea instanţelor morale, capitol care lipseşte, practic, atît din manualele curente de psihologie, cît şi din volumele curente de etică. Un merit suplimentar al consideraţiilor autorului este raportarea acestui proces la condiţiile concrete social-istorice: capitalism, socialism; *completare indispensabilă* a tezelor freudiene despre supra-eu (p. 127).

★

Problema fericirii a constituit un laitmotiv al doctrinelor etice. Confruntată continuu cu suferinţa umană, nici medicina nu s-a dezinteresat de această problemă. În timp ce etica şi politica apăreau drept corolare practice ale sistemelor filozofice, medicina, inclusiv psihanaliza, căutau soluţii terapeutice *individuale*. O „sociologie a suferinţei", ca cea publicată cîndva de medicul şi sociologul german Müller-Lyers, este însă implicită în viziunea marxistă despre om şi istorie. Respingînd pseudo-soluţiile de tip religios, marxismul a oferit baze teoretice şi tactice pentru o rezolvare concretă, prin revoluţie politică şi construcţie economică. V. D. Zamfirescu nu uită că problema fericirii se cere examinată şi din perspectiva subiectivităţii individuale, dar pledează „pentru o concepere obiectivă a fericirii" (p. 172). Regîndirea conceptelor de *bine*, *virtute*, *fericire*, nu numai în perspectivă materialist-istorică, dar şi ţinînd seama de aportul (ca şi de erorile) psihanalizei, îi prilejuieşte autorului cea mai interesantă şi originală elaborare a sa, trecînd printr-o critică a *direcţiei raţionaliste* (p. 178 — 189) şi printr-o critică *a hedonismului* (p. 189—202). În aceste paragrafe se întîlnesc, cum era şi de aşteptat, numele şi ideile lui H. Marcuse.

Credincios postulatului lui Marx după care „prima premisă a oricărei istorii omeneşti este în mod firesc existenţa indivizilor umani vii", autorul nu poate ignora „importanţa pe care o are satisfacerea cerinţelor sensibilităţii pentru buna funcţionare a psihicului uman" (p. 189). Dar, totodată, nu ignoră nici „necesitatea cunoaşterii adevărului şi falsului înclinaţiilor sensibilităţii" (p. 201). Marxismul ne permite nu numai *să depăşim* eticile (şi eticismele) unilaterale, ci să şi *explicăm* proliferarea lor în conexiune cu tipuri particulare de organizare socială.

Conceperea fericirii ca „actualizarea şi exercitarea tuturor posibilităţilor fiinţei umane" (p. 201): iată concluzia acestei *cărţi de etică marxistă*. Este nu numai o concepţie despre fericire, ci un *ideal* realizabil odată cu progresul social. Astfel, formalismul etic şi hedonismul apar doar ca expresie a „dicotomizării omului" în condiţiile sociale în care *principiul realităţii*, descris de Freud, este un *principiu represiv*.

★

În ce sens se poate vorbi despre *progres moral*? iată ultima întrebare la care răspunde autorul. Tema a mai fost abordată, recent, de N. Bellu

(1969, 1972). Reținînd soluțiile oferite de acesta (ameliorarea moravurilor, dar mai ales schimbarea calitativă, *noul*), V. D. Zamfirescu este preocupat de determinațiile de *conținut* — și nu *formale* — ale progresului moral. *Gradul de umanizare a omului* (interiorizarea comandamentelor morale, conferirea calității de „purtător de valoare" (*oricărei* persoane) și *gradul de fericire* pe care-l asigură un nivel dat de umanizare (p. 208) : iată cele două criterii care pledează pentru trecerea treptată la o *morală nerepresivă*. Prospectiva etică pe care ne-o propune autorul este, așadar, o morală laică, o morală „sănătoasă" (psihanaliza s-a constituit prin „dialog dialectic" cu nevrozele !), o morală realistă, o morală umanistă — și, totuși, o *morală a fericirii* ! Prospectivă optimistă a cărei temelie este, evident, încrederea în raționalitatea crescîndă a omului.

Am putea spune că un indice important al raționalizării omului este măsura în care este dispus să țină seama de datele științei în ceea ce privește *propria sa ființă*. Rezistența față de etica explicativă, ca și față de tentativele psihanalizei de a contribui la o antropologie mai comprehensivă — au fost și sînt indicatori ai *iraționalității* sale. Scepticismul (și chiar pesimismul) unui S. Freud, relativ la destinul omenirii, traducea dezamăgirea unui om care *adera la idealul raționalismului integral*, față în față cu evenimente simptomatice pentru dezechilibrul societății vremii sale. Autorul cărții, mai tînăr cu trei generații decît S. Freud, are avantajul unei perspective istorice mai largi și al unei lumi contemporane mult mai constructive.

Am îndrăzni să fim încă mai categorici și să afirmăm că menținerea eticii la „eticizare" *imperativă* sau *declarativă*, fără o analiză științifică *constatativă* și *explicativă* a situațiilor morale concrete, este o manifestare anacronică, dăunătoare din punct de vedere social. Cartea lui V.D. Zamfirescu atrage atenția asupra importanței pe care o poate avea studiul psihologiei, psihobiologiei și psihosociologiei vieții umane concrete pentru ameliorarea relațiilor sociale și a „calității vieții umane".

O CONTRIBUȚIE LA ETICA EXPLICATIVĂ

DE

PAUL POPESCU-NEVEANU

Cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu se impune ca o nouă reușită a seriei de etică, publicată de Editura științifică.

Principala preocupare a autorului rezidă în demonstrarea necesității de a considera realitatea personalității umane în sistemul relațiilor și valorilor morale. Tratarea realist-științifică a omului și a condițiilor sale de existență se instituie ca o premisă pentru înțelegerea profundă și promovarea efectivă a valorilor morale. Marxismul s-a orientat ferm în această perspectivă, axîndu-și interpretările sale pe forța generativă a totalității relațiilor sociale, pe omul concret „în carne și oase", „aparținînd unei epoci și unei clase", determinat de împrejurări, dar și determinant al împrejurărilor, toate acestea fiind subordonate mișcării istorice care construiește și reclamă anumite comportamente umane. V. Zamfirescu se înscrie în această perspectivă.

Înainte de a fi o teorie sau o construcție ideală, morala este o stare de fapt ce se descoperă în atitudini și comportamente ca modalitate de autoreglaj impusă de ceea ce în societate reprezintă infrastructură și suprastructură și rezultă din modul particular în care individul cu lumea sa intimă se echilibrează cu lumea socială din care face parte. Se impune deci o cunoaștere științifică obiectivă a însăși termenilor și relatelor sistemului. Autorul militează pentru dezvoltarea unei *etici explicative* ca *fundament al eticii normative*. El invocă sociologia și psihologia ca discipline apte să aducă o contribuție în acest sens. Cu alte cuvinte, primează răspunsurile la întrebările cu privire la efectele morale ale anumitor relații, acțiuni și modele sociale și la posibilitățile grupurilor și indivizilor de a realiza respectivele comandamente în condițiile existenței lor, nu numai concrete, dar și extrem de complexe. În locul unor norme derivate din speculații metafizice, care ca atare, sînt — după cum o dovedește întreaga experiență istorică — foarte greu de ajustat la realități, sînt de preferat normele elaborate pe baza investigării realităților socio-umane și a sensurilor devenirii istorice, într-un spirit revoluționar și implicit optimist. Aceasta nu înseamnă însă reducția la un sociologism abstract, la structu-

Rev. filoz., 21, 3, p. 367–370, București, 1974

ralismul ce prezintă personalitatea umană numai ca produs, decalc al unor situații date. La nivelul individului, determinarea trece, facultativ dar cutezător, în autodeterminare. Și aceasta, nu fără dramatice confruntări cu lumea și cu sine, nu numai pe calea libertății conștiente, dar și sub imperiul unor necesități surde ale unui organism zămislit de întreaga istorie naturală și socială. V. Zamfirescu, preocupat de elucidarea fenomenelor ce se interferează în acest punct — subiectul ca expresie a condiției sale morale — apelează la psihologie în vederea obținerii unor clarificări.

Deși autorul, binevoitor, atribuie psihologiei un certificat de maturitate științifică, totuși nu evită să recunoască peisajul unei multitudini de curente psihologice si modele explicative, toate în circulație și în raport cu care trebuie să se formuleze o opțiune. Este aici ceva din destinul științelor despre om, care sînt confruntate cu fenomene prea complexe pe care nu le pot integra într-un model unic fără riscul reducționismului. *De ce totuși, psihanaliza?* Neîndoielnic nu pentru că situează la cel mai înalt nivel de elaborare științifică ori se recomandă printr-o neobișnuită eficiență. Însuși autorul nu pregetă să formuleze observații critice, puneri la îndoială și contestări privind unele teze ale acestei doctrine. Trebuie să recunoaștem însă că asociind certitudini cu interpretări dubioase si viziuni ipotetice, psihanaliza înfățișează cel mai complet și dinamic sistem al psihismului uman cu o ierarhie de nivele și aceasta nu încetează să stîrnească un viu interes. În opoziție cu psihologia clasică limitată la conștiință, Freud și continuatorii săi fundează o psihologie a inconștientului, concentrîndu-se asupra raporturilor dintre inconștient și conștient. Cel mai bine a sistematizat aceste relații Jung, care discriminează procese inconștiente ușor accesibile conștiinței, foarte greu accesibile și niciodată accesibile conștiinței. Același Jung adaugă categoria de „inconștient colectiv" alcătuit dintr-o panoplie de imagini ale comportamentelor fixate de generațiile precedente. După cum se știe, inconștientul este pus de psihanaliști sub imperiul principiului plăcerii, pe cînd conștiința ar fi dominată de principiul realității. În numele acestuia și al valorilor fixate de supraeu, conștiința și subconștientul selecționează pulsiunile libidinale, pe multe din ele respingîndu-le sau refulîndu-le. Intervin deci o seamă de conflicte între etaje și înlăuntrul fiecăruia dintre ele, eul angajînd lupte și suportînd consecințele acestora. Modalitățile dinamice interne par a fi extrem de variate și complexe. Recapitulînd o serie de mecanisme defensive, stabilite de psihanaliști în ultima jumătate de secol, Coleman alcătuiește următoarea listă: refuzul realității, fantezia, compensația, identificarea, introiecția, proiecția, raționalizarea, represiunea, formația reacțională, deplasarea, „insularizarea" emoțională, izolarea, agresiunea, repararea răului, sublimarea. Nu este locul să ne angajăm aici în explicarea fiecăruia dintre aceste mecanisme. Și așa autorul a consacrat o mare parte din lucrarea sa expunerii psihanalizei, sub acest raport asumîndu-și și merite de exeget. Importantă este relevarea acestor desfășurări psihoenergetice, enigmatice din care numai o parte ajung, în condiții normale, sub incidența constiinței. Or, dacă motivația este frecvent inconștientă, cugetul conștient probabil că nu-și poate asuma totala răspundere pentru demersurile comportamentale. Se semnalează sentimente ale culpabilității care nu sînt direct conștientizate. Omul devine un mister pentru sine în-

sușI și prezintă inevitabil o natură ambiguă. Situația nu este însă fără ieșire. Pe de o parte, se impune ca represiunile nefirești și excesive impuse de un mediu rigid și insuficient umanizat să fie reduse pînă la proporții care nu duc la efecte traumatizante; pe de alta, subiectului și celui ce-l asistă i se impune străvechea sarcină reflexivă: „cunoaște-te pe tine însuți". În acest punct psihanaliza prezintă însă o contradicție între sistem și metodă pe care ne-am hazarda s-o declarăm analogică celei ce se constată la Hegel. Doctrina psihanalitică ortodoxală, ca și unele din curentele epigonice, susțin în primul rînd „determinismul psihic" — ceea ce, frizînd subiectivismul, echivalează cu determinarea condiției prin impulsurile inconștientului, — deci, dinafară înlăuntru. În același timp, creatorii de curente psihanalitice ambiționează să postuleze o unică sursă de energie pulsională cu sens de: *Eros-Tanatos* la Freud, „voință de putere" la Adler, tendință spre compensare la Jung, nevoie de securitate la Horney etc. Or, determinarea univocă și printr-o instanță inferioară este inacceptabilă, fiind trunchiată și simplificatoare. Cînd se pun însă problemele practice ale terapiei, psihanaliza ca metodă relevă o altă strategie. Elementele de conflict, de complex, frustrație trebuie aduse din inconștient în zona de analiză conștientă, numai astfel obținîndu-se efecte de reechilibrare. O superioritate evidentă a conștiinței.

V. Zamfirescu subliniază veritabilele înțelesuri ale psihanalizei, reușind să ne prezinte o variantă epurată de vulgarizări și denaturări. Astfel, psihanaliza originară, ca să nu mai vorbim de neovariantele ei, nu poate fi învinuită de pansexualism și nici de un hedonism grosier. În fond sistemul freudian recurge la principiul homeostaziei. Excesele sînt tot așa de dăunătoare ca și privațiunile obstinate. Esențial pentru faptul moral este relevarea dinamicii motivaționale și a contingențelor dintre normal și psihopatologie. Psihanaliza demonstrează elocvent moralistului dogmatic și imperativ că făptura umană este mult mai complicată decît o prevăd schemele sale. Interferența dintre biologic și social la nivelul omului este tot așa de certă pe cît de cert este faptul că nu poate exista viață spirituală fără un suport de specifică viață organică. În acest sens V. Zamfirescu are dreptate cînd subliniază contribuția psihanalizei la constituirea unei viziuni integrale despre om și prin aceasta la umanism.

Constatările psihanalitice duc la o demitizare a omului, considerat după Rousseau, ca fiind bun de la natură, dar corupt de împrejurările sociale. Dezvăluirea naturii contradictorii a ființei umane trebuie să stea la baza demersurilor menite să construiască subiectul moral. Din acest punct de vedere, Freud se alătură marilor moraliști care, începînd cu Montaigne și La Rochefoucauld, și-au prefațat umanismul prin realism psihologic.

Deplasarea și sublimarea, convertirea unor energii fundamentale în altele cu o semnificație superioară aduc unele contribuții la dezvăluirea unor surse interne ale edificiului spiritual uman. Contribuțiile lui Freud la psihologia genetică pot fi de asemenea valorificate în plan etic. Avînd o copilărie și tinerețe prelungită, omul acumulează energii pe care și le descarcă, prin forța împrejurărilor, într-un plan psihic, trecînd astfel — nu fără enculturație însă — de la procese primare la procese secundare. Propria structură psihică, dispusă pe nivele între polii inconștientului și conștientului, se proiectează în comportamente și atitudini, în selecti-

vitate. Dar această structură se plămădeşte în copilărie şi istoria ei originară, condiţiile în care intervin refulări, complexe, false adaptări, va avea o însemnătate decisivă pentru întreg destinul vieţii individuale, regizate de un caracter care, după Freud, poate fi prea puţin schimbat în faza adultă. Este cunoscut, sub acest raport, dictonul fondatorului psihanalizei: „adultul este fiul copilului care a fost el". Acestei aserţiuni, caracterologul american Gordon Allport îi opune alta: adultul este adult numai în măsura în care şi-a depăşit şi repudiat copilăria, opunîndu-se ei. Sînt poziţii de extremă, şi, nu din ecletism socotim că adevărul trebuie să fie pe undeva pe la mijloc. Structurile afective şi cognitive, zămislite în copilărie sînt succesiv integrate în altele mai ample, dar ele nu-şi încetează influenţa şi aceasta sub forma unor impulsuri inconştiente. Pentru educaţie este deci foarte important ca să evite frustraţiile traumatizante, complexele etc. În acelaşi timp, alături de autor, merită să subliniem ideea lui Freud despre penetraţia Supraeului în inconştient, despre instaurarea în această zonă a unor motive de autentică valoare morală. Interdicţiile ca si aprobările se interiorizează, generînd necesităţi interne şi conduite uzuale. Conchizînd asupra acestora, autorul scrie: „moralitatea inconştientă apare în urma acestor consideraţii exclusiv ca o morală a datoriei în care rolul central îl are autoritatea, în timp ce moralitatea reflectată ca o morală a binelui în care examenul conştient al valorilor se află la baza ataşamentului faţă de ele. De aceea identificarea cugetului cu conştiinţa morală, pe care o întîlnim la Freud şi la alţi psihanalişti, este o idee fără acoperire reală, deoarece conştiinţa morală matură, parte integrantă a eului, care se defineşte prin autonomie, se naşte prin asimilarea raţională a valorilor, chiar dacă acestea devin apoi şi obiectul unui ataşament afectiv". Socotim că tocmai în legătură cu această înţelegere a dispoziţiei mecanismelor de reglaj moral, atît pe plan conştient cît şi inconştient, cartea de faţă îşi găseşte deplina sa justificare. Autorul militează pentru depăşirea moralei autorităţii prin conştiinţa morală. El este nevoit să apeleze la date ale neopsihanalizei culturale, în multe puncte convergentă cu marxismul, pentru a depăşi, corecta şi completa viziunea freudiană. Ceea ce vrem să subliniem însă, este traversarea de către fenomenul moral a tuturor nivelelor psihismului uman, imposibilitatea reducţiei fie la conştiinţa reflexivă, fie la sensibilitate. Sîntem înclinaţi să vedem în aceasta desenul unui sistem al psihologiei morale care nu poate fi cantonată numai la un anumit nivel sau funcţie parţială.

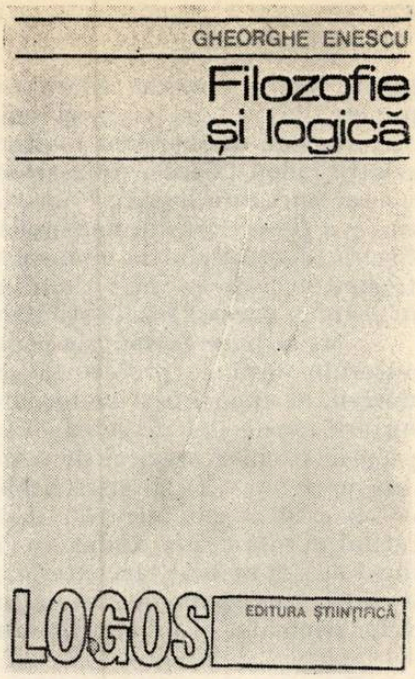
Fericirea, categorie morală centrală şi totodată modalitate existenţială psihosocială, la care autorul se referă în finalul volumului său, nu poate fi pusă decît în legătură cu împrejurările externe şi interne care duc la o construire optimă a sistemului, la un curs ascensional al personalităţii prin acţiuni cu efect de autodepăşire. Stabilirea preferenţială a unora sau altora dintre condiţiile fericirii nu ni se pare a fi justificată decît în măsura în care este necesară o selecţie în vederea stabilirii unei ierarhii. În această privinţă neopsihanaliştii de tipul lui Fromm şi Thomson, care restabilesc semnificaţia decisivă şi vitală, pentru om, a motivaţiei secundare, aduc o contribuţie esenţială, pentru a continua un dialog fructuos cu psihanaliza în genere. Aceasta pentru că — aşa cum o dovedeşte V. Zamfirescu în merituosul şi instructivul său studiu — orice încercare de valorificare critică a unei doctrine este şi trebuie să fie şi o depăşire a ei.

În obiectiv:

Gheorghe Enescu

FILOZOFIE ȘI LOGICĂ

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ, 1973, 206 p.



ANALIZA LOGICĂ ÎN SERVICIUL INVESTIGAȚIEI FILOZOFICE

DE

SORIN VIERU

Una din cărțile ambițioase ale anului care a trecut este o cercetare logico-filozofică cu titlul *Filozofie și logică*. Prin generalitatea sa impersonală un asemenea titlu poate spune orice dar în cazul de față el se potrivește uimitor de exact. Gh. Enescu publică o lucrare care își propune să exploateze dubla deschidere a analizei, de la logică spre filozofie și de la filozofie spre logică. Cu alte cuvinte, să ilustreze aplicabilitatea analizei filozofice în logică și, totodată — ceea ce este mai important — să releve aplicabilitatea instrumentului logic-formal în filozofie. Aceasta, de pe pozițiile unui filozof care își asumă în mod explicit punctul de vedere marxist, filozofia identificîndu-se pentru el cu concepția materialist-dialectică despre lume.

Intențiile cărții, dacă le-am descifrat bine, rezidă în următoarele: 1) a atrage atenția destul de hotărît asupra unei rămîneri în urmă a investigației logico-filozofice din țara noastră în acest domeniu al *analizei* conceptelor și propozițiilor filozofiei; 2) a sugera un mare număr de teme nesoluționate ale filozofiei, unde instrumentul logic poate fi aplicat util; 3) a răspunde cu (propuneri de) soluții și în general a da sugestii; 4) a sistematiza anumite dificultăți logice și a căuta explicația euristică a apariției lor; 5) a impune concluzia că instrumentul logicii formale este *realmente indispensabil* pentru analiza filozofică; 6) a discuta cîteva pro-

Rev. filoz., **21**, 3, p. 371–379 București, 1974.

bleme, mai cu seamă filozofice, ale logicii formale moderne, avansînd puncte de vedere, sugestii noi.

Aceste intenţii sînt realizate printr-o sumă de eseuri şi microeseuri, relativ independente, prezentînd şi un interes de sine stătător. Eseuri şi microeseuri care ne dau impresia a fi elaborate la intervale de timp diferite şi a fi rezultat din numeroase meditaţii organizate, dar şi din notaţii fugare, consemnate la momentul respectiv. A sugera, schiţa, a defrişa terenul în vederea unor studii ulterioare sistematice şi exhaustive — iată în ce mi se pare că rezidă stilul de lucru al autorului în această carte.

Mi se pare extrem de caracteristic, de asemenea, pentru atitudinea autorului faţă de problemele cărţii sale că dacă sentimentul filozofic al mirării, al uimirii faţă de lucruri, aşa cum sînt ele, pare a lipsi (cel puţin nu am reuşit să-l detectez), în schimb o anumită conştiinţă a limitelor proprii şi chiar orgoliul de a-şi manifesta în unele cazuri perplexitatea este prezentă. „În această problemă nu am o părere definită", „nu ştiu ce să cred", „nu întrevăd încă soluţia" — asemenea declaraţii le vom întîlni în mai multe rînduri în cartea lui Gh. Enescu. Judecînd nu numai după aceste manifestări exterioare, dar şi după întreaga orientare generală a cărţii, vom spune deci că autorul a fost conştient de dificultatea obiectivelor asumate, el mişcîndu-se în acelaşi timp cu prudenţă şi îndrăzneală.

★

Deşi atît de diversificată tematic, cartea are totuşi unitatea ei, asigurată de aplicarea următoarelor principii fundamentale introduse de către autor : 1) principii speciale relative la definiţii (principiul ambiguităţii sistematice şi cel al expresiilor prescurtate); 2) imposibilitatea dezantropomorfizării totale a conceptelor; 3) principiul ierarhiei abstracţiilor; 4) principiul idealizării (cunoscut anterior, dar exploatat într-un fel special de către autor;) 5) principiul neglijabilităţii practice (corelat cu cel al idealizării); 6) principiul interferenţei categoriilor.

Formularea acestor principii şi aplicarea lor în analiza logică a unor probleme ale filozofiei şi în analiza filozofică a unor probleme de logică structurează într-un tot organizat un material care la o inspecţie superficială ar izbi întîi prin diversitatea sa.

★

Trecînd în revistă cîteva din ideile cărţii şi oprindu-mă asupra unor elemente relevante, aş vrea să semnalez în mod deosebit capitolul *Schiţă asupra logicii contemporane*. Preocupările proprii m-au făcut deosebit de receptiv faţă de problemele abordate tocmai în acest capitol. În prealabil însă — conform tot preferinţelor mele personale — voi selecta cîteva din multele teme şi propuneri ale cărţii, pentru ca aprecierea generală de mai sus asupra cărţii să devină (sper) convingătoare.

Din *Introducerea* în care autorul îşi defineşte intenţiile, aş desprinde următoarele teme şi formulări :

1. „Astăzi ... atitudinea faţă de *logică* constituie o trăsătură definitorie pentru orice filozofie, căci, în ultimă instanţă, aceasta înseamnă atitudinea faţă de raţiune ..." (p. 9). O aserţiune perfect justă, care ar putea constitui punctul de plecare al unui eseu mai întins.

2. Eforturile de a apropia marxismul de logica matematică au purtat, mai ales în trecut, tendinţa negativă a „dialecticizării" forţate a structurilor logice.

3. Misiunea filozofiei constă într-o anumită coordonare a valorilor teoretice, practice şi artistice; o filozofie pe măsura răspunsurilor sale va căuta să evite obsesia modelului unilateral, limitat, indiferent dacă acesta este modelul ştiinţelor exacte, al logicii, al sensibilităţii artistice şi însuşirii estetice a lumii etc.

4. Logica deţine o funcţie însemnată în organizarea materialului filozofic şi anume în *„raţionalizarea* informaţiei filozofice". Metodele şi stilul logicii formale moderne — afirmă autorul — „domină expunerile cele mai bune din filozofia contemporană" (p. 114). Principiile şi ţelurile pragmatice ale filozofiei reclamă o organizare coerentă, raţională, pe care numai logica (modernă) i-o poate sugera. „Logica are puritatea gîndirii filozofice şi exactitatea matematicii" (p. 19).

Partea I a cărţii — *Filozofia* — este organizată pe cinci capitole: I. *Conceptul de filozofie în lumina logicii*; II. *Problema fundamentală a filozofiei*; III. *Determinismul*; IV. *Principii ale cunoaşterii*; V. *Logica filozofiei*. Mă voi opri mai mult asupra primului capitol. Aici sînt reluate şi aplicate cîteva principii schiţate încă în *Introducere*, în special acela de a avea în vedere deosebitele nivele de abstracţie a conceptelor şi propoziţiilor şi, în strînsă legătură cu aceasta, principiul ambiguităţii sistematice a expresiilor dintr-o clasă largă de limbaje, printre care şi cel filozofic.

Analiza logică a filozofiei debutează printr-o chestionare a *conceptului de filozofie*. Autorul aminteşte că discuţiile purtate pe această temă, încercările de a defini filozofia, trebuie să ţină seama de dificultăţi specific logice, legate de faptul că termenul „filozofie" este un tipic exemplu de termen *polisemantic* şi *sistematic ambiguu*. A defini filozofia fără putinţă de echivoc nu reclamă conferirea unei semnificaţii univoce: autorul are perfectă dreptate atunci cînd vine cu sugestia acceptării bogatului polisemantism al termenului în cauză, concomitent cu sugestia sistematizării ambiguităţilor. Semnificaţiile conceptului „filozofie" se structurează pe două nivele: teoretic şi metateoretic; aşadar, propoziţiile filozofiei se vor organiza şi ele în două clase: propoziţii *teoretice* (purtînd asupra existenţei, cunoaşterii etc.) şi *metateoretice* (purtînd asupra obiectului şi misiunii filozofiei etc.). Concepţia despre filozofie este o parte integrantă a oricărei filozofii, inclusiv a marxismului. Rezultă că conceptul de „filozofie" este *autologic* în sensul că definiţia filozofiei este *impredicativă*: a defini filozofia este ea însăşi o activitate filozofică, ideologică chiar, definiţia este deci circulară, şi, totodată, nu pur descriptivă, ci normativă. Conceptul „filozofie", mai observă autorul în acelaşi capitol, bogat în sugestii, aparţine unei clase care n-a fost studiată încă suficient în logică: aceea a conceptelor „ştiinţifico-pragmatice, teoretico-normative, cognitiv-prescriptive".

Analiza conceptului de *filozofie* este pusă în paralel cu analiza conceptului de *ştiinţă*. Autorul surprinde similarităţi esenţiale, datorate faptului că „ştiinţa" este de asemenea un concept sistematic ambiguu. Un accent net cade asupra ideii că definiţia unei ştiinţe nu se poate limita la relevarea obiectului ei; ştiinţa, în adevăr, nu este îndreptată exclusiv spre obiect, ci şi spre propriile ei metode, ca şi spre ansamblul larg al cunoaşterii în care

se integrează; aşadar, ştiinţa în genere (şi orice disciplină ştiinţifică în parte) se structurează, ca şi filozofia, pe cîteva nivele : teoretic, metodologic, gnoseologic; activitatea ştiinţifică este reflexivă şi autologică (p. 35—39). Observaţii perfect juste şi relevante, cărora le-aş mai adăuga o idee pe care nu am întîlnit-o, mi se pare, nicăieri în această carte : ştiinţa este aptă nu numai de *a găsi* un obiect de studiu, în afara ei, ci şi de *a crea* propriul ei obiect cu propriile ei mijloace (aceasta, nu numai la nivelul al doilea, al metodelor, ci şi la primul nivel, al entităţilor studiate). Este, de exemplu, cazul matematicii care *nu găseşte*, ci *creează* entităţile abstracte cu care operează; acesta e şi cazul, într-un sens anumit, al ştiinţelor tehnice. Nu altul este, desigur, cazul logicii : un sistem formal este un instrument al logicii moderne, dar şi un obiect de studiu al ei (nu numai la nivelul al doilea, al metodelor, ci şi la primul nivel, al entităţilor studiate).

În ce priveşte aplicabilitatea logicii, autorul găseşte şi subliniază de asemenea elementul decisiv. De multe ori, rolul logicii formale este redus la controlul argumentelor şi definiţiilor; or, esenţialul constă tocmai în faptul că metodele logice sînt aplicabile în special la nivelul construcţiei unei ştiinţe întregi ca adevărat sistem (cf. p. 40—41). Dacă putem aplica în mod spontan logica „înnăscută", logica achiziţionată la nivelul de bază al studiului obiectelor, în schimb *ştiinţa logicii* devine indispensabilă în metateorie.

Peste capitolele următoare ale primei părţi voi trece mai rapid, conştient de faptul că gradul de diversificare a problematicii reclamă o analiză mai specializată. O serie de analize şi sugestii vehiculate în aceste capitole mi se par proaspete şi interesante, cum ar fi de exemplu analiza conceptului de reflectare, analiza posibilităţii acţiunii etc. Raporturile dintre „lucrurile în sine" şi „lucrurile pentru noi" sînt interpretate prin prisma unei corespondenţe univoce; lucrul în sine este caracterizat ca „entitate care satisface o anumită structură" (p. 59). Ar fi de dorit ca specialiştii din teoria cunoaşterii, filozofii care au studiat mai atent conceptele „reflectare", „acţiune", „percepţie", „materie" etc. să dezbată mai pe larg capitolele II şi IV, iar filozofii care au studiat îndeaproape *problematica determinismului*, a raporturilor intricate dintre necesitate, întîmplare şi libertate, să cumpănească atent analizele exacte şi nuanţate ale capitolului III. Din capitolul al doilea reţin o temă care mă interesează personal. Autorul vine aici cu un punct de plecare pentru o dezbatere a unui concept sau, dacă vreţi, a unei idei comune : *existenţa înconjurătoare*. În timp ce filozofia operează, după autor, cu categoria abstractă a existenţei în genere — corelativă şi opusă conştiinţei în genere — nu se cuvine oare să medităm (cum fac de altfel şi unii existenţialişti) asupra existenţei înconjurătoare, ca o concretizare a existenţei în genere? Expresia utilizată de autor, „*existenţă înconjurătoare*" vizează un concept cu contururi imprecise, fluctuante (a se vedea, despre logica impreciziunii, pp. 189—190) a cărui analiză ar putea duce la lămurirea conceptului filozofic, abstract, de *existenţă concretă* (*prezenţă* — Dasein); în speţă, existenţa *celorlalţi* oameni face parte din această existenţă înconjurătoare, suport al ideii de existenţă în genere.

Unul dintre capitolele mai dense ale primei părţi e cel intitulat *Principii ale cunoaşterii* (principiul obiectivităţii cunoaşterii, al idealizării şi, la fel, *principii ale raţiunii practice*. Epistemologii specializaţi într-un

domeniu sau altul, psihologii, alături de filozofii al căror obiect de preocupări este tocmai teoria cunoaşterii, vor putea aprecia mai nuanţat ideile avansate şi sistematizările propuse aici de autor. Preocuparea obsesivă a autorului a constat şi aici în a nu repeta idei pe care nimeni nu le contestă reluîndu-le numai în măsura în care pot fi aduse sugestii originale, sau pot fi sistematizate contribuţii recente din literatura de specialitate. Am impresia că o serie de sugestii — în special sistematizările — sînt făcute şi în scopuri pedagogice, şi ar fi de văzut în ce măsură contribuţia de aici ar putea îmbogăţi cursul de filozofie predat în institutele de învăţămînt superior. De exemplu, prima secţiune a capitolului, consacrată *obiectivităţii cunoaşterii*, enunţă într-o singură propoziţie (prima) principiul analizat. Celelalte propoziţii converg într-un singur punct : dezminţirea oricărei înţelegeri simpliste a acestui principiu de recunoaştere a existenţei „lucrului în sine", dincolo de „lucrul pentru noi". Ca atare, Gh. Enescu aduce o serie de date noi, incitante, ale ştiinţei contemporane (printre care informaţia ereditară, fenomenele telepatice, relaţiile de impreciziune din fizică) şi scoate în evidenţă pretutindeni caracterul *activ* al cunoaşterii obiective. Activitatea de abstractizare pe care o presupune cunoaşterea perceptuală este de asemenea pregnant sugerată, autorul întreprinzînd o analiză logică a conexiunii percepţiei cu cuvîntul şi lucrul. Numeroase sugestii noi sînt aduse şi în celelalte secţiuni ale aceluiaşi capitol.

Prima parte a cărţii se încheie cu un capitol intitulat *Logica filozofiei*. Dacă astăzi existenţa logicii filozofice este un dat incontestabil, ne putem întreba dacă o *logică a filozofiei* va fi existînd realmente. Autorul înclină să răspundă în sens negativ la această întrebare : la Hegel *logica filozofiei* înseamnă de fapt logica dialectică, iar *specificul logic-formal* al gîndirii filozofice a fost neglijat, cel puţin de către filozofi ; or, cum aminteşte autorul, ei aveau datoria să studieze acest specific, în măsura în care îşi pun problema creării unui „sistem al categoriilor filozofice".

Gh. Enescu şi-a propus să schiţeze unele elemente ale acestei necesare (dar nu se ştie cînd realizabile) logici a filozofiei. El propune mai întîi o *schiţă a sistemului categoriilor*, apoi aduce o serie de observaţii pertinente în marginea *definiţiei categoriilor*. Lucruri interesante are de spus şi privitor la *sfera şi conţinutul categoriilor*, la raportul lor de contrarietate, ca şi la *propoziţiile* şi *argumentele* filozofiei.

Dacă clasificarea categoriilor filozofice nu mi se pare convingătoare (poate pentru că am dubii în general despre oportunitatea unei clasificări à la Kant a categoriilor : de ce are nevoie filozofia mai mult decît matematica, sau fizica, de exemplu de o clasificare propriu-zisă a noţiunilor ?) şi dacă „deducţiile categoriale" operate (pp. 122 — 126) nu sînt formal-riguroase, deşi euristic ele par plauzibile, în schimb numeroase observaţii făcute de Gh. Enescu în cuprinsul acestui capitol demonstrează cît de simplu şi esenţial poate fi aportul logicii formale moderne la înţelegerea şi exploatarea unor trăsături ale discursului filozofic, pentru a scoate consecinţe noi sau pentru a ne explica dificultăţile cunoscute. Citez (numai cu titlu de exemplu) cîteva observaţii : *raporturile dintre contrarii formează prototipul raporturilor analitice* (p. 12) ; *definiţiile categoriilor sînt impredicative* (p. 126) ; *propoziţiile filozofice sînt (de regulă) adevărate prin definiţie, adică sînt analitice* (p. 133). Ultima observaţie nu o voi contesta, dar aş dori să adaug că unele propoziţii filo-

zofice nu sînt propriu-zis enunţuri „în care rezidă adevărul sau falsul", ci, de exemplu, imperative, întrebări, cu un caracter evident sintetic.

★

Trecînd la partea a doua a lucrării — *Logica* — mă voi opri la capitolul al II-lea. Anterior, autorul pornea de la tabelul disciplinelor logice schiţat de către Nicholas Rescher pentru a da o versiune proprie întrucîtva modificată a sistemului logicii în ansamblu; *Schiţă asupra logicii contemporane*, cum se numeşte acest al doilea capitol, abordează cîteva probleme fundamentale. Prima parte a acestui capitol se intitulează dealtfel tocmai *Fundamentele logicii*. Contribuţia cea mai importantă adusă aici constă într-o serie de explicaţii asupra „logicii generale". Bazele logicii — consideră autorul — pot fi expuse în două forme, „fie sub forma logicii generale, fie sub forma logicii simbolice (matematice)" (p. 140). Ce este această logică generală? „Este — răspunde Gh. Enescu — logica cunoscută din manualele tradiţionale, ..., revăzută prin prisma logicii matematice. Este un fel de „iniţiere în logică" în care metoda şi limbajul intuitiv sînt principalele procedee de expunere ... Ea redă deci într-o manieră intuitivă ideile şi metodele principale din logica modernă. Este o disciplină mai degrabă în sens pedagogic decît strict ştiinţific (intern). Concepută în manieră pur tradiţională, ea ar avea numai o semnificaţie istorică" (*ibid.*). Am citat *in extenso*, deoarece autorul reuşeşte să caracterizeze cît se poate de succint un deziderat important. Autorul ar fi trebuit poate să mai adauge că *nu există* o atare logică generală, dar crearea ei este absolut necesară; cel mai mult de împlinirea acestui deziderat îmi pare a se fi apropiat Alfred Tarski în admirabila sa *Introducere în logică şi metodologia ştiinţelor deductive*, dar şi ea rămîne totuşi, în cea mai mare parte, o logică matematică elementară şi nu chiar o logică generală, în sensul vizat de autor. Cred că această disciplină — logica generală — are o importanţă mai mult decît pedagogică deşi, într-adevăr, nu „strict ştiinţifică"; ea s-ar adresa nu numai şcoalei ci şi acelor elevi de profesie care sînt filozofii generalişti, cărora este nevoie să li se explice *în limbajul* (mai mult sau mai puţin) *obişnuit* conţinutul logicii noi. Scrierea unei atari logici generale ar fi o *operă culturală* în sensul cel mai generos al termenului, ar deschide noi zări dialogului dintre logicieni şi filozofi. Dacă nu ne este nicidecum îngăduit să visăm o izbîndă cum a fost acea Logică de la *Port Royal*, imens triumf al bunului simţ pedagogic şi al unei modestii de intenţii răsplătite cu asupră de măsură, se poate năzui, în măsura posibilităţilor concrete, la ceva cît de cît analog pentru logica formală modernă.

Logica generală ar urma deci să constituie „o iniţiere nu numai pentru « gîndirea comună » ci şi pentru « gîndirea ştiinţifică » ce începe să fie o componentă chiar a gîndirii comune" (p. 141). Potrivit propunerii făcute, logica din manualele tradiţionale ar trebui să sufere unele corijări şi adăugiri esenţiale, rămînînd însă punct de pornire. Dacă am înţeles bine esenţa propunerii, „logica generală" ar cuprinde de asemenea o teorie a noţiunii, una a judecăţii şi una a raţionamentului (la care aş adăuga în mod obligatoriu o a patra teorie, purtînd asupra sistemului deductiv), teorii extinse însă prin introducerea unor elemente care ţin de universul

logisticii. De exemplu, teoria judecăţilor s-ar lărgi considerabil, în sfera ei intrînd judecăţile de relaţie, judecăţile compuse, şi în general toate formele de judecată. Clasificarea judecăţilor s-ar face deci după noi criterii.

În această „logică generală" care ar fi redactată cu mijloacele modeste şi de bun simţ ale logicii tradiţionale (accentul căzînd pe descrieri, clasificări, o utilizare moderată a simbolismului) şi care totodată ar împrumuta o mare parte din informaţiile ei de la logica formală modernă, teoria raţionamentului ar urma — potrivit autorului — să sufere la rîndul ei esenţiale completări. O extindere a formelor de judecată considerate trebuie să conducă, firește, la o lărgire corespunzătoare a teoriei raţionamentului. Totodată, noţiuni şi procedee vechi, cum ar fi pătratul logic cunosc în carte o interesantă generalizare. „Noţiunile — notează Gh. Enescu — trebuie date în toată generalitatea la care ele au ajuns. Altfel, este ca şi cum ne-am rezuma acum la noţiunea de « atom » din secolul trecut" (p. 142).

Fără a mă mai opri la numeroase alte sugestii valoroase aduse în *Filozofie şi logică* în vederea unei posibile logici generale (criterii de clasificare a raţionamentelor, noţiuni despre simbolizare şi formalizare, distincţia dintre „inducţia formală" şi „metodele empirice inductive", consideraţiile despre inducţie, cauzalitate şi altele), voi nota caracterul discret, dar ferm al criticii aduse de autor logicii tradiţionale. Autorul polemizează nu cu persoane, ci cu idei şi prejudecăţi, căutînd totodată putinţa de valorizare a unei moşteniri culturale care trebuie *depăşită* în cel mai dialectic sens al acestui cuvînt; în cazul de faţă, o depăşire a logicii tradiţionale printr-o „logică generală" ce i-ar conserva instrumentele, lărgindu-i şi corectîndu-i conţinutul.

Coborînd pe firul cărţii, vom întîlni multe alte fragmente, microeseuri la fel de generoase în sugestii ca acela asupra căruia, cu simplu titlu de exemplificare, am preferat să stăruiesc. Menţionez astfel partea următoare a capitolului de care m-am ocupat mai sus, unde se prezintă logica simbolică. Aceasta, se spune, „nu studiază altceva decît logica generală" (p. 146). Tratarea *logicii propoziţiilor* aduce, de exemplu, o serie de precizări despre nivelele de abstracţie şi interpretare ale acestei logici; la primul nivel, la care ea apare ca o logică a propoziţiilor intuitive, semnificaţia operatorilor propoziţionali este corelată cu înţelesul conjuncţiilor limbajului obişnuit, semnalîndu-se cu acest prilej mecanismul abstracţiei care conduce de la bogăţia de sensuri din limbajul natural la înţelesul simplu şi esenţial al operatorilor logici. O stăruitoare atenţie este acordată logicii predicatelor, precum şi silogisticii; aici autorul prezintă un rezultat mai vechi (din 1968) cu privire la un calcul al silogisticii; este studiată şi problema silogisticii generalizate. Restul capitolului poartă titlul de *Logică modală*; în fapt, alături de sistemele modale propriu-zise, sînt prezentate şi sisteme aflate într-o conexiune mai mult sau mai puţin apropiată cu logica modală: logica polivalentă, logica topologică, logica impreciziunii şi logica deontică. Atît selecţia materialului cît şi ordinea de expunere este făcută cu libertatea eseistului. Sînt sigur totuşi că majoritatea cititorilor s-ar fi arătat disponibili pentru receptarea unei informaţii mai bogate, dat fiind că despre aceste logici speciale s-a scris la noi destul de puţin (cu excepţia logicii polivalente). Majoritatea cititorilor care vor

parcurge *Filozofia şi logica* intră pentru prima oară în contact cu ideile logicii topologice şi ale foarte recentei logici a impreciziunii (o logică a conceptelor nuanţate).

Cartea se încheie cu un capitol asupra teoriei *sistemelor logice*, termen prin care este desemnată de fapt *metalogica*; „teoria sistemelor logice aduce o perspectivă mai generală şi unificatoare asupra logicii" (p. 183). Credincios principiului adoptat, de a aborda numai unele teme — „acelea în care avem de formulat un punct de vedere" (p. 183), Gh. Enescu propune întregiri ale metalogicii, aşa cum o avem astăzi, cu anumite importante sistematizări filozofice. Este vorba întîi de anumite *premise filozofice ale logicii formale*, un şir de postulate ontologice şi epistemologice, care explicitează conţinutul unor categorii ontologice şi epistemologice, relevante pentru logica formală. Şapte la număr, principiile ar merita ele însele o analiză detaliată. Nu vom face aici acest lucru; îi revine dealtfel în primul rînd autorului misiunea de a explicita pînă la capăt sugestiile sale într-adevăr importante. Iată de exemplu *postulatul* prim, al *existenţei*: „Obiectul (entitatea) asupra căreia acceptăm să raţionăm, se presupune că există. Această supoziţie este necesară chiar în cazurile în care ea duce la contradicţii" (p. 184). „Postulatul, notează în acelaşi context autorul, este şi o necesitate psihologică: nimeni nu gîndeşte asupra a ceea ce nu admite pînă la dovada contrarie că există" (*ibidem*). Cred că autorul va conveni, alături de toţi cititorii săi, că făgăduinţa conţinută în aceste formulări trebuie realizată pînă la capăt, explicitînd şi nuanţînd ceea ce altfel nu rămîne decît o foarte interesantă sugestie. Atîta timp cît nu sînt distinse sensurile diferite ale cuvîntului „existenţă", postulatul de mai sus poate fi interpretat în mai multe moduri (nu neapărat incompatibile).

Schiţa sistemului de categorii logice, *definiţia conceptului*, observaţia importantă asupra *principiilor logicii* cum că fiecare dintre ele admite în mod sistematic formulări diferite de natură ontologică, semantică, logică, pur sintactică, internă în raport cu calculul respectiv şi o formulare metateoretică, consideraţiile *asupra constantelor logice* şi solidul eseu final asupra cauzelor *paradoxelor logicii* sînt, prin ideile aduse, tot atîtea puncte de plecare pentru o dezvoltare ramificată a discuţiei. Fără îndoială că posibilităţi de a adînci analiza există. De exemplu, dacă ne oprim asupra secţiunii *Constantele logicii*, care condensează în mai puţin de două pagini o soluţie a problemei generalizării operatorilor propoziţionali, a cuantorilor şi a altor relaţii logice, întrezărim cerinţa unei întregiri a punctului de plecare, prin specificarea *legilor logice* care se conservă sau nu în cazul generalizărilor propuse; de pildă, utilizînd negaţia la numele singulare în sensul propus de autor (p. 189), s-ar părea că legea terţiului exclus şi poate şi legea dublei negaţii nu mai sînt valabile.

★

Trecînd în revistă cartea de faţă m-am oprit în mod selectiv — în mod arbitrar, vor spune cumva unii — asupra unor pagini, trecînd cu neautorizată grabă peste altele. Dar poate că o autorizaţie în acest sens era implicită în însăşi metoda pe care o propune cartea ce am avut-o

sub ochi : nu altfel procedează autorul, atunci cînd se opreşte la ceea ce îl interesează mai mult *pe el*, exact acolo unde simte că are ceva mai personal de adus.

Bogată în idei, cartea îşi aşteaptă — cum am mai spus-o înainte — o dezvoltare ramificată, în numeroasele direcţii cu putinţă. Autorizat să o dezvolte este desigur, chiar autorul ei.

Două mi se par cîştigurile sigure ale cărţii : reabilitarea, în ochii unora încă necesară, a analizei logice ca instrument al filozofiei ; şi abilitarea reînnoită a autorului, o dată cu care o generaţie mai tînără de logicieni înţelege să-şi spună cu multă autoritate cuvîntul.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

DIALETICA DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

Parte integrantă şi inseparabilă în edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — democraţia socialistă, procesul adîncirii şi perfecţionării ei ascendente, se înfăţişează ca una din legităţile fundamentale specifice dialecticii şi dinamicii noii orînduiri.

Din această perspectivă, efortul de studiere teoretică, de gîndire creatoare asupra mecanismelor concrete ale realizării efective a democraţiei, a factorilor obiectivi şi subiectivi care o condiţionează ca procesualitate deseori complexă şi contradictorie — a devenit tot mai mult o constantă a investigaţiei sociologice, a cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale. În această direcţie remarcăm lucrarea lui Ion Florea *Dialectica democraţiei socialiste* recent apărută în librării *.

Lectura cărţii permite degajarea unei prime concluzii şi anume conceperea democraţiei socialiste ca o *valoare social-politică de sinteză*, care se raportează la şi încorporează simultan în conţinutul său elementele esenţiale ce vizează: caracterul organizării şi realizării puterii de stat, al relaţiilor politice în ansamblul suprastructurii socialiste, raportul dintre puterea de stat, instituţiile statale şi mase, se referă deopotrivă şi la domeniul economic, juridic, cultural-spiritual, social-uman, marcînd esenţa nouă a bazei economice socialiste, criteriile de apreciere şi promovare a cetăţenilor, de remunerare a muncii lor, garanţiile juridice şi materiale ale realizării drepturilor şi libertăţilor sociale-cetăţeneşti etc.

Abordînd raportul dintre economic-politic, autorul concepe democraţia economică drept un sistem de principii, forme instituţionalizate şi metode de organizare şi conducere democratică a economiei socialiste, atît la nivel naţional, cît şi la nivelul unităţilor economice, care asigură participarea directă a oamenilor muncii la conducerea activităţii economice şi la luarea deciziilor în acest domeniu. „Despre un asemenea sistem al democraţiei economice — precizează Ion Florea — se poate vorbi cu adevărat doar în condiţiile orînduirii socialiste, fapt care decurge din dubla calitate a oamenilor muncii: de proprietari colectivi ai mijloacelor de producţie şi de producători ai bunurilor materiale, din înlăturarea exploatării omului de către om" (p. 61).

Merită reliefată în acest context remarca potrivit căreia nucleul originar şi fundamental al democraţiei economice şi politice îl constituie domeniul muncii despovărate de servituţi şi exploatare, devenită în noua orînduire principalul cîmp de afirmare, realizare şi autentificare a personalităţii umane. Astfel structurile, formele şi metodele democraţiei socialiste devin pe acest fundal calitativ nou un adevărat etalon şi forţă motrice

* Ion Florea, *Dialectica democraţiei socialiste*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, 249 p.

Rev. filoz., 21, 3, p. 381—389, Bucureşti, 1974.

a progresului social multilateral intrinsec socialismului.

Una dintre consecinţele unităţii armonioase dintre latura politică şi economică a democraţiei socialiste o reprezintă asigurarea egalităţii depline în drepturi a tuturor cetăţenilor fără deosebire de rasă, sex sau naţionalitate în toate domeniile vieţii sociale, înfăptuindu-se o efectivă egalitate a şanselor de dezvoltare pentru fiecare cetăţean, indiferent de apartenenţa sa la o clasă sau categorie socială.

Ca o expresie de manifestare practică a democraţiei economice şi totodată de dezvoltare continuă a democraţiei socialiste în direcţia creşterii gradului de participare a maselor la dezbaterea şi rezolvarea problemelor legate de bunul mers al vieţii economice, în întreprinderile industriale, cooperativele agricole de producţie, în toate unităţile economice se afirmă tot mai mult rolul adunărilor generale ale salariaţilor — o nouă instituţie a democraţiei socialiste care „reprezintă o formă fundamentală de stimulare şi valorificare a înţelepciunii şi iniţiativei maselor, de afirmare concretă a rolului conducător al clasei muncitoare în conducerea economiei, fiind o manifestare vie a democraţiei noastre socialiste" (p. 69).

Capitolul „Democraţia socialistă şi echitatea socială" se remarcă printr-o raportare critică — în cadrul confruntărilor ideologice — faţă de diferitele poziţii care susţin o aşa-zisă incompatibilitate între democraţie şi egalitatea socială a cetăţenilor şi exclud în ultimă instanţă principiul echităţii şi egalităţii din conceptul de democraţie.

În orînduirea socialistă democraţia se afirmă ca principala pîrghie în fondarea relaţiilor social-umane pe baza principiilor de dreptate şi echitate socială, atît prin respectarea şi aplicarea fermă a principiului socialist de apreciere a muncii după cantitatea, calitatea şi importanţa ei socială, cît şi prin asigurarea condiţiilor economice, sociale, culturale, astfel ca fiecare om să beneficieze nestingherit de drepturile şi posibilităţile sale de dezvoltare, să-şi realizeze capacităţile sale. Pe acest temei, valorile social-politice de echitate şi dreptate au devenit în societatea noastră principii definitorii ale politicii şi practicii sociale. Echitatea socială ca cerinţă şi obiectivare a democraţiei economice este incompatibilă cu contrastele de nivel de trai, cu diferenţierile mari nejustificate între venituri, după cum nu este compatibilă nici cu concepţia egalitarist mic-burgheză, cu aşa-numita nivelare a veniturilor.

Formele şi metodele democraţiei socialiste concură la transpunerea în viaţă a principiilor echităţii în multiple domenii ale activităţii sociale, ca de pildă în corelarea armonioasă a intereselor personale cu cele generale ale societăţii, stimularea materială şi morală a producătorilor, promovarea cadrelor în posturi şi funcţii de conducere în concordanţă cu nivelul pregătirii profesionale, politice şi ideologice, ţinînd seama de capacităţile, talentul, aptitudinea de a sesiza şi promova noul, de contribuţia la progresul colectivităţii.

În concepţia Partidului Comunist Român o adevărată democraţie politică şi socială este esenţial legată de înfăptuirea unei profunde democraţii economice, a unor relaţii cu adevărat socialiste de deplină echitate, menite să asigure întărirea unităţii, prieteniei şi colaborării între toate clasele şi păturile sociale, lichidarea tarelor moştenite de la vechea orînduire, asigurarea condiţiilor pentru trecerea treptată spre comunism. „Echitatea socialistă, ca şi democraţia socialistă — scrie Ion Florea —, nu este un ideal care poate fi realizat dintr-o dată, printr-un salt, ci un proces de înaintare continuă care se înfăptuieşte pe măsura progresului nostru economic, social, cultural, educativ şi democratic" (p. 97).

Ca proces dialectic, evoluţia democraţiei socialiste este modelată de un ansamblu de factori obiectivi şi subiectivi cum sînt: gradul de dezvoltare materială a societăţii, adecvarea dinamică a cadrului instituţional al suprastructurii în direcţia stimulării participării maselor la conducerea vieţii publice, raportul de forţe social-politice pe plan intern şi internaţional, capacitatea parti-

ului revoluţionar de a descoperi şi promova cele mai adecvate forme de organizare, conducere şi planificare a vieţii economice şi social-politice, gradul de conştiinţă, cultură şi responsabilitate politică a fiecărui cetăţean, nivelul calificării profesionale a populaţiei etc. În acest context se manifestă lupta dintre vechi şi nou, fiind necesară pentru funcţionarea optimă a vieţii democratice eradicarea birocratismului, a centralismului excesiv, a tuturor acelor fenomene care împiedică evoluţia ascendentă şi armonioasă a democraţiei.

Din acest punct de vedere autorul nu a reuşit să analizeze mai pe larg dialectica dezvoltării democraţiei prin prisma înfruntării dintre nou şi vechi şi mai ales să sugereze unele căi, soluţii concrete pentru promovarea unor noi mijloace practice de perfecţionare a democraţiei socialiste.

În capitolul „Partidul Comunist şi democraţia socialistă", pornind de la premisa că potenţialităţile democratice ale socialismului nu se efectivizează în mod automat, că în această direcţie o importanţă hotărîtoare o are rolul conducător al partidului revoluţionar — principala componentă politică a sistemului democraţiei noastre socialiste, forţa ei motrice, dinamizatoare —, autorul subliniază că „exercitarea rolului conducător al partidului comunist în toate sectoarele vieţii sociale, inclusiv în sistemul democraţiei socialiste constituie trăsătura esenţială a vieţii noastre politice şi sociale" (p. 223).

Se remarcă faptul că în ansamblul metodelor şi formelor de realizare a democraţiei un loc central îl ocupă *dialogul dintre partid şi popor*, permanentizat îndeosebi după Congresul al IX-lea al P.C.R. şi care a devenit stilul de conducere a întregii vieţi sociale.

În sistemul democraţiei noastre socialiste Partidul Comunist constituie forţa politică conducătoare care autoreglează şi dinamizează din interior procesele fundamentale ale perfecţionării şi lărgirii democraţiei socialiste, constituie centrul vital al întregii vieţi sociale. Pe această coordonată se evidenţiază faptul — devenit un adevăr unanim recunoscut — că din iniţiativa şi sub nemijlocita conducere a Partidului Comunist Român au avut loc toate perfecţionările aduse vieţii noastre economice şi sociale, democraţiei noastre socialiste, efortul de căutare, experimentare şi instituţionalizare a celor mai adecvate forme şi metode care să stimuleze şi să amplifice participarea maselor la elaborarea, adoptarea şi traducerea în viaţă a principalelor decizii care vizează dezvoltarea prezentă şi viitoare a naţiunii noastre. Şi în acest domeniu al vieţii sociale se confirmă integral cerinţa legică a creşterii rolului conducător al partidului în întreaga perioadă istorică de făurire a socialismului şi comunismului. „Partidul — subliniază autorul — reprezintă, s-ar putea spune, laboratorul de gîndire, plămădire şi iniţiere a formelor şi soluţiilor optime de organizare, planificare şi conducere a vieţii sociale, de perfecţionare a acestora pentru eliminarea a tot ce frînează progresul societăţii noastre şi în adoptarea celor mai viabile forme de mobilizare şi stimulare a energiilor sociale şi umane" (p. 234).

Partidul Comunist constituie elementul dinamizator al conducerii ştiinţifice a societăţii, al vieţii democratice a poporului, tocmai pentru că *îşi realizează misiunea de conducător în societate nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia sa politică şi ideologică marxist-leninistă*, elaborată pe baza aplicării creatoare a legităţilor generale la condiţiile concrete ale ţării noastre în fiecare etapă, prin activitatea politică şi organizatorică a organelor şi organizaţiilor de partid în toate domeniile de activitate, prin legătura sa strînsă cu poporul.

Meritul lucrării constă în capacitatea de sinteză şi de tratare nuanţată de care dă dovadă autorul şi atunci cînd se referă la corelaţiile: „Democraţie şi echitate socială", „Democraţia socialistă şi rezolvarea problemei naţionale", „Democraţia şi conştiinţa socialistă" sau la raporturile dintre democraţie şi valorile morale, filosofie şi democraţie, democraţie şi cultură etc.

Marin Trăistaru

C. DOBROGEANU-GHEREA — FIGURĂ PROEMINENTĂ A GÂNDIRII SOCIALISTE DIN ROMÂNIA *

În ţara noastră, epoca de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru marchează o puternică şi contradictorie mişcare de idei în toate zonele activităţii teoretico-ştiinţifice. Faptul semnifica, pe de o parte, un anumit grad de maturitate a gîndirii unui popor, iar pe de altă parte, o structură socială diversificată, o societate divizată în clase cu interese opuse. Unul şi acelaşi fenomen social sau act de cultură era privit întotdeauna din unghiuri de vedere diferite. Conservatori, liberali, poporanişti, socialişti îşi încrucişau condeiele, atacînd cu pasiune şi interes problemele cele mai spinoase cu care era confruntată societatea românească în amurgul secolului trecut şi în zorii secolului nostru. Nu erau simple dispute de cabinet, ci căutări menite să prefigureze viitorul unei ţări dornice să se înscrie pe traiectul civilizaţiei şi progresului. Ce cale trebuia să urmeze o ţară înapoiată, care erau forţele sociale capabile să conducă destinele naţiunii, în ce stadiu se afla societatea românească şi ce ţeluri imediate şi de perspectivă îşi propunea — erau doar cîteva dintre problemele vieţii sociale care îşi aşteptau răspunsul.

În dezbaterea acestor probleme nu erau angajate persoane singulare, ci grupuri sociale, prin reprezentanţii lor pe plan teoretic. Conservatorii elogiau vestigiile trecutului, liberalii supraestimau realităţile burgheze fără perspectivă, socialiştii proiectau viitorul socialist al ţării.

Printre personalităţile proeminente ale mişcării socialiste angajate în această dispută se numără şi C. Dobrogeanu-Gherea, principalul teoretician al orientării socialiste din ţara noastră. Privind retrospectiv istoriografia marxistă constatăm că despre opera şi activitatea marelui gînditor s-a scris foarte mult, cu accent pe o latură sau alta a operei sale, îngroşîndu-se uneori conjunctural părţile pozitive sau amplificîndu-se minusurile ei.

Spuneam că s-a scris foarte mult, dar nu destul pentru a avea o imagine cît mai cuprinzătoare şi fidelă asupra contribuţiei lui C. Dobrogeanu-Gherea la îmbogăţirea tezaurului gîndirii marxiste din România. De aceea, apariţia recentă a lucrării lui Damian Hurezeanu, consacrată analizei concepţiei de ansamblu a lui C. Dobrogeanu-Gherea, trebuie considerată ca un eveniment editorial remarcabil. Este prima investigare amplă de acest fel consacrată principalei figuri teoretice a mişcării socialiste din ţara noastră de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea.

Prin aria problematică dezbătută ca şi prin profunzimea analizei se poate spune că lucrarea reprezintă o cercetare aproape exhaustivă a gîndirii sociale gheriste, a contribuţiei marelui cărturar la dezvoltarea teoriei socialiste. Biografia intelectuală a lui C. Dobrogeanu-Gherea este cercetată în strînsă legătură cu condiţiile istorice ale ţării, cu dezvoltarea mişcării noastre muncitoreşti şi socialiste. Aceasta i-a permis autorului să surprindă cu acurateţe coordonatele gîndirii şi activităţii lui Gherea, să explice persuaziv problemele teoretice şi practice cu care se confrunta mişcarea socialistă românească.

Damian Hurezeanu a conceput lucrarea ca un studiu social-istoric în care aspectele de ordin teoretic doctrinar sînt analizate în succesiunea lor, urmînd îndeaproape evoluţia gîndirii şi activităţii lui Gherea. Pentru a descifra semnificaţia istorică a contribuţiei lui ştiinţifice în cadrul mişcării de idei din epocă, lucrarea evidenţiază atît rolul său de pionier în răspîndirea marxismului, cît şi prezenţa sa în cîmpul teoretic al mişcării socialiste din România pe parcursul unei îndelungate perioade.

---

* C. Dobrogeanu-Gherea: *Scrieri social-politice* (Studiu introductiv, antologie şi note de Damian Hurezeanu), Bucureşti, Edit. politică, 1968, 291 p. (Colecţia „Mica bibliotecă de istorie").

Printre problemele majore care au constituit obiectul analizei atente şi îndelungate a gînditorului socialist, şi care sînt dezbătute cu competenţă şi rigurozitate în studiul lui Damian Hurezeanu, se numără *teoria neoiobăgiei, teoria dezvoltării ţărilor înapoiate în orbita celor înaintate, raportul necesitate-conştiinţă, problema naţională* ş.a. Lucrarea cuprinde, de asemenea, un capitol substanţial consacrat activităţii de critic literar a lui C. Dobrogeanu-Gherea.

Arătam mai sus că unul din aspectele asupra căruia stăruie Damian Hurezeanu în cartea sa este rolul lui C. Dobrogeanu-Gherea în propagarea marxismului în ţara noastră. Acest rol, după cum bine remarcă autorul, nu s-a redus la simpla difuzare a ideilor şi operelor fondatorilor comunismului ştiinţific, ci a implicat un efort de fundamentare teoretică de pe poziţii marxiste a necesităţii mişcării socialiste pe sol românesc, de interpretare în această lumină a realităţilor din ţara noastră. Gîndirea marxistă, promovată de o serie de adepţi ai socialismului în fruntea cărora se situa C. Dobrogeanu-Gherea, s-a impus în peisajul culturii româneşti ca un curent de idei înaintat într-o luptă deschisă cu alte curente, de la cele de nuanţă conservatoare pînă la cele burgheze radicale.

Cu toate că opera lui Gherea nu este prin excelenţă de factură teoretică, ea conţine numeroase analize ale sistemului conceptual al economiei politice şi al filozofiei marxiste, pe care Gherea le foloseşte pentru explicitarea fenomenelor social-economice. De-a lungul scrierilor sale Gherea demonstrează convingător superioritatea teoretică a marxismului, valoarea sa metodologică în cercetarea realităţilor ţării, în formularea unor măsuri cu caracter programatic. Această orientare a scrierilor sale era explicabilă dacă ţinem seama că pentru el ideile socialismului nu aveau doar un sens cognitiv, ci şi unul practic-militant menit să deschidă noi orizonturi mişcării socialiste din România. Cu argumente riguros fundate C. Dobrogeanu-Gherea a demonstrat că socialismul în ţara noastră nu era o „plantă exotică", cum încercau să dovedească reprezentanţii burgheziei, ci o mişcare viguroasă cu sorţi de izbîndă în viitorul previzibil.

Viitorul socialist al ţării este analizat de Gherea în strînsă legătură cu mişcarea generală a diverselor ţări spre noua orînduire. El încearcă să surprindă specificitatea, dimensiunile şi tendinţele acestui proces în funcţie de nivelul de dezvoltare materială a ţării. Această problemă, fiind una din coordonatele principale ale gîndirii lui Gherea, este supusă unei temeinice analize în monografia lui Damian Hurezeanu. Autorul încearcă, şi nu fără succes, să desprindă sensul şi limitele abordării creatoare a marxismului în opera lui Gherea, prin prisma confruntării concluziilor teoretice cu particularităţile şi structurile specifice ale României situată atunci în rîndul ţărilor subdezvoltate.

În formularea *legii evoluţiei societăţilor înapoiate*, Gherea a pornit de la o serie de procese reale care aveau loc în diferite ţări aflate pe trepte diferite ca dezvoltare tehnico-economică şi socială. Potrivit opiniei sale, sub incidenţa mutaţiilor din ţările avansate, ţările înapoiate parcurg o cale specifică, rezultatul final fiind însă acelaşi — edificarea socialismului. În timp ce în ţările capitaliste înaintate formele sociale urmează fondul, în cele înapoiate fondul social urmează formele. Cu alte cuvinte „legea dezvoltării societăţilor înapoiate" este sinonimă cu legea dezvoltării de la „formă" la „fond", concepte cunoscute la noi sub varianta junimistă a teoriei „formei fără fond". Nu de puţine ori această teză simplificatoare a dezvoltării socio-economice a căpătat o ripostă unilaterală, apodictică şi în consecinţă insuficient de convingătoare. În lucrarea lui Damian Hurezeanu întîlnim o analiză mai nuanţată, care surprinde într-un tot organic motivaţia cognitivă, sensul ideologic şi implicaţiile sale. Teoria dezvoltării de la formă la fond sau teoria formei fără fond nu este o himeră, o simplă născocire cu scop ideologic interesat ci, aşa cum relevă Damian Hurezeanu, „reprezintă un mod sui-generis de abordare şi de explicare a contradicţiilor sociale, o încercare de a le surprinde, însă într-un înveliş inadecvat, deficitar şi schematic" (p. 199). Fără îndoială că această teorie, atît

în varianta conservatoare-junimistă, cît şi în varianta socialistă a îndeplinit o anumită funcţie socială. În timp ce conservatorii, orientîndu-şi privirea spre trecut, o foloseau ca pîrghie argumentativă împotriva formelor şi instituţiilor burgheze, socialiştii o foloseau ca punct de rezistenţă în favoarea accelerării mersului înainte al societăţii româneşti, spre o prefacere radicală a structurilor social-economice perimate, anacronice în direcţia socialismului.

După cum arătam mai sus, potrivit teoriei trecerii de la formă la fond, ceea ce este tot una cu aşa-zisa lege a evoluţiei societăţilor înapoiate, ţările rămase în urmă ar intra în orbita ţărilor capitaliste înaintate şi întreaga lor viaţă, dezvoltare şi mişcare socială ar fi determinată de viaţa şi mişcarea acestor ţări. Un proces asemănător ar avea loc şi în condiţiile înaintării spre socialism. Prin această tratare simplificatoare, mecanicistă, Gherea, cu toată bunăvoinţa, nu a reuşit să ofere o imagine veridică asupra condiţiilor care făceau posibilă şi necesară transformarea socialistă a societăţii româneşti. Subaprecierea factorului intern şi exagerarea condiţiilor externe l-au împiedicat să înţeleagă că elementul primordial în mişcarea socială de restructurare radicală a societăţii îl constituie forţele revoluţionare şi progresiste din ţara respectivă. Factorul extern poate să grăbească, să încetinească sau să amîne transformările sociale dintr-o ţară sau alta, în nici un caz însă nu poate determina cursul evoluţiei sale. Realitatea a dovedit că transformările profunde care au avut loc în organismul social economic al ţării noastre în condiţiile trecerii la socialism au fost rezultatul luptei forţelor sociale interne (bineînţeles prin luarea în considerare a contextului internaţional) şi nu ecoul unor prefaceri revoluţionare din alte ţări.

Era firesc ca într-o carte consacrată analizei gîndirii sociale a lui Gherea, un loc însemnat să-l ocupe descifrarea sensului „neoiobăgiei". După cum se ştie, apariţia *Neoiobăgiei* (1910) a avut un puternic ecou în viaţa ideologică din ţara noastră. Se poate pune chiar că nici una dintre lucrările gîndi-

torului socialist nu a suscitat atîtea dispute şi controverse ca acest studiu economico-sociologic, atît în rîndul adversarilor cît şi al confraţilor de idei. Aprobarea fără rezerve sau repudierea integrală, tratarea unilaterală, nediferenţiată a ideilor pe care le conţine, îngroşarea lipsurilor şi umbrirea calităţilor — au fost procedee de judecare parţială a acestei opere a vieţii lui Gherea. Un mod schematizat de investigare a operei a dăinuit pînă nu de mult şi el s-a extins asupra aprecierii activităţii în ansamblu desfăşurate de Gherea. Se impunea aşadar, o analiză obiectivă, respectîndu-se rigorile ştiinţei. Şi o asemenea analiză ne oferă monografia lui Damian Hurezeanu. *Neoiobăgia* apare de data aceasta cu calităţile şi cu umbrele sale, cu sporul de cunoaştere pe care l-a înregistrat, cu limitele impuse de epocă sau de posibilităţile cercetătorului.

Cu deplin temei, Damian Hurezeanu subliniază că neoiobăgia reprezintă o sinteză, nu în sensul surprinderii totalităţii realităţii social-economice, ci în primul rînd ca metodă de cercetare. Din ansamblul raporturilor ce caracteriza regimul agrar, Gherea a desprins „axa ordonatoare a acesteia" pentru a face inteligibil elementul semnificativ care străbate întregul univers al lumii rurale în unitatea şi interconexiunile componentelor sale.

Din largul evantai al tematicii abordate de Gherea, autorul monografiei stăruie asupra soluţiei problemei agrare şi asupra rolului industrializării în dezvoltarea economică şi socială a ţării. Sînt dezvăluite cu fineţe resorturile gîndirii lui Gherea privind căile concrete de rezolvare a chestiunii ţărăneşti, devenită tot mai stringentă. Pe alocuri însă, explicarea cauzelor care l-au determinat pe Gherea să elaboreze un program agrar destul de modest în comparaţie cu cerinţele vremii nu este suficient de convingătoare (de exemplu, teama lui Gherea de a nu se fi întîlnit pe acelaşi plan cu poporaniştii — p. 274).

Credem că ar fi fost necesar să se dezvăluie, dincolo de explicaţia doctrinală, şi semnificaţia politică a acestor măsuri dealtfel destul de moderate pe care le preconiza Gherea.

Printre contribuţiile de seamă ale lui Gherea la analiza realităţilor ţării se numără şi dezvăluirea locului şi a rolului industrializării în restructurarea pe baze noi a societăţii româneşti. El este unul dintre cei mai constanţi susţinători ai acestei idei. Industrializarea apare în scrierile lui Gherea ca o condiţie vitală, „de a fi sau a nu fi" pentru ţara noastră. Antrenat în focul polemicii cu poporaniştii, el declara cu vigoarea-i proprie că idealul nostru nu poate fi edificarea unei societăţi poporanist-ţărăniste, adăugînd că, dacă acesta ar fi viitorul ţării, ţara ar fi fără viitor. Am fi dorit ca această problemă, atît de îndrăgită de Gherea să se fi bucurat de o mai mare extindere, nu atît prin surprinderea unor valenţe noi, cît prin sublinierea semnificaţiilor sale sociale.

Prin aria de cuprindere, ca şi prin modalitatea de abordare, lucrarea lui Damian Hurezeanu reprezintă o contribuţie reală la valorificarea gîndirii progresiste, revoluţionare din ţara noastră. Trebuie adăugat totodată că prin adîncirea şi subtilitatea analizei lucrarea invită la reflecţie, la regîndirea unor formule apreciative, nu numai asupra operei lui Gherea, ci şi asupra unei întregi epoci de adînci frămîntări sociale din istoria poporului nostru.

Ion Bulborea

TRANSFORMĂRI ÎNNOITOARE ÎN SISTEMUL DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

Democraţia socialistă, proces ale cărui coordonate sînt supuse unei neîntrerupte perfecţionări şi adînciri, suscită în continuare atenţia cercetătorilor din ştiinţele sociale şi este supusă unei dezbateri ample. Pe această linie se înscrie şi lucrarea lui Ion Deleanu şi Gheorghe Boboş: *Organele statului socialist român în sistemul democraţiei socialiste*[1], ai cărei autori îşi propun să abordeze problematica democraţiei socialiste pornind de la realităţile ţării noastre şi ţinînd seama de rezultatele la care au ajuns diversele discipline ale ştiinţelor sociale.

Partea I-a a lucrării, intitulată *Sistemul democraţiei socialiste*, cuprinde următoarele capitole: 1) Noţiunea de sistem al democraţiei socialiste; 2) Organizaţiile obşteşti ca părţi componente ale sistemului democraţiei socialiste; 3) Organele de stat în sistemul democraţiei socialiste. Partea a II-a, *Organele statului socialist român*, cuprinde capitolele: 1) Organele puterii de stat; 2) Organele administraţiei de stat; 3) Organele judecătoreşti; 4) Organele procuraturii.

În cele ce urmează ne vom opri la cîteva din problemele dezbătute în lucrare.

Astfel, în analiza sistemului democraţiei socialiste, a organizării politice a societăţii socialiste, autorii îşi propun să ofere o *perspectivă sistemică asupra societăţii omeneşti* privită ca un ansamblu de subsisteme a căror funcţionalitate optimă are nevoie de existenţa unui centru coordonator de decizie şi control, centru aflat în fruntea oricărei societăţi organizate, desfăşurînd o activitate politică. Aceasta permite autorilor să expliciteze *democraţia socialistă* ca *un ansamblu coerent de instituţii a căror unitate funcţională este asigurată de prezenţa factorului politic integrat sistemului social.* Democraţia socialistă este privită în perspectiva dezvoltării societăţii, a aportului ei la edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Făcînd distincţia cuvenită între mecanismul statului socialist, organizaţiile obşteşti şi conducerea acestora de către partidul comunist, între formele şi metodele specifice prin

[1] Ion Deleanu, Gheorghe Boboş, *Organele statului socialist român în sistemul democraţiei socialiste*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1973, 316 p.

care aceste părţi ale sistemului democraţiei socialiste acţionează, autorii subliniază legătura strînsă care există între organele de stat şi cele obşteşti în ceea ce priveşte direcţiile specifice de activitate şi scopurile acestora. Pornind de la premisa corectă a existenţei unei direcţionări unice a activităţii organelor de stat şi a organizaţiilor obşteşti şi înţelegînd noţiunea de funcţie fundamentală ca direcţie principală de activitate, autorii conchid: „Ceea ce în general se înţelege în literatura juridică prin *funcţii fundamentale ale statului*, noţiune care credem că în momentul de faţă se întrebuinţează mai mult în mod tradiţional, sînt de fapt *funcţiile întregului sistem al democraţiei*" (subl. ns.). Această concluzie este susţinută şi de faptul că la nivelul activităţii organizaţiilor obşteşti, a statului şi a partidului este dificilă distingerea funcţiilor fundamentale şi mult mai uşoară sesizarea specificului fiecărei părţi a sistemului democraţiei socialiste în vederea stabilirii corelaţiei juste dintre ele. În plus, autorii relevă că fiecare dintre părţile sistemului are un aport constructiv la realizarea funcţiilor întregului sistem al democraţiei socialiste.

O asemenea considerare a funcţiilor democraţiei socialiste — avînd în vedere complexitatea problemei şi implicaţiile teoretice şi practice pe care le poate genera — ar putea fi acceptată numai într-o perspectivă istorică mai îndepărtată a sistemului democraţiei socialiste, în evoluţia sa spre autoconducere socială. În concordanţă cu realităţile ţării noastre, concluzia autorilor ar părea să se înscrie în procesul actual de împletire a activităţii de partid, de stat şi obşteşti, dar ea nu poate da răspuns la o serie de probleme actuale privind specificul şi importanţa conducerii politice a societăţii de către partidul comunist, însemnătatea statului al cărui rol în viaţa societăţii continuă să se întărească şi, în fine, aportul la realizarea aceleiaşi politici al organizaţiilor obşteşti.

De aceea, după opinia noastră, funcţiile statului continuă să rămînă deocamdată funcţii fundamentale proprii puterii de stat, fără ca prin aceasta să fie negată existenţa unor funcţii la nivelul întregului sistem al democraţiei socialiste. Un argument poate fi şi faptul că singur statul are posibilitatea de a fi subiect de drept internaţional, deci de participant activ în relaţiile internaţionale, organizaţiilor obşteşti rămînîndu-le mai mult posibilitatea de a milita pentru înfăptuirea politicii externe a statului.

Comun tuturor laturilor sistemului democraţiei sociale este mai degrabă *scopul ultim* şi nu funcţiile statului. Considerarea acestora ca proprii sistemului democraţiei socialiste poate duce la concluzia „dizolvării" statului în sistemul democraţiei socialiste, fapt care — firește — nu corespunde realităţii, avînd în vedere că statul va continua să existe încă o lungă perioadă în cadrul organizării politice a societăţii, rolul său continuînd să crească şi să se manifeste tot mai puternic în întreaga viaţă socială.

Subliniind trăsăturile specifice organelor statului socialist, Ion Deleanu şi Gheorghe Boboş pun în evidenţă, totodată, *transformările* care au avut loc în structura lor (ex în prezent, printre persoanele care fac parte dintr-un organ de stat sînt incluşi, pe lîngă deputaţi şi funcţionari, reprezentanţii unor ramuri de activitate, ceea ce corespunde actualei compoziţii a Consiliului de Miniştri, a altor organe de stat, a organelor cu caracter dublu, de partid şi de stat) şi în *funcţiile* lor, sînt relevate *relaţiile strînse ale organelor statului cu celelalte instituţii ale democraţiei socialiste*, arătîndu-se că în opera de organizare şi conducere a societăţii sînt antrenate toate pîrghiile sistemului organizării politice a societăţii, aceste pîrghii constituind de fapt şi modalităţile practice prin care poporul participă la conducerea treburilor publice.

Printre problemele controversate abordate în lucrare menţionăm şi *problema naturii juridice a întreprinderilor şi instituţiilor de stat*. Autorii susţin teza potrivit căreia întreprinderile şi instituţiile de stat sînt organizaţii specifice (economice, culturale, sociale etc.) angajate în realizarea unor sarcini proprii; ele sînt integrate în sistemul organelor statului o dată cu instituirea subordonării acestora faţă de organele puterii sau ale administraţiei de stat. În aceeaşi ordine de idei, avînd în vedere instituţionalizarea formelor de conducere colectivă din unităţile socialiste de

stat, întîlnim precizări interesante asupra acestora. Astfel, autorii consideră că, dacă *adunările generale ale oamenilor muncii* din unităţile socialiste de stat *sînt forme obşteşti de participare a maselor la conducere, comitetul şi consiliul oamenilor muncii nu pot fi considerate, în întregul lor, organe ale administraţiei de stat.* Avîndu-se în vedere structura acestora, în care intră membrii colectivului de conducere operativă, şefii unor compartimente de muncă — membrii numiţi de organul ierarhic superior — precum şi membrii de drept şi reprezentanţii aleşi ai oamenilor muncii, autorii menţionează că, după opinia lor, *numai colectivul de conducere operativă este organ al administraţiei de stat,* restul participanţilor la activitatea de conducere constituind elementul obştesc grupat în jurul nucleului puterii de stat. Această specificare se dovedeşte îndreptăţită ţinînd seama de faptul că numai membrii colectivului de conducere operativă exercită atribuţii de putere de stat şi participă la activitatea de conducere în această calitate, ceilalţi membri îndeplinind această funcţie ca o sarcină obştească. În plus, formele de conducere colectivă au fost instituite nu pentru a încărca aparatul de stat, ci pentru a adăuga conducerii administrative un colectiv obştesc reprezentativ, care să dea mai multă eficienţă activităţii de conducere şi să o democratizeze, oferind maselor largi posibilitatea de a participa la luarea deciziilor.

Partea a II-a a lucrării analizează organele statului după criteriul activităţii fundamentale pe care o desfăşoară fiecare categorie, în corelaţie cu problemele tratate în prima parte. Astfel, sînt cercetate modul de organizare a organelor puterii de stat, ale administraţiei, a organelor judecătoreşti şi procuraturii, precum şi activitatea desfăşurată de ele prin prisma actelor pe care le emit, ţinîndu-se seama de relaţiile şi principiile de organizare şi în special de rolul care-i revine parlamentului ţării — Marea Adunare Naţională, organul suprem al puterii de stat.

Fără a minimaliza meritele reale ale lucrării, considerăm că în cuprinsul ei ar fi putut să-şi găsească locul şi unele referiri mai analitice la una dintre problemele cele mai noi ale sistemului democraţiei socialiste, şi anume, apariţia în cadrul acestuia a noilor organisme cu natură dublă, de partid şi de stat, în legătură cu care, avînd în vedere şi perioada scurtă de timp care a trecut de la instituirea lor, nu au fost încă elaborate studii mai substanţiale.

Cu toate acestea, lucrarea are meritul de a fi nu numai o sinteză a opiniilor privind problematica democraţiei socialiste, ci — prin soluţiile pe care le propune unor aspecte controversate — ea este utilă atît teoriei cît şi practicii social-politice din ţara noastră.

Ioan Vida

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ CONSACRATĂ ROLULUI ŞI LOCULUI ACADEMIEI ROMÂNE ÎN EVOLUŢIA SOCIETĂŢII ROMÂNEŞTI (1866–1920)

În aula Academiei Republicii Socialiste România s-au desfăşurat în zilele 17, 18, 19 ianuarie 1974 lucrările unei sesiuni ştiinţifice avînd ca temă: *Rolul şi locul Academiei Române în evoluţia societăţii româneşti (1866–1920)*.

După cuvîntul introductiv rostit de Acad. Miron Nicolescu, preşedintele Academiei R.S.R., în care s-a subliniat importanţa şi rolul Academiei Române în viaţa ştiinţifică, culturală şi socială a ţării noastre, a fost prezentat un număr impresionant de comunicări, care au abordat aspecte din cele mai diverse ale temei de bază a sesiunii.

Consemnăm aici doar cîteva dintre comunicările prezentate: „Academia Română şi ştiinţa" de acad. Ştefan Milcu; „Biblioteca Academiei în dezvoltarea studiilor indologice în România" de scriitoarea indiană Amita Bhose; „Membrii din Transilvania ai Academiei Române" de prof. univ. Ştefan Pascu; „Cu privire la rolul şi locul Academiei Române în evoluţia societăţii româneşti (1860 – 1920)" de Petre Popescu-Gogan; „Societatea Academică Română şi Junimea" de prof. univ. Ion Hangiu; „Societatea Academică Română şi traducerile din clasici" de Angela Vasiliu; „Ideile estetice ale lui Ioan Gherea" de prof. univ. Şerban Cioculescu, membru coresp. al Academiei R.S. România; „Premiile literare ale Academiei Române (1866 – 1920)" de Lucia Olaru-Nenati; „Academia Română şi dezvoltarea tehnicii româneşti" de Teodor Mihăilescu (Cluj); „Academia Română şi desăvîrşirea unităţii naţionale" de prof. Alexandru Matei (Cluj); „Titu Maiorescu şi fonologia în dezbaterile Academiei" de prof. univ. Emanuel Vasiliu; „Unele aspecte şi probleme teoretice privind natura şi rolul social al Academiei Române" de Simion Ghiţă; „Academie şi cultură" de prof. univ. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, vicepreşedinte al Academiei de ştiinţe sociale şi politice a R. S. România.

În încheierea acestei sesiuni ştiinţifice, acad. Ştefan Milcu, vicepreşedinte al Academiei R. S. România, a arătat succint că numărul mare al comunicărilor, bogata informaţie împărtăşită, au izbutit să dea o imagine de ansamblu, multilaterală asupra locului şi rolului înaltei instituţii româneşti în viaţa şi evoluţia societăţii noastre dintre anii 1866–1920.

S. O.

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 391, Bucureşti, 1974.

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID

CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA

TEMA A VII-A

DIRECŢII ŞI ORIENTĂRI ÎN GÎNDIREA FILOZOFICĂ CONTEMPORANĂ. LOCUL ŞI ROLUL FILOZOFIEI MARXIST-LENINISTE ÎN LUPTA DE IDEI CONTEMPORANE. CONFRUNTAREA FILOZOFIEI MARXISTE CU CURENTELE DE GÎNDIRE NEMARXISTE. COMBATEREA CONCEPŢIILOR NEŞTIINŢIFICE – SARCINĂ PERMANENTĂ A FRONTULUI NOSTRU FILOZOFIC

1. *Filozofia marxist-leninistă şi contemporaneitatea*

Filozofia este, în sistemul oricărei culturi contemporane, piatra unghiulară a întregii creaţii. Nici o naţiune nu se poate desăvîrşi din punct de vedere spiritual fără o largă desfăşurare a gîndirii filozofice, fără să elaboreze conştiinţa filozofică a propriei culturi. „Filozofii — preciza Marx — nu răsar ca ciupercile; ei sînt rodul epocii lor, al poporului lor, iar seva cea mai subtilă, mai preţioasă şi mai ascunsă a acestuia se cristalizează în ideile filozofice ... orice filozofie adevărată reprezintă chintesenţa spirituală a epocii ei" [1].

În privinţa filozofiei şi a rolului ei social, apariţia marxismului a determinat transformări esenţiale de direcţie şi de orizont. Cunoscători profunzi ai istoriei filozofiei, Marx, Engels şi Lenin au elaborat o *teorie* şi o *metodă* filozofică ştiinţifică, adînc ancorate în realităţile contemporane şi totodată proiectate asupra viitorului. Filozofia marxistă a creat condiţiile explicării ştiinţifice a lumii, prin umanismul şi optimismul ei solidarizînd în acelaşi timp filozofia cu activitatea social-istorică revoluţionară.

Receptivitatea faţă de ceea ce este nou în practică, în ştiinţa şi gîndirea contemporană este mărturia caracterului deschis al filozofiei marxiste, a capacităţii sale de dezvoltare creatoare, de înnoire permanentă în raport cu marile experienţe ale omenirii, de integrare a marilor valori ale trecutului şi ale contemporaneităţii. „Pentru noi — scria Lenin — teo-

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 107.

Rev. filoz., 21, 3, p. 393–404 Bucureşti, 1974.

ria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil; dimpotrivă, sîntem convinși că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei științe pe care socialiștii trebuie s-o dezvolte mai departe în toate direcțiile dacă nu vor să rămînă în urma vieții" [2].

Filozofia marxistă se distinge tot mai mult ca îndreptarul științific al acțiunii și al creației culturale umane, dezvoltîndu-se continuu în raport cu practica și știința secolului nostru. De fapt, dezbaterea vie, creatoare a problematicii filozofice la nivel contemporan, precum și valorificarea tradițiilor înaintate este solicitată în mod deosebit de stadiul actual al dezvoltării noastre socialiste.

Partidul nostru încurajează și stimulează schimburile și confruntările de opinii; acestea au menirea de a contribui la lămurirea problemelor, la înțelegerea fenomenelor actuale ale construcției socialiste și a sarcinilor majore ale societății socialiste multilateral dezvoltate. În cadrul discuțiilor trebuie, evident, să fie ascultate părerile, fără a se recurge la etichitări; nimeni nu poate pretinde că a spus ultimul cuvînt într-o problemă sau alta. „În legătură cu aceasta — scrie tovarășul Nicolae Ceaușescu — este bine să ne reamintim avertismentul lui Marx și mai tîrziu al lui Lenin, după care tezele teoretice ale socialismului, concepute de ei, nu trebuie văzute ca ceva imuabil, elaborate odată pentru totdeauna. Este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu" [3].

Prin toată activitatea sa, partidul nostru își aduce contribuția, alături de celelalte partide comuniste, la dezvoltarea și îmbogățirea tezaurului teoretic al marxism-leninismului, la făurirea socialismului și comunismului. „Analiza conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată și a rolului partidului comunist în epoca actuală, definirea specificului contradicțiilor în socialism și a raporturilor dintre universal și particular, dintre internațional și național în construcția socialistă și în cultura socialistă, desprinderea particularităților progresului conștiinței socialiste și ale interacțiunii ideologiei cu viața, precum și definirea funcționalității practice complexe a filozofiei în condițiile socialismului — iată cîteva dintre conribuțiile aduse de P.C.R. la dezvoltarea teoriei marxiste" [4].

Filozofia marxistă se bucură de un prestigiu deosebit în viața spirituală contemporană, exercitînd o influență înnoitoare în domeniul creației teoretice, constituind un centru de atracție pentru întreaga lume progresistă a veacului nostru [5]. La cîștigarea unei asemenea poziții au concurat factori multipli, dintre care amintim: practica construcției socialismului ca modalitate de înfăptuire a umanismului real; făurirea sistemului mondial al socialismului; îngustarea sferelor de influență ale capitalismului

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4, București, Edit. politică, 1964, p. 177—178.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice*, București, Edit. politică, 1971, p. 30.

[4] Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană*, București, Edit. politică, 1973, p. 15—16.

[5] Pentru înțelegerea prezenței și a influenței marxismului în viața contemporană a se vedea: I. Tudosescu, *Direcții și orientări în gîndirea filozofică contemporană*, în volumul *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971; grupajul de articole *Pe marginea celui de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie*, în „Revista de filozofie", nr. 12, 1973.

și apariția unui front al păcii, democrației și progresului; rezultatele pozitive obținute de gîndirea teoretică contemporană prin apelul la filozofia marxistă; transformarea marxismului într-o veritabilă călăuză a practicii social-istorice.

2. *Dialogul și confruntările de idei în filozofia contemporană. Sarcinile actuale ale criticii filozofice*

Esența stadiului actual al dezvoltării gîndirii filozofice rămîne lupta dintre ideologia marxistă și cea burgheză. Ar fi neadevărată, desigur, prezentarea nenuanțată a filozofiei nemarxiste contemporane, procedîndu-se negativist, prin aplicarea de etichete și epitete. Ar fi însă greșit să nu se surprindă notele definitorii, care unesc școlile filozofiei nemarxiste, precum greșite ar fi și tendințele de raportare necritică la unele dintre acestea. Ancorarea în contemporaneitate a dezbaterilor noastre teoretice nu trebuie să se facă prin împrumuturi din alte sisteme de gîndire, renunțîndu-se la o lectură creatoare a operelor clasicilor marxism-leninismului și la efortul de a generaliza experiența social-istorică și științifică a veacului nostru în perspectiva dialecticii materialiste, a determinismului și istorismului marxist.

Dialogul în filozofia contemporană se desfășoară ca parte integrantă a luptei ideologice și presupune, evident, anumite condiții de principiu, dintre care trebuie neapărat luate în considerație următoarele: opoziția ireductibilă dintre ideologia marxistă și ideologia burgheză; principiul partinității în filozofie; legătura dintre filozofie și politică; considerarea filozofiei și ca domeniu al creației valorice (ceea ce implică ireductibilitatea ei la funcționalitatea ideologică); distincția dintre interpretarea filozofică a teoriilor științifice și aceste teorii ca atare; valoarea relativă a unor modele metodologice făurite în sistemele filozofice nemarxiste; distincția dintre problemă și soluția ei sistematică-filozofică și ca urmare, contribuția unor gînditori nemarxiști la edificarea unor domenii teoretice; distincția dintre filozofia burgheză antimarxistă și cea nemarxistă; prezența în cadrul acesteia din urmă a unui amplu capitol al gîndirii științifice, filozofice și social-politice progresiste; evoluția școlilor nemarxiste și a operei reprezentanților acestora, cu desprinderea tendințelor mai noi, pozitive, de apropiere de marxism sau cel puțin de îndepărtare de formulele extremiste ale idealismului; pătrunderea scientismului și a modernizării în reconstrucția filozofică în genere și în reconstrucția teoriei marxiste la nivel contemporan.

În esență, gîndirea filozofică contemporană se caracterizează printr-o problematică elaborată și prin constituirea unor noi domenii, care pun totodată într-o nouă lumină pe cele tradiționale. Evident, ontologia, gnoseologia, metodologia, teoria categoriilor își află elaborări cu totul noi în condițiile dezvoltării impetuoase a filozofiei limbajului, epistemologiei, axiologiei, praxiologiei, antropologiei filozofice, filozofiei culturii [6].

Lupta dintre materialism și idealism, dialectică și metafizică se desfășoară pe terenul unei anumite problematici a filozofiei, la nivelul ei

---

[6] Pentru cunoașterea problematicii și principalelor domenii ale creației teoretice a se vedea Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană*, cap. II,

contemporan. Trebuie, de aceea, să distingem riguros între problemă și interpretarea ei într-un sistem filozofic. Faptul că unele discipline (epistemologia, axiologia, praxiologia, antropologia filozofică etc.) s-au dezvoltat în cadrul unor școli idealiste nu justifică negarea sau neglijarea lor. Gîndirea marxistă este solicitată în modul cel mai expres în dezvoltarea disciplinelor teoretice amintite, în depășirea marilor dificultăți la care au ajuns acestea din cauza interpretărilor idealiste și metafizice.

Critica filozofică marxistă trebuie, în primul rînd, să ia în considerare susmenționatele distincții, să evite aprecierile globale, nenuanțate, oferind o imagine veridică asupra universului filozofic contemporan. Așa cum a dovedit-o experiența unor orientări nemarxiste contemporane, care au ajuns la un impas în reconstrucția unor domenii teoretice fundamentale, o abordare în spiritul dialecticii materialiste și al teoriei marxiste a praxisului a devenit deja condiția esențială a progresului teoretico-filozofic.

3. *Principalele orientări și tendințe în filozofia nemarxistă contemporană*

Dintre principalele direcții în gîndirea nemarxistă a veacului XX, pe care le-am tratat succint cu alt prilej [7], atragem atenția aci numai asupra celor care sînt prezente cu mai multă insistență în zilele noastre [8].

Filozofia nemarxistă contemporană nu se prezintă ca un tot omogen, ci cunoaște o dinamică specifică, observabilă în evoluția orientărilor ei, chiar în opera unor gînditori de seamă. Se poate contura în esență următorul tablou : 1) *orientări idealist-subiective* (în mod preponderent, bineînțeles ; căci nu mai există școli idealist-subiective pure, eclectismul fiind constitutiv oricărui idealism contemporan) — pragmatismul, neokantianismul, neorealismul anglo-saxon, neopozitivismul, operaționalismul, filozofia analitică (prin direcția sa lingvistică, nu cea logică) ; 2) *orientări care oscilează între idealismul subiectiv și cel obiectiv* — neokantianismul (Cassirer), bergsonismul, fenomenologia, neorealismul german, neohegelianismul german, existențialismul ; 3) *orientări preponderent idealist-obiective* — neotomismul, personalismul, filozofia catolică, neospiritualismul, realismul „critic" american ; 4) *îndepărtări de idealism* — „ontologia critică", realismul „critic" (Sellars), existențialismul lui J. P. Sartre, neoraționalismul, orientarea antipozitivistă în interpretarea științei, structuralismul (exceptînd filozofia lui M. Foucault), „Școala de la Frankfurt".

Vom nota că multe dintre curentele și școlile menționate au astăzi o sferă de influență mai restrînsă, unele au devenit deja „clasice", iar altele s-au restructurat în variante noi. Cele mai prezente sînt următoarele : *fenomenologia* (în varianta franceză mai ales, cu deschidere spre istorie și spre problematica actuală a creației culturale), *existențialismul*, *neopragmatismul*, *personalismul*, *neotomismul*, *neoraționalismul*, *structuralismul*, *„filozofia hermeneutică"*, *„școala de la Frankfurt"*, *filozofia analitică*.

Nu trebuie trecută cu vederea aici o anumită deschidere și receptivitate la unii dintre reprezentanții acestor tendințe, în dialogul cu marxis-

---

[7] *Ibidem*, cap. III.

[8] O încercare de sistematizare a acestor curente filozofice se află în „Revista de filozofie", nr. 12, 1973, p. 1488—1490, atrăgîndu-se bineînțeles atenția asupra experienței Congresului de la Varna (1973).

mul, cu toate că nu lipsesc atitudinile critice la adresa marxismului. Pe ansamblu însă (așa cum a probat-o și cel de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie de la Varna, 1973), a crescut forța de atracție a gîndirii marxiste, în jurul căreia gravitează tendințele progresiste și umaniste ale întregii filozofii a veacului nostru. Aceasta nu înseamnă însă că s-ar justifica iluziile unor filozofi nemarxiști (ca P. Ricoeur, de pildă), după care ar fi depășită opoziția dintre materialism și idealism. Critica filozofică marxistă trebuie să dea un sens activ dialogului cu alte sisteme de gîndire, să urmeze îndeaproape principiile unei consecvente lupte ideologice.

Fără a ne propune să desfășurăm o panoramă a filozofiei contemporane, sau numai a celor mai recente școli filozofice, încercăm în continuare o schiță privind orientările mai reprezentative.

a. *Fenomenologia.* Elaborată de filozoful german *E. Husserl* încă în primele decenii ale secolului nostru, *metoda* fenomenologică a devenit treptat o modalitate esențială de reconstrucție în logică, gnoseologie și filozofie. Prin *M. Scheler* s-a ajuns la aplicarea fenomenologiei în etică, axiologie și antropologia filozofică, iar prin M. Geiger, *R. Ingarten*, M. Dufrenne și alții, la elaborarea unei estetici fenomenologice. M. Merleau-Ponty a dat apoi o largă aplicare a metodei în studiul „percepției", al problematicii libertății și umanismului (tratate din unghiul de vedere al idealismului, bineînțeles).

Prin M. Scheler, care s-a orientat spre studiul problematicii omului și al mediului social, deși într-o ontologie idealistă spiritualistă, precum și prin reprezentanții ei actuali, fenomenologia iese tot mai mult în istoricitate, pe alocuri chiar îndepărtîndu-se de idealism (cazul fenomenologului american Marvin Farber). Pe de altă parte, fenomenologia a deschis calea spre ontologiile subiectiviste ale existențialismului.

b. *Existențialismul.* Apărut în Germania și Franța încă la sfîrșitul deceniului al treilea al secolului nostru, în strînsă legătură cu criza filozofiei burgheze, existențialismul s-a constituit în două școli principale: 1) existențialismul german (*M. Heidegger*, *K. Jaspers*); 2) existențialismul francez (*G. Marcel*, *J. P Sartre*, *A. Camus*). Varianta germană a acestei filozofii se leagă de orientarea reacționară a burgheziei germane din deceniul al patrulea (exceptîndu-l, poate, pe Jaspers, care, după 1950 a promovat idei pacifiste, pe alocuri umaniste). Varianta franceză a existențialismului este în parte expresia unui protest al unei părți a intelectualității față de fascism și de ororile ultimului război mondial.

Pentru existențialiști, nu existența în genere, ci *existența umană* este problema fundamentală a filozofiei. Ca urmare, nu mai apare ca importantă problema adevărului, ci atitudinea subiectului care cunoaște. „Existența" este definită însă mai mult negativ, ca „aruncată" în lume, ca „absurdă", nu o existență deci, ci un „proiect", care nu se poate realiza. Înțelegerea „existenței" nu e posibilă însă fără corelatul ei: *transcendența*. După modul în care concep „transcendența", gînditorii amintiți se grupează într-un existențialism mai mult sau mai puțin „ateu" (Heidegger, Sartre) și un „existențialism religios" (Jaspers, G. Marcel); după primii — omul însuși e transcendența, adică își află sensul în propria acțiune; după cei din urmă, sensul omului depinde de un plan de dincolo de existența sa. Prin aceasta, filozofii existențialiști au ridicat desigur și unele probleme reale ale eticii și filozofiei omului. Trebuie menționat

însă că „ateismul" existențialist rămîne numai la negarea criteriilor transcendente ale acționării, nu oferă nici o perspectivă și, ca urmare, nu este un veritabil ateism. Cauzele mai adînci ale unor asemenea vederi se află în concepția existențialistă, după care între viața socială și viața individuală a omului ar exista o opoziție ca între autentic și neautentic, prin care se absolutizează starea înstrăinată a omului din societatea capitalistă, prezentîndu-se aceasta ca o condiție esențială a existenței umane în genere.

Prin evoluția lui Sartre, existențialismul depășește parțial subiectivismul și concepția despre dezarmonia personalității și a lumii, și încearcă o ieșire spre practica socială și spre istoria reală. Deși apropierea ilustrului gînditor francez de marxism rămîne încă insuficient elaborată teoretic-filozofic, este foarte important că el susține astăzi teza : „marxismul este umanismul epocii noastre".

c. *Neopozitivismul.* În forma „atomismului logic" (*Russell, Wittgenstein*), a „pozitivismului logic" (*R. Carnap, H. Reichenbach*) sau a filozofiei analitice, pozitivismul ridică unele probleme reale ale semioticii, logicii și epistemologiei. Le interpretează însă pe terenu convenționalismului (negarea valorii cognitive a sistemelor științei în raport cu realitatea) și al idealismului subiectiv de factură semantică (care absolutizează rolul formativ al limbajelor științifice).

Pozitivismul contemporan înțelege filozofia doar ca „analiză logică a limbajului științific", negînd posibilitatea ontologiei și a concepției despre lume. În analiza enunțurilor științei, în care ridică o serie de probleme importante ale logicii și teoriei științei, neopozitiviștii ajung însă la subaprecierea distincției dintre limbă și gîndire. Se neglijează astfel distincția între condițiile lingvistice de constituire a teoriei (condiții care pot fi alese convențional) și teoria constituită ca atare, în care se exprimă o cantitate de informație cu privire la realitatea obiectivă sau la rezultatele constructivismului (activității deductive) gîndirii în cunoaștere.

d. *Orientarea antipozitivistă* în interpretarea fizicii moderne dovedește cu prisosință că situarea pe pozițiile dialecticii materialiste a devenit, în zilele noastre, condiția primordială a însuși progresului teoretico-științific. Îndepărtarea de metodologia neopozitivistă și critica acesteia caracterizează pozițiile filozofice ale unor mari savanți ca M. Planck, A. Einstein, M. von Laue, M. Born, chiar și ale unora (W. Heisenberg) care considerau cîndva pozitivismul ca pe o veritabilă filozofie a științei. Tendința spontană spre materialism a oamenilor de știință s-a transformat treptat într-o adevărată orientare teoretico-filozofică, adeverindu-se astfel cele spuse de Lenin în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism* (1908) : fizica modernă se îndreaptă inevitabil spre materialismul dialectic, veritabila metodologie generală a științelor.

e. În ultima fază a neopozitivismului, pe fondul mai larg al *filozofiei analitice* anglo-saxone, filozofia apare tot mai mult ca *analiză lingvistică* Într-adevăr, filozofii britanici contemporani practică mai mult analiza limbajului natural decît a celui științific (școala „literară" de la Oxford urmat școlii „științifice" de la Cambridge) ; în S.U.A. și-au continuat activitatea neopozitiviștii care au părăsit Europa continentală

încă din anii 1937 — 1938 (Carnap, Reichenbach, Hempel, Feigl, Waismann și alții au descoperit aci filozofi care li se asemănau ca orientare și se inspirau din opera întemeietorului pragmatismului și cel mai original dintre filozofii americani: Ch. S. Peirce); Quine și Goodmann nu au acceptat fără rezerve tezele „Cercului vienez", angajîndu-se într-o polemică de răsunet, în care însă nu au uitat comunitatea de stil și de spirit în filozofie, elementele care-i unesc împotriva unor mode ale gîndirii ca bergsonismul și existențialismul.

Filozofia analitică în sens larg este mai mult decît o orientare în gîndirea secolului nostru, este un program ce străbate analiza limbajului științei de la Russell pînă la Carnap și Quine, precum și aproape întreaga analiză lingvistică. Inițiatorii noii direcții de gîndire au fost Russell și Moore, ultimul propunînd un program al analizei limbajului obișnuit, cu interesante deschideri spre analizele metaeticii contemporane. Într-un sens mai restrîns, filozofia analitică este o denumire generică sub care cuprindem operele unor creatori ai logicii, epistemologiei și filozofiei moderne a științei. Este vorba, în primul rînd, de elaborările de după anii 1937—1938 ale lui Carnap, Popper, Hempel, Pap, Ayer, iar în al doilea rînd, de orientarea teoretică a unor logicieni ca W. v. Quine, E. Nagel, N. Goodmann și alții.

Pe fondul mai larg al filozofiei analitice, R. Carnap — „cel mai de seamă reprezentant al orientării formal-lingvistice în filozofia analitică" [9], — încearcă reconstrucția unei teorii a „logicii inductive ca o logică a probabilității". „Prin logică inductivă — scria Carnap — înțeleg o teorie a probabilităților logice care cuprinde reguli pentru gîndirea inductivă. Voi încerca să explic natura și scopul logicii inductive arătînd cum poate fi ea utilizată la determinarea unor decizii raționale" [10]. Carnap distinge între „probabilitate subiectivă" (sau personală), atașată unei judecăți sau eveniment, și o noțiune logică de probabilitate, care conduce la „logica inductivă". Inducția, dacă este reformulată într-un mod adecvat, „se poate dovedi validă, pe temeiul unor criterii raționale" [11].

K. Popper s-a ocupat de „problemele de bază ale logicii cunoașterii", în special de *limitele inducției*. El credea „că tema unei logici a cercetării (Forschungslogik) sau logici a cunoașterii" trebuie să constea într-o „analiză logică" a procedeelor și a „metodei empiric-științifice de cercetare"; de fapt, logica cercetării va fi astfel „logica inducției, analiza logică a acestei metode inductive".

Împotriva tezei lui Reichenbach și Lewis, după care noțiunea de adevăr ar trebui înlocuită cu cea de probabilitate, Popper subliniază că: conținutul unei teorii (mai general, al unei propoziții), deci valoarea sa științifică din punct de vedere formal, este cu atît mai mare cu cît probabilitatea sa absolută este mai mică. Or, dacă conținutul este foarte mare, este probabil dintr-un punct de vedere absolut ca el „să poată fi falsificat".

---

[9] E. v. Savigny, *Analytische Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg /München, 1970, 46.

[10] R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în vol. *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 228.

[11] *Ibidem*, p. 250.

Se poate deci identifica „conținutul" și „gradul de falsificabilitate" al unei propoziții și declara că el „variază în sens invers probabilității absolute" [12]. Rămînînd ipotetice, teoriile științifice „descriu ceea ce am putea numi proprietățile structurale ale lumii" [13].

Carl Gustav Hempel, cunoscut prin contribuțiile sale în logică, metodologie și filozofia științei, a manifestat încă din primele lucrări unele tendințe realiste în epistemologie, mai ales în înțelegerea raporturilor dintre teoretic și empiric și a problemelor teoriei explicației. Lucrările lui Hempel se ocupă de problemele care privesc structura științei și condițiile de validitate a teoriilor științifice. După el, teoria științifică reconstruită logic cuprinde enunțuri despre observații și expresii ale legilor care au loc între entități; între enunțurile științei se află atît relații deductive, cît și relații inductive. În reorganizarea formală a științei nu trebuie astfel să se procedeze exclusivist, ca în „Cercul vienez"; căci expunerea formală nu trebuie ruptă de interpretarea epistemologică.

Școala analitică contemporană continuă deci, parțial, problematica pusă de „Cercul vienez", dar oglindește totodată noul stadiu al dezvoltării logicii, metodologiei și filozofiei științei, propunînd metode ce depășesc pozițiile tradiționale, precum și soluții teoretico-filozofice destul de receptive la un punct de vedere mai scientist, realist, oricum ne-pozitivist (dacă nu chiar antipozitivist : realismul lui Popper). Prezența acestei școli la manifestările internaționale de logică și filozofie vădește tot mai mult tendința de limitare la latura pur tehnică a cercetării limbajelor, evitînd problemele de interpretare teoretico-gnoseologică. Cu toate acestea, nu poate trece neobservată o anumită angajare în dialogul cu marxismul, dialog în care unii reprezentanți ai școlii analitice se arată destul de receptivi.

f. Între noile tendințe antipozitiviste contemporane subsumate oarecum arbitrar unui „*neoraționalism*", „*materialismul rațional*" al lui G. Bachelard (1884—1962) se opune convenționalismului, desprinzînd semnificația pozitivă realistă a operaționalismului ca metodă și concepînd cunoașterea ca pe un continuu progres către adevărul autentic. Deși concepția lui Bachelard mai păstrează încă unele tangențe cu neopozitivismul- în primul plan se impune pledoaria sa pentru necesitatea legăturii neîntrerupte între rațional și experimental și pentru înțelegerea procesualității cunoașterii științifice.

„*Idoneismul*" (de la latinescul idoneus = apt, capabil de) lui F. Gonseth se opune oricărei închideri în sine speculativă, apriorică, și optează pentru o filozofie deschisă la experiență.

Subsumată, de asemenea, „neoraționalismului", *epistemologia genetică* a lui J. Piaget își propune să transforme gnoseologia într-o disciplină oarecum experimentală. Din punct de vedere filozofic, această nouă orientare rămîne pe linia realismului scientist și aduce o contribuție remarcabilă la dezvoltarea epistemologiei moderne.

Piaget a elaborat o „teorie operațională" asupra genezei structurilor logice și mecanismelor gîndirii, teorie conform căreia operațiile repre-

---

[12] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959, p. 112—135; 251—281.

[13] *Ibidem*, p. 422—423.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU 401

zintă interiorizarea anumitor acțiuni. Prin epistemologia genetică, ilustrul psiholog vrea să explice geneza diferitelor varietăți ale cunoașterii, de la formele elementare și pînă la gîndirea științifică. Trebuie remarcat însă că, deși teoria propusă de Piaget se află angajată în perspectiva dialecticii și a materialismului, ea nu este lipsită de un anumit psihologism (încercarea de a privi totul din punctul de vedere al psihologiei) și nici de tendințe pozitiviste (mai ales prin teza despre „iluziile filozofiei"). Oricum, opera lui Piaget, ca și a întregii mișcări a „neoraționalismului", are o orientare dialectică, scientistă și realistă, apropiată de materialismul dialectic, constituind un aliat prețios al gîndirii marxiste contemporane.

g. *Structuralismul* în filozofie face școală mai ales în Franța, deși sursele lui mai de fond se află în filozofia germană de la sfîrșitul veacului trecut (în special la Dilthey și Spranger) și începutul veacului nostru. În opera lui Cl. Lévi-Strauss, structuralismul apare ca metodă operatorie mai ales pe planul etnologiei și al antropologiei culturale.

Structuralismul ca *metodă*, utilizată în domenii ca lingvistica, estetica, axiologia etc., a înregistrat, incontestabil, rezultate pozitive, integrabile (și parțial integrate) în progresele gîndirii dialectice contemporane. În fond, metoda structurală oferă o serie de concepte și procedee operatorii în raport cu specificul unor discipline, făcînd astfel posibilă o analiză riguroasă și o înțelegere sistematică a acestora. Trebuie reținut însă că analiza structurală, ca metodă specială, legitimă și fecundă în anumite limite ale cercetării, nu poate înlocui înțelegerea dialectică marxistă a fenomenelor. De aici și necesitatea de a nu accepta transformarea structuralismului în *metoda* filozofiei și metodologie generală a științelor. În felul acesta se ajunge, de fapt, la *filozofiile* structuraliste, desfășurate în genere pe terenul unui idealism metafizic, anistoric și „antiumanist". Așa, de exemplu, în varianta lui Michel Foucault, structuralismul devine o *Weltanschauung* asupra structurilor esențiale ale culturii unei epoci — structuri pe care le definește ca „sol arheologic", „dispoziție epistemologică" etc. — lăsînd în afară istoria și omul concret. Se rămîne, în fond, la nivelul discursului științific și, în genere, al „limbajului" în care se prezintă o anumită înfăptuire culturală. Foucault admite și postulatul unei omogenități epistemologice absolute într-o epocă, excluzînd diferențierile. Avem de-a face cu o concepție metafizică asupra istoriei cunoașterii și culturii moderne, concepție care lasă în afară elementele valorice de continuitate. S-a spus, pe bună dreptate, că în cartea intitulată *Les mots et les choses*, „*lucrurile* sînt într-un mod curios absente" [14].

Principalul neajuns al structuralismului îl constituie conceperea nedialectică a structurilor, excluderea elementelor valorice de progres, de dezvoltare și, implicit, a istorismului. Numai asimilată în perspectiva dialecticii materialiste și a determinismului istoric, metoda structurală își află un sens, o fundare a conceptelor sale operatorii în raport cu anumite domenii particulare ale cunoașterii și creației culturale. Sartre spunea, pe bună dreptate, că sensul nu-l dă structura, ci omul însuși.

---

[14] Vezi „La Pensée". nr. 137, 1968, p. 14.

În mod justificat, semnalînd aporiile structuralismului filozofic, J. Piaget a argumentat ideea că structurile de orice fel nu sînt nici izolate, nici date imuabil, ci au o geneză. „Structuralismul genetic" sau structuralismul autentic — preciza Piaget — este metodic; „nu există structură fără construcție, sau abstractă sau genetică", structura fiind „un sistem de transformări", de operații. Structuralismul este operatoriu, deci, nu ca filozofie, ci ca metodă, dar o metodă bine delimitată în aplicările ei. Este ceea ce au dovedit pînă acum „structuralismul lingvistic" inițiat de F. de Saussure, în sociologie „structuralismul funcționalist" al lui T. Parsons, în estetică și critica literară și de artă demersurile lui R. Barthes, L. Goldmann și P. Francastel, în psihanaliză P. Lacan, iar în economia politică L. Althusser. Acesta din urmă este însă inițiatorul unui structuralism pe teren marxist, care propune, într-adevăr, unele deschideri în interpretarea operei lui Marx și în dezvoltarea contemporană a marxismului, dar ajunge la cîteva dificultăți insurmontabile, îndeosebi în înțelegerea umanismului, a istorismului și a teoriei praxisului. „Cazul Althusser" este încă o dovadă a tezei că structuralismul nu se poate substitui dialecticii marxiste.

h. Așa cum structuralismul se afirmă azi îndeosebi pe teren francez, „filozofia analitică" pe teren anglo-saxon, „*hermeneutica*" propusă de H. G. Gadamer, elev al lui Heidegger, constituie o tendință vest-germană contemporană, ceea ce arată că demersurile mai recente ale filozofiei idealiste germane nu au renunțat complet la speculația filozofică, nu s-au pozitivat total. Propusă de Dilthey ca metodă a „științelor spiritului" (științele sociale și umanistice în genere) și apoi de Heidegger ca modalitate de construcție a unei ontologii a umanului, hermeneutica este azi prezentată ca „un aspect universal al filozofiei și nu numai ca bază metodică a așa-numitelor științe ale spiritului."

În opera lui Gadamer, hermeneutica nu rămîne un simplu demers metodologic, ci devine baza unei ontologii idealiste a umanului, inspirată din Heidegger. Prin aceasta se ajunge la o „hermeneutică filozofică", înțeleasă ca filozofie-model, menită să înfățișeze însăși rețiunea de a fi a omului și a actului de cultură. „Hermeneutica" a condus însă și la o „filozofie hermeneutică", prin fenomenologul francez P. Ricouer (care se menține oarecum la limitele firești, metodologice ale hermeneuticii, în fond susținînd necesitatea unei dimensiuni filozofice, complementară demersului științific). În filozofia anglo-saxonă contemporană se află în plin proces de constituire o hermeneutică a culturii, inspirată parțial din Ricoeur, dar afirmînd și o înțelegere proprie a culturii, înțelegere bazată pe generalizarea unor rezultate ale cercetărilor speciale asupra creației umane.

i. Dintre tendințele mai noi, care încearcă o valorificare a psihanalizei, conturînd vizibile deschideri spre planul realităților sociale, se remarcă îndeosebi *Școala de la Frankfurt*, reprezentată de H. Marcuse, Th. W. Adorno, M. Horkheimer, E. Fromm și alții.

Prin „teoria critică" (denumirea doctrinei principale a „școlii") s-a exprimat, încă din deceniul al patrulea (cînd s-a constituit „școala"), o raportare critică la societatea capitalistă contemporană. De aici și influența ei asupra „opoziției de stînga" din țările apusene, popularitatea

n rîndul intelectualității progresiste și antifasciste. De fapt, interesul pentru „Școala de la Frankfurt" a fost determinat și de preocupările reprezentanților ei pentru problemele omului, înstrăinării, pentru dialectica dezvoltării sociale, psihologie socială, filozofia și istoria culturii, estetică, revoluția tehnico-științifică contemporană etc. „Teoria critică a societății" conturează o vizibilă deschidere spre idealuri umaniste, optimiste descriind fenomenul real al înstrăinării omului în societatea capitalistă contemporană. În această analiză, reprezentanții „școlii" pleacă de la Freud Far și de la situații de fapt, de la omul concret, ceea ce, evident, denotă influența lui Marx. Vom nota însă, în același timp, că „teoria critică", cum apare de exemplu în ultimele lucrări ale lui Marcuse, se axează mai mult pe contestația pură, nu reușește să contureze căile unei acțiuni eficiente de depășire a „societății unidimensionale". Ca urmare, cu toate elogiile pe care Marcuse le aduce „revoluției sociale" în ultima vreme, concepția lui conduce, totuși, la o „utopie". Pe bună dreptate s-a vorbite de „latura nepractică" a „teoriei critice" [15].

Tendințele și direcțiile mai noi ale filozofiei nemarxiste contemporane se prezintă astfel destul de divergente, ele mergînd de la concepții care gravitează în direcția materialismului dialectic („neoraționalismul") și pînă la pozițiile idealismului „hermeneuticii filozofice" și utopiei social-politice a lui Marcuse (care reține atenția mai ales prin latura ei critică și nu prin soluțiile pe care le propune). În strînsă legătură cu aceste tendințe mai noi s-a schimbat, în multe privințe, și profilul unor orientări principale, cum sînt *existențialismul* (evoluția lui Sartre spre marxism și a lui Heidegger spre o „metafizică" a limbajului), *neopozitivismul* (dominat azi de „filozofia analitică" engleză), *fenomenologia* (care, în varianta franceză mai ales, ancorează tot mai mult în istoricitate și nu mai refuză categoric perspectiva dialectică), *realismul* (care, prin realismul „critic" al lui W. Sellars, se apropie de un materialism nemecanicist, oricum) și chiar *neotomismul* și *personalismul* (care nu mai refuză *de plano* scientismul și dialectica istoriei).

AL. Boboc

BIBLIOGRAFIE

1 Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice*, București, Edit. politică, 1971.

2 Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior*, București, Edit. politică, 1972.

3 Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 18—19 iunie 1973*. București, Edit. politică, 1973.

* * *

4 Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană*, București, Edit. politică, 1973.

5 Al. Boboc, *„Școala de la Frankfurt" și problematica umanismului*, în „Forum", nr. 2, 1974.

[15] W. R. Beyer, *Praxisnahe und Praxisferne Philosophie*, în vol. *Die „Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, Akademie—Verlag, Berlin, 1971, p. 33.

6 AL. BOBOC, *Neopozitivismul și știința contemporană*, București, Edit. politică, 1974.
7 CĂLINA MARE, *Interpătrunderea filozofiei cu politicul*, în „Era socialistă", nr. 21, 1973, p. 55—58.
8 ION FLOREA, *Dialogul în filozofia contemporană*, în „Era socialistă", nr. 2, 1974, p. 42—45.
9 C. I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul*, București, Edit. politică, 1973.
10 LUDWIG GRÜMBERG, *Confruntări filozofice contemporane*, în „Era socialistă", nr. 23, 1973, p. 44—46.
GH. VLĂDUȚESCU, *Spiritualism și fideism în filozofia contemporană*, București, Edit. politică, 1973.
12 * * * Pe marginea celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie, în „Revista de filozofie", nr. 12, 1973, p. 1461—1490.

DOCUMENTAR

SCHIMBĂRILE ESENȚIALE ÎN STRUCTURA DE CLASĂ A SOCIETĂȚII NOASTRE ÎN ULTIMELE TREI DECENII

DE

SIMION PUNI

Prin caracterul și conținutul ei, prin gradul de maturitate, organizare, combativitate și clarviziune a forțelor sociale care o înfăptuiesc, revoluția socialistă reprezintă cel mai mare salt în zbuciumata istorie a omenirii, atît ca profunzime cît și ca întindere în spațiu și timp. Revoluția socialistă determină prefaceri înnoitoare în *toate sferele vieții sociale* — în structura economică și socială, în suprastructura societății, în conștiința socială.

Caracterul profund și atotcuprinzător al revoluției socialiste impune, în funcție de condițiile istorice concrete, parcurgerea anumitor *stadii*, *etape*, în care momentele de acumulare cantitativă și de salturi calitative se întrepătrund și se condiționează reciproc.

Pe fondul acestor etape istorice și în strînsă legătură cu procesele revoluționare care au avut loc vom încerca, în cele ce urmează, să analizăm evoluția structurii de clasă din țara noastră.

A. *Structura de clasă în etapa revoluției democrat-populare.* Declanșată odată cu insurecția națională antifascistă și antiimperialistă din august 1944, revoluția populară a exercitat o influență puternică asupra claselor și păturilor sociale aflate într-o confruntare politică radicală, cu consecințe de prim ordin asupra evoluției structurii sociale a României.

Revoluția populară a constituit o înaltă *școală politică* pentru oamenii muncii. În conștiința lor, lupta pentru eliberare națională și scuturarea ugului străin se împletea cu lupta pentru cucerirea libertăților democratice și pentru eliberare socială. Sub conducerea partidului comunist, lupta antifascistă și de eliberare națională s-a dezvoltat într-o largă acțiune de masă pentru desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice.

Rev. filoz., **21**, *3*, p. 405— București, 1974.

Transformările revoluționare înfăptuite în această etapă sub conducerea partidului comunist — înfăptuirea reformei agrare și lichidarea moșierimii ca clasă, instaurarea primului guvern democratic în istoria țării noastre la 6 martie 1945, izolarea de masele populare și înlăturarea de pe arena politică a partidelor burghezo-moșierești, toate acestea desfășurate în condițiile unei îndîrjite lupte de clasă — au constituit momente importante în regruparea și delimitarea claselor și păturilor sociale aflate în luptă, în precizarea relațiilor dintre clasa muncitoare și țărănime pe de o parte și păturile mijlocii pe de altă parte.

În acest proces revoluționar au sporit rîndurile clasei muncitoare și s-a afirmat rolul ei conducător în societate, s-a făurit alianța muncitorească-țărănească, „baza trainică a tuturor transformărilor democratice și revoluționare, a succeselor în înfăptuirea orînduirii socialiste în România" [1]. Bucurîndu-se de un mare prestigiu în mase, partidul comunist a reușit să cîștige de partea sa *majoritatea poporului*, să încheie un *front național democratic*, care a cuprins muncitorii, țăranii muncitori, intelectualitatea progresistă, păturile mijlocii de la orașe, oamenii muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, toate forțele sociale patriotice, democratice și revoluționare ale poporului român interesate în progresul social-economic și politic al societății românești.

Desigur în acele condiții, cînd mai existau forțe sociale exploatatoare și cînd principalele mijloace de producție erau în posesia lor, cînd se manifestau puternice contradicții antagoniste între clasa muncitoare și păturile muncitoare pe de o parte și clasele exploatatoare pe de altă parte, cînd proprietatea de tip capitalist era forma de proprietate dominantă, cînd ideologia burgheză exercita o influență însemnată în societate, iar lupta de clasă îmbrăca forme îndîrjite, *structura de clasă a societății românești în ansamblul ei avea un caracter antagonic*, dominat de contradicția antagonistă fundamentală dintre clasa muncitoare și burghezie, precum și de alte contradicții neantagoniste specifice perioadei de trecere de la capitalism la socialism.

B. *Modificări radicale în structura de clasă a României în etapa revoluției socialiste*

Cucerirea deplină a puterii de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea, cu celelalte categorii de oameni ai muncii a constituit un salt calitativ în viața societății noastre care a marcat trecerea României într-o nouă etapă de dezvoltare — înfăptuirea revoluției socialiste. Pentru prima dată în istoria României, prin cucerirea întregii puteri politice, clasa muncitoare, organizată ca clasă conducătoare, călăuzită de partidul său revoluționar marxist-leninist, a trecut la înfăptuirea practică a misiunii sale istorice de transformare socialistă a societății noastre, de lichidare a oricăror forme de exploatare a omului de către om, de făurire a unei noi structuri economice, *socialiste* și, pe această bază, a unei noi fizionomii a structurii sociale de clasă, specifice societății socialiste.

După cum este cunoscut, primul act revoluționar după cucerirea puterii politice depline de către oamenii muncii — cu profunde consecințe

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, 27 februarie 1974, București, Edit. politică, 1974, p. 16.

pentru desfășurarea întregului proces revoluționar din țara noastră a fost *naționalizarea principalelor mijloace de producție din industrie*, înfăptuire care, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „a deschis o etapă nouă în istoria relațiilor de producție din țara noastră, a dus la lichidarea marii burghezii industriale și financiare, la crearea unui puternic sector socialist de stat în economie, a permis trecerea la conducerea planificată a economiei naționale" [2].

A fost lichidată astfel, pentru totdeauna separația secular a muncitorului de proprietatea asupra mijloacelor de producție. S-a produs, așa cum prevăzuse Marx, *dispariția atît a stării de proletariat a clasei muncitoare*, cît și a polului său opus care o condiționează : proprietatea privată capitalistă. Noul raport al clasei muncitoare față de mijloacele de producție a determinat schimbarea radicală a rolului ei în organizarea sistemului producției materiale. Traducerea în viață a politicii partidului de *industrializare socialistă a țării* a determinat, la rîndul ei, profunde schimbări în întreaga structură economică a țării, transformînd România într-un stat industrial agrar în plină dezvoltare, cu o industrie și o agricultură modernă, cu o economie dinamică, înfloritoare.

Pentru problema pe care o analizăm, însemnătatea principială și practică a industrializării socialiste a țării rezidă în faptul că ea a determinat *schimbarea locului pe care-l are industria în ansamblul economiei naționale și, pe această bază, creșterea cantitativă și calitativă a clasei muncitoare și a rolului ei conducător în societate.* Industria a devenit ramura conducătoare a întregii economii și dezvoltarea ei a urmat o cale permanent ascendentă ; în prezent realizăm o producție industrială de cca. 28 de ori mai mare decît în 1948, anul trecerii principalelor mijloace de producție în mîinile întregului popor. Pe planul structurii sociale acest proces a avut drept rezultat creșterea numerică a clasei muncitoare — forța socială conducătoare în societate. Astfel, numărul mediu scriptic al muncitorilor a crescut de la 1.229.900 în 1950, la cca. 4.542.000 în 1973. Schimbări importante s-au produs, de asemenea, în răspîndirea muncitorilor în mediul rural, ca urmare a înzestrării agriculturii cu mijloace tehnice moderne și a intensificării procesului de urbanizare. Comparativ cu anul 1950 cînd în agricultură lucrau 180.600 de muncitori, în 1973 numărul acestora a crescut la cca 420.000 [3].

Creșterea rîndurilor clasei muncitoare la nivelul întregii țări și, implicit, la nivelul fiecărui județ, precum și în diferitele ramuri ale economiei naționale a lărgit considerabil *baza socială muncitorească* a structurii sociale a României. Clasa muncitoare și-a putut îndeplini astfel funcția de factor principal al formării și dezvoltării unei fizionomii sociale socialiste a structurii de clasă în România, al făuririi unității socialiste a întregului popor.

Tot ca un rezultat al industrializării socialiste se cuvin a fi menționate schimbările de ordin *calitativ* petrecute în profilul spiritual al clasei muncitoare. Avem în vedere aici lărgirea *orizontului politic, științific și cultural al muncitorilor*. Ridicarea nivelului tehnic al tuturor ramurilor economiei

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. I, București, Edit. politică, 1968, p. 386.

[3] Vezi *Anuarul statistic al R.S.R., 1973*, Direcția Centrală de Statistică, p. 113.

naționale, introducerea treptată a tehnicii și a procedeelor tehnologice superioare, trecerea la mecanizarea complexă și la automatizarea proceselor de producție în principalele întreprinderi, impun însușirea unor deprinderi tot mai perfecționate în muncă, ridicarea nivelului cultural și tehnic al clasei muncitoare. Însușirea tehnicii moderne, organizarea complexă a procesului de producție îl transformă pe muncitor într-un conducător priceput al unui mare agregat: linii de mașini unelte sau sisteme de mașini. Astfel, în industria țării noastre figura centrală devine tot mai mult muncitorul de înaltă calificare.

Lărgirea orizontului științific și cultural al muncitorilor a influențat dezvoltarea conștiinței politice și morale, a dus la înțelegerea mai profundă a îndatoririlor lor sociale, profesionale și obștești, a făcut ca ei să abordeze și să rezolve cu mai mult simț de răspundere sarcinile ce le-au stat în față, să devină un exemplu pentru toți cei ce muncesc. Tocmai pe această cale, a *autorității morale și politice* de care se bucură în rîndurile celorlalte categorii sociale, reușește clasa muncitoare să-și afirme rolul său de forță socială conducătoare în societate, ceea ce îi permite să organizeze și să unească în jurul partidului comunist masele largi populare.

Referindu-se la aceste aspecte, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Experiența bogată acumulată în conducerea societății, capacitatea mobilizatoare, spiritul de disciplină și organizare care îi sînt proprii și pe care le imprimă întregului popor, înalta sa conștiință revoluționară situează clasa muncitoare pe pozițiile cele mai înaintate ale luptei poporului pentru socialism" [4].

O însemnătate deosebită pentru formarea unei noi structuri sociale de clasă în România a avut, firește, și *cooperativizarea agriculturii*, de la începerea căreia se împlinește în acest an un sfert de veac.

Organizarea pe baze socialiste a agriculturii a dus la transformarea radicală a satului românesc, a structurii sociale a populației. A dispărut clasa moșierilor și chiaburilor, a fost lichidată proprietatea capitalistă asupra pămîntului și uneltelor de producție, a fost înlăturată orice formă a exploatării omului de către om, creindu-se proprietatea socialistă de stat și cooperatistă. În cooperativele agricole de producție au dispărut deosebirile sociale dintre diferite categorii de țărani, țărănimea s-a transformat într-o clasă *omogenă*, cu interese unitare din punct de vedere al raportului față de mijloacele de producție și felul de însușire a bunurilor materiale. În felul acesta s-a șters deosebirea cea mai adîncă dintre țărănime și clasa muncitoare, deosebire determinată de faptul că, în timp ce clasa muncitoare își baza existența pe proprietatea socialistă, țărănimea continua să rămînă o clasă de mici producători de mărfuri. În urma cooperativizării agriculturii, milioane de țărani uniți în cooperativele agricole își bazează existența pe proprietatea socialistă și pe munca în comun. Aici s-au statornicit principii socialiste de organizare și retribuire a muncii, s-au dezvoltat relații de colaborare și ajutor reciproc.

Noile condiții de muncă și de trai ale țărănimii cooperatiste au dus, la rîndul lor, la transformarea conștiinței țărănimii, au generat și întărit trăsături politice-morale noi: spiritul colectivist, o nouă atitudine față

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la proiectul de Constituție a Republicii Socialiste România*, în *op. cit.*, vol. I, p. 119.

de muncă și față de proprietatea obștească, îmbinarea intereselor individuale cu cele obștești și de stat, întărirea sentimentului de încredere în capacitatea omului de a stăpîni și transforma natura, de a smulge pămîntului recolte bogate — elemente de bază ale conștiinței socialiste.

Apreciind justețea politicii partidului în înfăptuirea revoluției agrare socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta în expunerea la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste: „Acum, cînd facem bilanțul a 25 de ani de activitate pe calea organizării socialiste a agriculturii, putem afirma — în baza faptelor, a realităților — că viața a demonstrat pe deplin justețea politicii marxist-leniniste a Partidului Comunist Român, de transformare socialistă a satului" [5].

Înfăptuirea revoluției socialiste agrare a marcat, totodată, victoria relațiilor de producție socialiste în întreaga economie, făurirea economiei socialiste *unitare*, victoria definitivă a socialismului în România. „Viața — arăta în aceeași expunere secretarul general al partidului — a confirmat cu putere justețea punctului de vedere teoretic că victoria deplină a socialismului nu se poate asigura decît prin organizarea unitară, pe baze socialiste, atît a industriei, cît și a agriculturii, a tuturor sectoarelor de activitate economică și socială. Făurirea unei economii socialiste unitare constituie o necesitate obiectivă a victoriei revoluției socialiste, a consolidării puterii muncitorilor și țăranilor, a întregului popor, a creării condițiilor pentru dezvoltarea continuă a societății socialiste" [6].

Însemnate transformări s-au produs în această etapă a revoluției și a construcției socialiste *în componența și în conștiința intelectualității* din țara noastră. Încă în condițiile regimului burghezo-moșieresc, Partidul Comunist Român a militat consecvent pentru atragerea intelectualității progresiste la lupta de eliberare socială și națională a poporului român, reușind să strîngă în jurul său numeroși oameni de cultură, a căror activitate a fost puternic influențată de ideile marxist-leniniste, de idealurile și țelurile de luptă ale partidului nostru. După eliberarea țării, cei mai valoroși intelectuali s-au alăturat luptei clasei muncitoare pentru făurirea regimului democrat-popular și au militat activ pentru dezvoltarea științei și culturii progresiste, legate de popor. Răspîndirea largă de către partid a ideologiei clasei muncitoare și a culturii democratice, combaterea ideologiei retrograde promovate de clasele exploatatoare au constituit condiții prielnice pentru clarificarea ideologică a intelectualității, astfel încît după cucerirea puterii depline de către clasa muncitoare și ceilalți oameni ai muncii, imensa majoritate a vechii intelectualități, datorită muncii educative desfășurate de partid, s-a încadrat în lupta pentru construirea socialismului.

Odată cu procesul de transformare a vechii intelectualități, partidul comunist și statul socialist s-au îngrijit de ridicarea și formarea unor noi detașamente de intelectuali. În anii puterii populare, au intrat în rîndurile intelectualității mii și mii de muncitori și țărani înaintați, devotați poporului și partidului, care au dobîndit în activitatea practică de producție

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, 27 februarie 1974, București, Edit. politică, 1974, p. 21—22.

[6] *Ibidem.*

o bogată experiență profesională și tehnică-organizatorică, completată cu o pregătire teoretică, științifică și culturală corespunzătoare.

Schimbările cantitative și calitative survenite în structura intelectualității în această etapă a construcției socialiste au dus la creșterea considerabilă a rîndurilor sale și, deci, a ponderii intelectualității în totalul populației ocupate. După cum arată datele statistice, numărul angajaților cu studii medii și superioare a crescut an de an, ajungînd în 1968 la peste 899.000, depășind de peste 1,9 ori pe cel din 1958 [7].

Paralel s-au produs schimbări substanțiale și în componența profesională a intelectualilor, astfel încît în 1964 pot fi distinse trei categorii principale de intelectuali cu următoarea pondere față de ansamblul structurii sociale : ingineri și tehnicieni 3,2%; în domeniile știință, sănătate, cultură și artă — 3,7%; planificare, economiști, evidență etc. — 3,3% [8].

Schimbările cantitative și calitative survenite în componența intelectualității în etapa revoluției și construcției socialiste au fost determinate de cerințele obiective ale edificării socialismului în patria noastră, de folosirea cuceririlor științei și tehnicii în producția materială și spirituală, de pregătirea și instruirea populației, ocrotirea sănătății etc.

Participînd cu însuflețire, alături de toți oamenii muncii, la construirea socialismului, îndrumată și ajutată necontenit de partid, activitatea intelectualității din țara noastră a dobîndit un caracter și conținut nou, slujind interesele poporului muncitor, contribuind cu talentul, entuziasmul și întreaga ei capacitate de muncă la rezolvarea problemelor complexe ale producției industriale și agricole, la înfăptuirea revoluției culturale, la ridicarea pe o treaptă din ce în ce mai înaltă a prestigiului internațional al științei și culturii românești. „Intelectualitatea patriei — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, — înmănunchind savanți, artiști, cărturari, specialiști aparținînd celor mai diferite generații, români, maghiari, germani și de alte naționalități, urmează cu încredere partidul comuniștilor, participă cot la cot cu ceilalți oameni ai muncii la întreaga viață socială și politică a țării, aduce prin munca sa avîntată un aport de seamă la ridicarea edificiului socialist, la înflorirea României noi, la făurirea viitorului fericit al poporului" [9].

★

Așadar, în etapa revoluției și construcției socialiste, ca urmare a transformărilor revoluționare în baza economică, în structura și suprastructura societății, s-a schimbat radical structura de clasă a României. A apărut treptat o structură nouă, specifică formațiunii socialiste, noi categorii sociale formate din oameni ai muncii care își desfășoară activitatea, în marea lor majoritate, în cadrul sectorului socialist de stat și cooperatist. Distribuția populației pe categorii sociale, la recensămintele din anii 1956 și 1966 se prezenta după cum urmează [10].

---

[7] Cf. *Anuarul statistic al R.S.R.*, 1969.

[8] Cf. „Probleme economice", 1966, nr. 4, p. 160.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Pentru progresul continuu al științei, învățămîntului și culturii românești*, în *Op. cit.*, vol. II, p. 26—27.

[10] *Recensămîntul populației și locuințelor din 15 martie 1966 — Vol. I. Date generale — partea întîi — Populație*, p. LXXIX.

	în %	
	1956	1966
Muncitori	23,7	39,9
Intelectuali-funcționari	13,3	12,3
Țărani cooperatori	7,2	38,6
Țărani cu gospodării individuale	51,2	5,2
Meseriași cooperatori	1,0	2,3
Meseriași particulari	2,6	0,9

Se cuvine menționat aici faptul că, prin făurirea economiei socialiste unitare și prin schimbările produse în structura socială a țării s-a închegat *unitatea socialistă a poporului român*, unitate caracterizată prin : comunitatea de interese fundamentale ale tuturor claselor și categoriilor sociale ; colaborarea tovarășească și ajutorul reciproc între toți oamenii muncii ; dezvoltarea și ridicarea pe o treaptă superioară a alianței dintre clasa muncitoare, țărănime și intelectualitate — bază social-politică a unității socialiste ; prietenia frățească dintre națiunea română și naționalitățile conlocuitoare, bazată pe egalitatea deplină în drepturi a tuturor celor ce muncesc, indiferent de naționalitate ; unitatea de vederi politice și ideologice, unitatea de voință, de acțiune și de scop a întregului popor ; unirea strînsă a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, sprijinul unanim pe care-l acordă masele largi populare politicii marxist-leniniste a partidului și luptei active pentru traducerea ei în viață.

Prin conținutul și caracterul ei, *unitatea socialistă a poporului român* constituie *principala forță motrice* social-politică a dezvoltării societății noastre.

C. *Dinamica structurii de clasă în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. Tendințe și perspective.*

După cum este cunoscut, Congresul al X-lea, (august, 1969) și Conferința Națională ale partidului (iulie 1972) făcînd o profundă analiză a relațiilor economice-sociale ale României, a problemelor nodale de care depinde mersul ascendent al construcției socialiste, a definit ca *obiectiv fundamental*, strategic al partidului nostru pentru următorii 15—20 de ani *făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, care — așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Conferința Națională — presupune : asigurarea unui progres puternic al forțelor de producție prin dezvoltarea în ritm înalt a industriei, agriculturii și a celorlalte ramuri economice, pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii contemporane ; repartizarea corespunzătoare a forțelor de producție pe întregul teritoriu, pentru crearea condițiilor în vederea dezvoltării armonioase a țării și apropierii treptate a satului de oraș ; perfecționarea noilor relații de producție, asigurîndu-se o concordanță cît mai deplină între forțele de producție și relațiile de producție ; creșterea în continuare a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, realizarea deplină a principiului socialist „de la fiecare după capacitate, fiecăruia după muncă", afirmarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste, asigurarea

unei puternice dezvoltări a învățămîntului, științei și culturii, ridicarea gradului general de cunoaștere a întregului popor; perfecționarea întregii vieți sociale, lărgirea continuă a democrației socialiste [11].

În procesul înfăptuirii acestor obiective se va modifica în mod substanțial — cantitativ și calitativ — și structura de clasă a României socialiste, al cărei conținut principal va fi *omogenizarea societății*. Caracterizînd acest proces, documentele Congresului al X-lea al partidului, subliniau: „Societatea noastră cunoaște, pe măsura înaintării pe drumul socialismului, o continuă omogenizare, întemeiată pe înlăturarea treptată a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale, pe diminuarea diferențelor dintre sat și oraș, dintre munca fizică și munca intelectuală, pe comunitatea de interese economice, politice și ideologice a tuturor oamenilor muncii" [12].

1. Înlăturarea deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale reprezintă un proces anevoios și de lungă durată, care străbate o întreagă epocă istorică — perioada de trecere de la capitalism la socialism, extinzîndu-se pînă tîrziu, în faza superioară de dezvoltare a societății comuniste.

Condiția *materială* fundamentală — factorul determinat — pentru înlăturarea treptată — în condițiile societății socialiste — a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale și, apoi, pentru dispariția claselor sociale, o constituie, așa cum au prevăzut fondatorii socialismului științific, *dezvoltarea puternică a forțelor de producție, creșterea considerabilă a producției materiale.*

În țara noastră, în etapa actuală, ca urmare a industrializării rapide și a repartizării judicioase a forțelor de producție din industrie pe teritoriu, a intensificării procesului de urbanizare și sub influența directă a progresului tehnic are loc un proces intens de concentrare a producției materiale, de modificare a conținutului și a formelor diviziunii sociale și individuale (profesionale) a muncii, atît în industrie cît și în agricultură, al cărui rezultat este intensificarea *procesului de mobilitate* socială sub toate aspectele: deplasări ale populației active și a celei neocupate spre zonele și orașele industrializate sau în curs de industrializare; schimbarea ponderii claselor și categoriilor sociale în ansamblul structurii societății; transformări mai ales de natură calitativă, înlăuntrul claselor, modificări ale statutului, rolului și poziției sociale ale unor grupuri mari de oameni din toate sferele vieții sociale.

Acest proces se manifestă, înainte de toate, în schimbarea tot mai accentuată a raportului dintre populația ocupată în agricultură și cea ocupată în ramurile neagricole, precum și între țărănimea cooperatistă și clasa muncitoare, în favoarea celei din urmă. Astfel, la sfîrșitul anului 1973 din totalul populației ocupate în economia națională (circa 10 milioane, respectiv 48% din totalul populației) cea ocupată în ramurile neagricole reprezenta 58% față de 50,9% în 1970. A crescut în mod considerabil numărul mediu al salariaților din economia națională (la sfîrșitul anului 1973 a ajuns la 5,8 milioane persoane), înregistrînd în 1973 comparativ

---

[11] A se vedea, Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, în volumul *Conferința Națională a Partidului Comunist Român 19—21 iulie, 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 68.

[12] *Tezele Comitetului Central al P.C.R. pentru Congresul al X-lea al partidului*, București, Edit. politică, 1969, p. 20.

cu 1970 în industrie și în alte sectoare o creștere de peste 720.000 persoane, marea majoritate fiind muncitori [13]. Astfel, în 1973 ponderea muncitorilor în totalul salariaților din economia națională era de 77,9%. Aceasta dovedește *consolidarea și dezvoltarea bazei sociale muncitorești a structurii de clasă* a țării noastre și implicit *creșterea rolului ei conducător* în societate.

Trebuie subliniat și faptul că a sporit considerabil ponderea femeilor în totalul salariaților din diverse compartimente ale activității sociale, ea reprezentînd în prezent 33% din industrie, 62% în învățămînt, artă și cultură, 48% în circulația mărfurilor [14]. Este un argument în plus că socialismul a asigurat în România deplina egalitate în drepturi a femeii cu bărbatul, respectarea demnității sale de om și cetățean. Aceasta demonstrează, totodată, contribuția însemnată pe care o au femeile la sporirea avuției naționale, la dezvoltarea economiei și culturii, în accelerarea progresului general al țării.

O tendință semnificativă în mobilitatea socială o constituie creșterea ponderii populației ocupate în sfera de servicii către populație — învățămînt, cultură, artă, ocrotirea sănătății și asistență socială, gospodărire comunală și alte prestări de servicii către populație [15]. Se reflectă aici, implicit, creșterea gradului de civilizație al poporului nostru, ca urmare a ridicării bunăstării materiale și spirituale a populației.

Schimbările de ordin cantitativ ce au avut loc în structura socială, în anii care au trecut de la consemnarea victoriei depline a socialismului în țara noastră, sînt reflectate în tabelul de mai jos, privind numărul persoanelor ocupate în principalele sectoare de activitate [16].

Ramura	mii de persoane	
	1965	1972
Industrie	1.862,9	2.601,2
Agricultură	5.476,5	4.382,5
Gospodărie comunală, de locuințe și alte prestări servicii neproductive	205,5	308,5
Știință și deservirea științifică	50,8	64,8
Ocrotirea sănătății, asistență socială și cultură fizică	188,6	237

Dar ceea ce caracterizează dinamica mobilității sociale a populației sînt nu atît schimbările cantitative la nivelul macrostructurii, cît mai ales cele *calitative* la nivelul *microstructurii*.

Promovarea progresului tehnic și dezvoltarea cercetării științifice, care, conform Directivelor Congresului al X-lea al partidului, vor dobîndi în perioada 1971—1975 o amploare deosebită, vor determina adîncirea specializării profesionale, dispariția unor profesiuni legate de folosirea mijloacelor tehnice și a proceselor tehnologice depășite, scăderea numărului muncitorilor cu profesiuni manuale, extinderea continuă a muncii cali-

[13] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 27.

[14] Vezi „Scînteia", nr. 9803 din 8 martie 1974.

[15] *Prelucrare după Anuarul statistic al R.S.R., 1973*, p. 110.

[16] *Ibidem*.

ficate, perfecționarea pregătirii profesionale. Totodată, modernizarea producției, creșterea masivă a dotării tehnice a muncii și, mai ales, extinderea automatizării, diversificarea activității de producție și de servicii, crearea unor noi ramuri și subramuri industriale determină în mod obiectiv o mobilitate accentuată în sfera forței de muncă de toate categoriile, ceea ce impune, așa cum se subliniază în Directivele Congresului al X-lea al partidului, ca în anii următori să se treacă la *policalificarea precum și la recalificarea personalului*, la distribuirea lui în conformitate cu modificările structurii producției materiale. Procesul a fost intuit încă de Marx, care scria: „Schimbarea felului de muncă, fluiditatea funcției, mobilitatea multilaterală a muncitorului... recunoaște alternarea felului de muncă și, prin urmare, pregătirea cît mai multilaterală ca o lege socială generală a producției...” [17].

Introducerea tehnicii avansate și a cuceririlor științei în agricultură va determina transformări substanțiale și în ceea ce privește formația profesională și culturală a țărănimii. Va crește continuu gradul de calificare și specializare al țăranilor cooperatori, țăranul devenind tot mai mult profesionistul unei meserii, specializat într-o anumită muncă în cadrul complexului proces ce se desfășoară în marea gospodărie socialistă.

Astfel, în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre au loc, pe de o parte, *un proces de dezvoltare și consolidare a structurii claselor sociale caracteristice societății socialiste, în direcția creșterii ponderii elementelor specifice societății moderne, cu un grad de calificare și specializare tot mai ridicat, cu o pregătire tehnică și de cultură generală avansate*, iar, pe de altă parte, *o tendință în continuă creștere de destructurare, de transformare a structurii unor grupe sociale și de trecere spre altele existente sau în curs de formare și dezvoltare*, aceasta din urmă reprezentînd fenomenul care, în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și cu deosebire în perioada de trecere spre comunism, va cunoaște o amplă manifestare cu consecințe hotărîtoare pentru procesul de ștergere treptată a granițelor dintre clasele sociale.

2. Problema esențială și, în același timp, cea mai dificilă a procesului de omogenizare a societății noastre, o constituie *lichidarea deosebirilor esențiale dintre sat și oraș, apropierea condițiilor de muncă și de viață ale celor de la sate de nivelul celor de la orașe*. Esențială, deoarece privește sub raport cantitativ majoritatea populației țării noastre, iar sub raport calitativ presupune o adevărată revoluție în baza tehnică-materială și în structura satului, adică în modul de existență, de viață și de muncă al oamenilor muncii de la sate. Dificultatea rezolvării problemei rezultă din caracterul specific al modului cum s-a înfăptuit revoluția burgheză în țara noastră, din înapoierea economică, socială și culturală în care a fost menținut în trecut satul românesc, precum și din unele tradiții patriarhale care s-au păstrat și după victoria revoluției și construcției socialiste în România.

În aceste condiții, înlăturarea deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, ridicarea satului la nivelul orașului vor necesita nu numai un timp foarte îndelungat, dar și eforturi uriașe — materiale și spirituale — din partea statului socialist, a întregului nostru popor.

---

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 495—496.

Înfăptuirea acestui proces presupune : *extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului în agricultură, mecanizarea complexă și multilaterală a producției agricole, folosirea pe scară largă a metodelor agrozootehnice intensive, apropierea treptată a agriculturii de nivelul industriei în ceea ce privește înzestrarea tehnică și organizarea producției, transformarea muncii din agricultură într-o variantă a muncii industriale, înfăptuirea unui vast program de urbanizare în sensul ridicării gradului de civilizație și de cultură de la sate la nivelul celor de la orașe.*

Pentru a apropia tot mai mult mediul rural de cel urban, se preconizează ca în perioada 1971—1975 și, în perspectivă, pînă în 1980, să se continue orientarea dată de actualul cincinal de a se dezvolta din punct de vedere industrial zonele rămase în urmă. Se vor asigura repartizarea mai judicioasă pe teritoriu și creșterea într-un ritm mai susținut a industriei locale, înființarea în cooperativele agricole de producție a unor unități pentru industrializarea și semiindustrializarea produselor agricole, pentru prestări de servicii de uz gospodăresc pentru populația satelor, dezvoltarea unor întreprinderi mixte cu participarea sectorului de stat și a celui cooperatist.

Un rol hotărîtor va avea traducerea în viață a programului național de sistematizare și urbanizare a mediului rural. Potrivit acestui program, în viitorii 15—20 de ani urmează să se desfășoare o vastă activitate de dezvoltare și sistematizare a localităților rurale, crearea a 250—300 de noi centre urbane în jurul cărora urmează să graviteze o serie de comune, realizîndu-se și pe această cale apropierea treptată a satului de oraș, dezvoltarea procesului de urbanizare. În cadrul acestei vaste acțiuni — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința pe țară cu cadrele de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste — va trebui să se asigure amplasarea cît mai rațională a unităților productive și a celor de interes social-cultural, dezvoltarea rețelei de servire, aprovizionarea cu apă și energie electrică, a dotărilor necesare desfășurării unei cît mai complexe activități umane, care să creeze condițiile apropierii treptate a nivelului de viață de la sate de cel de la orașe [18]. Pe de altă parte, pătrunderea accentuată a științei și tehnicii în agricultură, mecanizarea, chimizarea, folosirea celor mai moderne procese agrozootehnice, profesionalizarea, calificarea și specializarea țăranilor cooperatori vor determina lărgirea orizontului științific, tehnic și cultural al acestora. Pe aceste căi se vor produce schimbări calitative în ceea ce privește *structura socială a satului*, caracterul muncii în agricultură, profilul profesional al țăranilor, nivelul lor cultural științific. Sintetizînd schimbările ce vor avea loc în viața satului, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Odată cu dezvoltarea continuă a bazei tehnico-materiale și perfecționarea conducerii și organizării producției agrare, în munca și viața țărănimii, în întreaga existență a satului se vor produce schimbări tot mai ample, pe multiple planuri ; producția agricolă va deveni tot mai mult o variantă a muncii industriale, iar satul se va apropia tot mai mult, ca nivel de civilizație și de viață, de oraș. Acesta este unul din procesele esențiale ale făuririi

[18] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 82.

societății socialiste multilateral dezvoltate care va asigura înflorirea și bunăstarea întregului nostru popor" [19].

3. *Lichiadrea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală constituie una din trăsăturile caracteristice ale procesului de omogenizare a societății.* Procesul înlăturării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală se realizează în tot cursul etapei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și cu deosebire în perioada construcției comunismului. El presupune schimbarea caracterului diviziunii sociale și profesionale a muncii, înlăturarea treptată, iar apoi lichidarea completă a muncii fizice cu calificare redusă.

În rezolvarea acestei sarcini istorice, un rol însemnat revine *revoluției tehnice-științifice* care transformă radical activitatea umană în procesul de producție, eliberînd-o într-o măsură crescîndă de munca fizică, duce la schimbări substanțiale în compoziția și structura profesională a claselor sociale, determină creșterea ponderii personalului de cercetare, a inginerilor și a tehnicienilor, ca și a nivelului calificării tehnice a muncitorilor, înarmarea oamenilor muncii cu temeinice cunoștințe tehnice-științifice și de cultură generală.

Schimbările din producție și muncă, determinate de revoluția tehnică-științifică și de ridicarea nivelului de pregătire profesională și de cultură generală a muncitorilor și țăranilor, vor face ca oamenii muncii fizice să nu mai fie legați pe viață de o specialitate îngustă, limitată deseori la o anumită funcție simplă, care se repetă. Încă de pe acum se observă un proces continuu de lărgire a profilului muncitorilor, atît cu cunoștințe de specialitate, cît și de cultură generală, capabili nu numai să dirijeze un sistem de mașini, să pună la punct și să regleze mecanismele, dar să și deservească această tehnică complexă, adică să aducă unele îmbunătățiri, precum și să calculeze cu ajutorul mașinilor electronice regimurile normale de lucru ale utilajelor. Firește, numărul acestor muncitori este încă mic și se referă cu deosebire la cei ce lucrează în marea industrie mecanizată și automatizată.

Trebuie subliniat faptul că, în ciuda procesului de ștergere a deosebirilor dintre diferitele categorii sociale, a îmbinării tot mai accentuate a muncii fizice cu munca intelectuală, a apropierii condițiilor de muncă din industrie și agricultură, a eliminării treptate a muncilor necalificate și a celor grele, actualul stadiu de dezvoltare a producției materiale impune, ca, alături de domenii de activitate în care funcțiile intelectuale sînt covîrșitor preponderente — cea a inginerilor, a tehnicienilor etc. — sau care încep să predomine tot mai mult — cum sînt, de pildă, profesiunile de înaltă calificare de reglor, — să existe încă larg răspîndite lucrări care implică cu precădere un volum de muncă cu calificare redusă sau munci manuale grele în cîteva ramuri și subramuri ale economiei (agricultură, construcții, deservirea populației etc.)

Desigur, unele dintre aceste activități vor dispărea sau vor căpăta un caracter tot mai tehnicizat pe măsura dezvoltării bazei tehnico-mate-

---

[19] Nicolae Ceaușescu, *Op. cit.*, p. 24.

riale a socialismului, a lărgirii sferei de acțiune a progresului tehnic și a introducerii celor mai noi cuceriri științifice în producție.

★

Drept rezultat al procesului de omogenizare a societății se va realiza o tot mai mare apropiere a modului de trai al diferitelor clase și categorii sociale : a) omogenizarea unor indicatori care reliefează latura *obiectivă* a procesului, volumul și calitatea bunurilor materiale folosite de diferite categorii sociale, apropierea structurilor consumului și veniturilor reale, apropierea în ceea ce privește condițiile de locuit, nivelul asigurărilor sociale ; b) omogenizarea din punct de vedere spiritual a societății — latura *subiectivă* a procesului — , apropierea gradului de cultură și cunoștințe la diferite clase și categorii sociale, formarea unei conștiințe unice, socialiste a întregului popor.

Încă în această etapă de dezvoltare a societății noastre, Congresul al X-lea și Conferința Națională ale partidului au considerat că pentru realizarea unei mai mari apropieri a nivelului de trai al diferitelor categorii sociale este necesar ca repartizarea fondului de consum între membrii societății să se facă în spiritul echității socialiste, prin asigurarea unor proporții juste între veniturile diferitelor categorii de oameni ai muncii în raport cu stadiul actual al dezvoltării economiei, cu posibilitățile materiale ale societății noastre, cu contribuția concretă a fiecărui cetățean la producerea de bunuri materiale și spirituale.

Fără a duce la nivelare și uniformizare, înfăptuirea acestui principiu răspunde unor imperative obiective ale vieții noastre sociale. Așa cum s-a arătat, tehnica modernă determină extinderea continuă a muncii calificate, creșterea răspunderii sociale a fiecărei profesiuni și ocupații, perfecționarea neîncetată a pregătirii profesionale, sporirea aportului *tuturor* la mersul înainte al societății. Toate acestea au ca efect apropierea continuă a nevoilor membrilor societății, accelerarea procesului ștergerii treptate a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale.

Principalul rezultat social-politic al omogenizării societății îl constituie *cimentarea unității socialiste a întregului popor*. Pe planul vieții *materiale*, aceasta înseamnă consolidarea unității economice a societății, proces la baza căruia vor sta și pe viitor dezvoltarea vertiginoasă a forțelor de producție și repartizarea lor judicioasă pe întreg cuprinsul țării, precum și perfecționarea relațiilor de producție socialiste corespunzător modificărilor ce survin în structura și nivelul forțelor de producție.

Pe plan *social-politic*, procesul de omogenizare a societății va duce la cimentarea tot mai puternică a alianței clasei muncitoare cu țărănimea, cu intelectualitatea, la întărirea prieteniei frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, la ridicarea pe o treaptă superioară a unității moral-politice a întregului popor în jurul partidului comunist. Pe planul vieții *spirituale*, procesul de omogenizare a societății va duce la apropierea continuă a conștiinței diferitelor clase și categorii sociale, apropiere care evoluează în direcția formării unei conștiințe sociale unice, socialiste a întregului popor, ceea ce va contribui la întărirea unității de voință, de acțiune și de scop a tuturor oamenilor muncii.

Expresia cea mai pregnantă a ridicării pe o treaptă superioară a unității socialiste a poporului român o constituie *creșterea rolului conducător al partidului comunist.* Unirea din ce în ce mai strînsă a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, sprijinul unanim pe care-l acordă masele largi populare partidului și lupta lor activă pentru transpunerea în viață a politicii acestuia, vor spori și mai mult funcția socială a unității socialiste a poporului, ca principală forță motrice social-politică în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Privită în perspectiva sa istorică, unitatea socialistă a poporului român se va dezvolta continuu, îmbogățindu-se mereu cu noi elemente, cu noi trăsături, ca rezultat al interacțiunii permanente dintre factorii obiectivi și subiectivi ai vieții sociale în continuă dezvoltare. Într-o fază mai înaintată a societății noastre, cînd comunismul va fi construit și desăvîrșit, cînd relațiile de producție socialiste se vor transforma treptat în relații comuniste bazate pe proprietatea comunistă unică și vor fi lichidate deosebirile de clasă, deosebirile esențiale dintre oraș și sat, dintre munca fizică și cea intelectuală și se va făuri conștiința comunistă a tuturor membrilor societății, în acele condiții se va realiza un înalt grad de omogenizare a societății, iar unitatea socialistă a poporului român se va transforma treptat în *unitate comunistă.*

Schițînd tendințele acestui proces tovarășul Nicolae Ceaușescu arată : „În acea epocă istorică societatea se va omogeniza probabil în mare măsură pe baza lichidării deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, dintre munca fizică și intelectuală, transformîndu-se într-o comunitate de oameni liberi, cu nivel asemănător de dezvoltare a conștiinței și de pregătire, capabili să îndeplinească orice rol în diviziunea muncii sociale" [20].

Desigur, acesta va fi un proces îndelungat care în ultimă instanță înseamnă o dezvoltare uriașă a forțelor de producție în stare să asigure societății un belșug de bunuri, concomitent cu perfecționarea și armonizarea relațiilor sociale, cu ridicarea pe cele mai înalte trepte a conștiinței tuturor membrilor societății. Dar premisele materiale și spirituale ale acestui proces se făuresc încă de pe acum, zi de zi, ceas de ceas, prin munca creatoare și neobosită a harnicului și talentatului nostru popor, care sub conducerea înțeleaptă a Partidului Comunist Român făurește societatea socialistă multilateral dezvoltată, în vederea trecerii treptate la construirea societății fără clase — societatea comunistă.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx și Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere alese*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 14—25.

K. Marx, *Scrisoare către Weidemeyer*, în *Opere alese*, vol. II, București, Edit. politică, 1967, p. 424—425.

[20] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, în *Op. cit.*, p. 41.

V. I. LENIN, *Statul și revoluția*, cap. V, în *Opere alese*, vol. II, București, Edit. politică, 1961.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la Congresul al X-lea al P.C.R.*, în vol. *Congresul al X-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1969, p. 57—74.

NICOLAE CEAUȘESCU, *România pe drumul construirii societății socialiste multilatera l dezvolta te*, vol. V, București, Edit. politică, 1971, p. 483—492, 511—518, 535—540, 760—763, 765—773.

NICOLAE CEAUȘESCU, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1972, vol. VI, p. 203—204, 218—219, 921—927.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la Conferința Națională a P.C.R., 19—21 iulie, 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 24—25, 37—42, 47—52, 67—70.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la plenara comună a Comitetului Central al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și sociale a României — 28 nov.* 1973, București, Edit. politică, 1973.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, București, Edit. politică, 1974.

Se mai pot consulta :

* * *

ROMAN MOLDOVAN, *Schimbări structurale economico-sociale în procesul de edificare a socialismului*, în „Era socialistă", 1973, nr. 22.

CONSTANTIN IONESCU, *Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România*, București, 1973, Edit. Academiei R.S.R.

R. FLORIAN, *Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă*, în „Revista de filozofie", 1972, nr. 7.

M. POPESCU, *Țărănimea cooperatistă — clasă nouă în societatea socialistă*, în „Probleme economice", 1972, nr. 3.

S. PUNI, *Unitatea socialistă a poporului român*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 124—137, 146—179.

MARGINALII ŞI COMENTARII

SINTEZĂ DIALECTICĂ ŞI SINTEZĂ ECLECTICĂ

(sau despre felul cum se mimează efortul de cercetare şi cum se publică mai mult decît se scrie)

DE

DUMITRU MATEI

Ion Pascadi, autorul *Nivelelor estetice** şi-a propus să elaboreze o „*sinteză metodologică*", un nou „aparat conceptual" şi anume „*prin sinteza perspectivelor metodologice posibile*" — ceea ce, trebuie să recunoaştem, nu e tocmai uşor lucru. Întrebîndu-se „care ar fi însă relaţia între metodologiile parţiale şi sinteza morfologică propusă" în carte, el răspunde: „După părerea noastră aceea şi ca cea [Ah ! stilul ! !] între parte şi întreg, între o viziune mai analitică şi una sintetică, astfel încît demersul nostru, încercînd o abordare mai complexă a artei, o va putea surprinde mai adecvat numai atunci cînd perspectiva este mai vastă. Această însuşire nu o face desigur infailibilă şi nici nu presupune capacitatea de a depăşi toate limitele metodologiilor din care s-a născut, dar îi conferă totuşi o virtute operaţională superioară" (p. 20). Importanţa unei asemenea „sinteze metodologice" nu poate fi, evident, niciodată îndeajuns subliniată. Numai că rezultatul „ambiţiei teoretice" a autorului — ca să folosim propria-i expresie — dezamăgeşte, şi anume din mai multe motive.

I

În tentativa sa de „sinteză", autorul se sprijină pe o serie de premise cu totul discutabile. Trecînd peste aprecierile sale precare privind situaţia actuală a esteticii ca *disciplină filozofică*, vom zăbovi ceva mai mult asupra conceptului de „*nivele estetice*".

Termenul i-a fost probabil sugerat autorului de folosirea curentă în estetică şi în unele teorii literare contemporane a trihotomiei „straturilor"

---

* Ion Pascadi, *Nivele estetice. Infra-echi-meta*, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, 1972, 254 p.

sau nivelelor *operei de artă*, care la rîndul ei evocă, fie o trihotomie logică : singular-particular-universal ; fie una epistemologică : empiric-teoretic-metateoretic. Abordarea lui Ion Pascadi (*infra-echi-meta*) are cîte ceva din toate acestea. Ar fi de observat însă că singurul nivel metodologic real îl constituie, de fapt, cel estetic („echiestetic"), celelalte două fiind definite şi denumite prin raportare la acesta şi putînd să sugereze orice, după cum vom vedea. Astfel că „sinteza" nivelelor în discuţie nu oferă decît o „complexitate" aparentă, artificială şi artificioasă, din care rămîn doar ideea şi intenţia de bază a autorului — o recomandare şi nimic mai mult — că metodologia estetică trebuie să evite „unilateralităţile", „extremele", „absolutizările" etc. etc. Dar să vedem cum îşi concepe autorul „nivelele".

În primul plan de analiză — potrivit autorului — operează, cu întregul lor sistem de procedee, *sociologia artei*, *structuralismul* şi *semiotica*. Metodologiile respective s-ar situa în planul (= „nivelul") *infraestetic*, plan care „*fără a ajunge la esenţa artei ne deschide toate drumurile către ea*" (p. 14). Sociologii artei, de pildă — apreciază Ion Pascadi — „aduc un aport remarcabil la luminarea tuturor împrejurărilor extrinseci care-i explică statutul, dar în ciuda pretenţiilor pe care ei le au, *căile de acces* în interiorul cetăţii artei *le rămîn de cele mai multe ori închise*" (p. 13, subl. ns.). Deci sociologii ar deschide toate drumurile către *esenţa artei*, dar nu ar avea acces în interiorul *cetăţii artei*. Contradicţia (sau paradoxul) apare în legătură cu faptul că Ion Pascadi echivalează, în context, noţiunile „artă" şi „operă de artă", şi mai ales din faptul că proiectează asupra esteticii, al cărei domeniu fundamental este cercetarea „*valorii estetice*", punctul de vedere al criticii literare şi de artă, al căror domeniu include ca element central „*judecata de valoare*". Ele se întrepătrund, evident, dar nu se confundă. Lucrurile se încurcă şi mai mult îndată ce autorul introduce un al doilea şi apoi un al treilea criteriu al planului „infra-estetic". Referindu-se la structuralişti şi semioticieni, Ion Pascadi apreciază că metodologiile în chestiune „contribuie mult la explicarea felului în care a fost compusă (opera de artă — n.ns.), dar *nu vor lămuri niciodată natura sau cauzele emoţiei pe care o declanşează*" (p. 13, subl. ns.). E inutil să ne mai punem întrebări în legătură cu metodologia care ar putea să satisfacă o atare exigenţă.

Primul „nivel estetic" (care nu este, de fapt, „estetic" ci „infra-estetic") este înfăţişat, aşadar, cititorului fără cea mai mică preocupare de control şi diferenţiere. Derutant mi se pare mai ales faptul că Ion Pascadi include în „metodologiile infraestetice" o serie de modalităţi contemporane de abordare a artei în general şi a operei de artă în particular (sociologia artei, structuralismul, semiotica, „Experimentale Aesthetik" etc.) fără să pună propriu-zis în lumină limitele acestora, fără să-şi pună întrebări în legătură, mai ales, cu virtuţile lor „propriu-zis estetice".

În privinţa celui de al doilea nivel de analiză („nivelul *estetic propriu-zis*") autorul dă indicaţii extrem de sumare. Aflăm doar că acest plan este analog cu meditaţia filozofică-estetică tradiţională şi că pentru a nu rămîne prea departe de „suflul uman specific al artei" trebuie „să chemăm în ajutor reflecţia filozofico-estetică în măsură să ne dezvăluie semnificaţiile mai adînci ale operei" (p. 13). Lipsind orice alte precizări notabile, vom trece mai departe supunînd analizei „planul *metaestetic*". Aici, îmi îngădui să observ, lucrurile sînt şi mai încurcate.

Potrivit lui Ion Pascadi, acest ultim plan ar avea funcţie decisivă în construcţia unui act critic riguros (iarăşi o confuzie de obiect între estetică şi critica literară şi de artă !). Planul metaestetic ar fi menit „să realizeze autocontrolul şi verificarea instrumentelor noţionale ... chiar dacă el vizează arta numai în mod indirect" (p. 14). În acest plan va trebui să opereze, e de la sine înţeles, *metaestetica*, astfel încît ea, *metaestetica, să ducă la estetică* (p. 19).

Analizată mai îndeaproape, ideea se dovedeşte a fi pînă la urmă lipsită de temeiuri serioase. Nu se poate proba cu nici un chip, mai întîi, că în absenţa unei „metaestetici" (în formula lui Ion Pascadi) estetica, istoria literară şi de artă ar fi rătăcit — de-a lungul ultimului secol — pe cîmpuri sterpe, că aceste discipline şi-ar fi pierdut astăzi — după cum ni se sugerează — orice putere şi capacitate de discernămînt critic asupra propriilor lor probleme şi concepte. Nici o metaestetică din lume, prezentă şi viitoare — presupunînd că ar fi posibilă şi sub alte formule — nu va putea debarasa „nivelul estetic propriu-zis" de „diletantism şi generalităţi", dacă acest nivel nu este înţeles ca o „reflecţie filozofică-estetică" veritabilă, care îşi exercită implicit „autocontrolul şi verificarea instrumentelor noţionale". O „metaestetică" apare ca necesară doar unei „echi-estetici" care operează diletant cu propriile instrumente noţionale. Dar să trecem la cîteva întrebări de fond.

Mai întîi, dacă nivelul estetic propriu-zis („echiesteticul") se defineşte ca reflecţie filozofică-estetică, în ce relaţii determinate şi dialectice trebuie să stea acest plan central şi esenţial cu planul *infra* şi, mai ales, cu planul *meta*, care, în mod principial, nu poate fi decît tot o reflecţie filozofică-estetică asupra artei? Apare, astfel, *dilema* : sau „nivelul estetic propriu-zis" *nu este filozofic*, ci unul scientist şi atunci are nevoie de „metateorie", respectiv de „metaestetică", sau *este filozofic* propriu-zis şi atunci meta-estetica se realizează *în* cadrul lui ca reflecţie critică, explicită şi implicită, a discursului estetic. Dar să presupunem — prin absurd — că metaestetica este posibilă în formula lui Ion Pascadi. În acest caz, se pun cu necesitate următoarele întrebări : pe ce temeiuri filozofice, epistemologice şi metodologice trebuie fundată metaestetica? Prin ce anume s-ar diferenţia „nivelul meta" de estetică şi în ce fel „duce (el) la estetică"? Sub care criterii şi cu ce instrumente se efectuează „reexaminarea"? În ce puncte şi cum interferează metaestetica celelalte tipuri de discurs, respectiv critica literară şi de artă? Cum este teoretic posibilă fundarea unui discurs teoretic cu funcţie de „control şi verificare" a noţiunilor şi categoriilor proprii *reflecţiei* filozofico-estetice? E inutil să mai chestionăm problema întrucît, în afară de precizările menţionate de noi nu se mai găsesc nici un fel de indicii în acest sens. Mai apar, ici-colo, unele observaţii care împing şi mai mult discuţia într-o totală confuzie. În demersul nostru — notează Ion Pascadi — ne situăm „*dincolo* de estetică, discutîndu-i conceptele din perspective extraestetice" (p. 20 — ş.a.). În treacăt, observăm că termenul „extraestetic" poate desemna foarte bine şi perspectivele „infra" : sociologia artei, psihologia artei etc. Ce înseamnă însă, în contextul dat, „perspectivă extraestetică" şi cum s-ar putea elabora, din atare perspective, instrumentarul „de control şi verificare" al conceptelor esteticii?

În acest context, mai are oare sens întrebarea privitoare la modul în care realizează autorul simbioza acestor nivele, *acea sinteză a perspec-*

tivelor metodologice posibile, anunţată din primele pagini? În ceea ce ne priveşte considerăm că o asemenea sinteză a „perspectivelor metodologice posibile" (Ion Pascadi le-a redus de fapt la „trei") este nu numai imposibilă, dar şi inutilă. Dar să admitem că autorul cărţii în discuţie a realizat această *sinteză*. Întrebarea e: unde apare *analiza* „perspectivelor metodologice posibile"? Formulez această întrebare întrucît nici în scrierile anterioare ale lui Ion Pascadi şi nici, mai ales, în cartea de faţă, în care „sintetizează" — în ce fel, vom vedea! — scrierile anterioare, nu există o atare analiză. Mai mult chiar. *Între expunerea „ipotezei" sale de lucru şi textul care o urmează există o totală discrepanţă. Tot ceea ce urmează declaraţiilor — la care ne-am referit — privind intenţia lucrării se dovedeşte a fi cu totul şi cu totul altceva.*

Aceasta se explică prin faptul că, sub acoperirea unei promisiuni seducătoare, Ion Pascadi şi-a „elaborat" ipoteza reluînd texte care, iniţial, au avut o cu totul altă finalitate. Elaborată în grabă (pentru a satisface, totuşi, *obligaţii statutare de cercetare*) ipoteza aceasta cu *infra-echi* şi *meta* trebuia ilustrată cu ceva, şi atunci autorul a recurs la texte elaborate de prin 1966 încoace, texte publicate şi răs-publicate pînă acum de două şi chiar de trei sau patru ori înainte de a fi re-„sintetizate" sub titlul cărţii pe care o discutăm.

II

În rîndurile precedente am văzut care a fost intenţia autorului, am văzut modul incoerent şi, ca urmare, contradicţiile şi paradoxurile rezultate din definirea nivelelor prin intermediul cărora şi-a propus să construiască o „sinteză metodologică" cu „virtuţi operaţionale superioare". Vom analiza acum *maniera concretă* prin care autorul şi-a realizat promisa „sinteză", adică *modul în care şi-a „sintetizat" textele şi ideile publicate în articole şi cărţi anterioare.*

Mai întîi, vom preciza că Ion Pascadi, în încheierea primului capitol, de fapt prefaţa cărţii, menţionează: „O serie dintre conceptele discutate în prezenta lucrare *reiau* apoi *unele accepţii şi distincţii* făcute anterior, ca şi *pasaje* care încercau să le ilustreze, lucru pentru care mulţumim editurilor care ne-au creat posibilitatea afirmării punctului nostru de vedere încă în procesul pregătirii acestui volum. *Perspectiva de ansamblu* în care aceste concepte sînt investigate oferă însă o *viziune nouă*, ceea ce sperăm că va legitima şi în ochii cititorului unele dintre repetările pe care le va întîlni" (p. 22—23, subl. ns.).

Dincolo de modul impropriu în care este formulată această declaraţie: reluarea unor „accepţii", „distincţii" şi „pasaje" s-ar datora automişcării conceptelor (?!), întrebarea care se pune este dacă autorul ne oferă, cu adevărat, o „viziune nouă", o „abordare mai complexă a artei", singurele obiective teoretice care ar fi justificat şi „legitimat în ochii cititorului" acele preluări şi „repetări", mult mai numeroase şi mai extinse decît ne sugerează fraza explicativă de mai sus. Situaţia se prezintă astfel:

a) *Capitolul „Sensul artistic"*

În revista „Viaţa românească" nr. 1/1971, Ion Pascadi publică un amplu studiu intitulat *Sensul artistic*, studiu dezvoltat în patru paragrafe : 1) *Natura* ; 2) *Tipuri* ; 3) *Expresia* ; 4) *Dinamica*. Tot în anul 1971 apare la Editura „Minerva" culegerea de studii intitulată *Creaţie şi ideaţie*, culegere în care Ion Pascadi republică — pentru prima dată în volum, *fapt admis în practica editorială* — cu uşoare acomodări în prima parte, studiul amintit din „Viaţa românească", dar sub un *alt titlu* şi cu o altă titulatură a paragrafelor. Studiul poartă acum titlul *Creaţia şi sensul artistic*, iar paragrafele poartă următoarele titluri : a) *Determinism* ; 2) *Creaţie* ; 3) *Valoare* ; 4) *Sinteză şi individualitate* ; 4) *Expresia*. În anul 1972 apare la Editura Academiei, figurînd ca *lucrare înscrisă în planul de cercetare*, cartea pe care o recenzăm, şi în cuprinsul căreia autorul reia pentru a treia oară şi integral studiul respectiv din „Viaţa românească". De menţionat că se revine la primul titlu, dar se schimbă din nou titulatura paragrafelor. Astfel, textul paragrafului *Natura* din „Viaţa românească" este trecut (integral) în *Nivele estetice* sub titlul : *Determinismul genetic şi funcţional* şi *Creaţie : intenţie şi realizare*. Textul paragrafului *Tipuri* este trecut (integral) sub titlul *Univoc, plurivoc, echivoc* ; textul paragrafului *Expresia* este trecut (integral) sub titlul *Sens şi semnificaţie*, iar textul paragrafului *Dinamica* este trecut (integral) sub titlul *Polisemie şi ambiguitate*. Mai menţionăm că în textul acestui capitol, Ion Pascadi mai valorifică, de asemenea, *lungi* pasaje din versiunea (uşor acomodată) publicată în culegerea *Creaţie şi ideaţie* (1971), ca şi *lungi* pasaje din cartea sa *Estetica între ştiinţă şi artă* apărută în Editura „Albatros", 1971 (de fapt o culegere de articole modeste, prezentată cu emfază ca „elaborare inedită" şi ca lucrare — „sistem de referinţă").

b) *Capitolul „Limbajul artistic"*

În revista „România literară" (nr. 21, mai 1970), Ion Pascadi publică articolul *Sens şi comunicare*. El apare pentru a doua oară (dar pentru prima dată în volum) în cartea *Estetica între ştiinţă şi artă* (p. 245—251) sub titlul *Mesaj şi comunicare*, iar de aici este trecut integral în *Nivele estetice*. Facem observaţia că în „noua" lucrare, articolul menţionat este tăiat în două. Prima parte figurează ca introducere la capitolul în discuţie, iar a doua intră în corpul paragrafului intitulat *Mesaj şi expresie* (*Nivele* — p. 76—77).

Tot în revista „România literară" (nr. 50, dec. 1969), Ion Pascadi publică articolul *Critică — text şi context*, articol pe care-l republică în cartea sa *Estetica între ştiinţă şi artă* (p. 251—256), iar de aici îl preia, pentru a treia oară, în *Nivele estetice*, sub titlul şi în corpul paragrafului *Text şi context* (p. 85—94).

c) *Capitolul „Structura artistică"*

În revista „Viaţa românească" (nr. 1, ian. 1969), Ion Pascadi publică studiul intitulat *Conceptul de structură artistică*, studiu reluat într-o versiune îmbogăţită în lucrarea *Estetica între ştiinţă şi artă* (p. 121—146)

şi, apoi în *Nivele estetice*. În acest capitol întîlnim şi pasaje din versiunea a doua (*Estetica între ştiinţă şi artă*). Tot aici este inclus şi articolul *Normă şi sistem artistic*, publicat în revista „România literară" (nr. 38, sept. 1970) şi reluat între timp în cartea *Estetica între ştiinţă şi artă* (p. 261—269).

d) *Capitolul „Funcţia artistică"*

În anul 1971 apare la Cluj (Editura „Dacia") volumul de studii intitulat *Literatura în actualitate*, culegere în care Ion Pascadi publică studiul *Funcţia estetică*, sub următoarele paragrafe : 1) *Intrinsec şi extrinsec* ; 2) *Mutaţia* ; 3) *Trăsături funcţionale* ; 4) *Social şi estetic*. Studiul este reluat, pentru a doua oară şi integral, în *Nivele estetice*, astfel : textul paragrafului *Intrinsec şi extrinsec* este trecut în *Nivele* sub acelaşi titlu ; textul paragrafului *Mutaţia* este trecut sub titlul *Mutaţia. Motivaţie şi disfuncţie*, textul paragrafului *Trăsături funcţionale* este trecut sub titlul *Spectacol, simbol şi interpretare*, iar textul paragrafului *Social şi estetic* este trecut în *Nivele estetice* sub acelaşi titlu. În cuprinsul acestui capitol mai figurează şi paragraful intitulat *Evoluţie şi progres*, de fapt una din cele 7—8 versiuni tipărite ale articolului *Însemnări despre progresul valorilor estetice*, publicat pentru prima dată în „Revista de filozofie", într-un număr din 1966.

e) *Capitolul „Interesul artistic"*

În „elaborarea" acestui capitol Ion Pascadi a pus la contribuţie, aproape în întregime, cartea sa din 1967 *Gusturile între da şi nu*, apărută la editura „Tineretului", pe baza unei suite de articole publicate anterior în „Scînteia Tineretului". Astfel :

— în corpul paragrafului intitulat *Judecata de valoare şi judecata de gust* din *Nivele* (p. 171—181) sînt incluse lungi pasaje din capitolele *Spiritul critic* şi *Este posibilă discuţia?* din volumul *Gusturile între da şi nu* (p. 9—23) ;

— în corpul paragrafului imediat următor, intitulat *Spontaneitatea şi libertatea plăcerii estetice* (*Nivele estetice*, p. 182—191) sînt incluse lungi pasaje din capitolul *Spontaneitatea plăcerii*, din *Gusturile între da şi nu* (p. 24—29) ;

— în corpul paragrafului intitulat *Apreciere, model şi informaţie estetică* din *Nivele estetice* (p. 191—205) este transferat (cu excepţia unor foarte mici pasaje) textul capitolelor *Ierarhia*, *Libertatea*, *Modelul etalon* şi *Accesibilitatea* din cartea *Gusturile între da şi nu* (p. 45—50 ; 64—75 ; 80—86) ;

— în sfîrşit, sub un titlu schimbat şi anume *Receptare şi formativitate estetică* (*Nivele estetice*, p. 205—215), Ion Pascadi reia integral studiul *Caracterul social al interesului artistic* din cartea sa *Estetica între ştiinţă şi artă* (p. 286—295).

Menţionăm că textul volumului *Gusturile între da şi nu* (1967) a fost transpus pînă acum, integral sau parţial, în alte trei lucrări semnate între timp de Ion Pascadi : în cartea *Estetica între ştiinţă şi artă* (1971), în studiul *Interes şi gust artistic* din culegerea de studii *Artă şi comunicare* (1971) şi în cartea *Nivele estetice* (1972).

În legătură cu declaraţia autorului *Nivelelor estetice* că a preluat „pasaje", „accepţii" şi „distincţii" din cărţi anterioare, trebuie să subliniem că din verificarea textelor rezultă limpede că autorul a preluat nu doar unele *pasaje*, ci — cuvînt cu cuvînt — pentru a treia sau a patra oară, studii şi capitole întregi, şi că „noua viziune" anunţată constă de fapt în noi titluri de capitole şi paragrafe. Astfel încît, *Nivele estetice*, lucrare care figurează ca realizată în cadrul planului de cercetări al Institutului de filozofie, se dovedeşte a fi în realitate *un hibrid eclectic de texte, „pasaje" şi capitole* reprodus din alte cărţi şi lucrări ale autorului. Într-o măsură, de situaţia aceasta sînt răspunzătoare şi editurile „binevoitoare" care, parcimonioase cu alţi autori, şi-au oferit de astă dată cu generozitate mijloacele de editare ce le sînt încredinţate spre administrare, re-reretipăririi unor texte lipsite de virtuţi teoretice deosebite.

PRECIZĂRI

Exprimîndu-ne surprinderea pentru felul în care lucrarea noastră *Nivele estetice*, apărută acum 2 ani cu avizul Consiliului ştiinţific al Institutului de filozofie din 11.02.1972 (vezi p. 4), este comentată în „Revista de filozofie" ţinem să facem — pentru lămurirea cititorului — cîteva precizări :

1) Nu vrem să discutăm „observaţiile de conţinut" ale autorului comentariului întrucît ele nu privesc, din păcate, deloc lucrarea. Singurele sale referiri concrete au în vedere formulări de la p. 13, 14 , 19 şi 21 care sînt „discutate" pe larg în prima jumătate a acestui comentar, în timp ce restul cărţii — care are în total 230 de pagini tipărite — nu au interesat probabil pe autor.

2) Ni se pare totuşi necesar un singur exemplu pentru a ilustra incorectitudinea cu care sînt date citatele din lucrarea mea. Astfel, autorul comentariului susţine : „În demersul nostru — notează Ion Pascadi — ne situăm « *dincolo* de estetică discutîndu-i conceptele din perspectivele extraestetice » (p. 20 ş.a.)". Pornind de aici în comentar se demonstrează imposibilitatea şi inutilitatea unei asemenea poziţii. În realitate, în lucrarea noastră se spusese la aceeaşi pag. 20 : „De aceea, dacă în demersul nostru sîntem pe de o parte, *dincolo* de estetică, discutîndu-i conceptele în perspective extraestetice, iar pe de altă parte *rămînem* în planul estetic, trebuie să avem în vedere şi planul în care sîntem *dincoace* de el, adică aproape de operă, de analiza ei ca realitate artistică efectivă". Ni se pare limpede că este cu totul altceva, iar o asemenea „discutare" trunchiată o considerăm — în cel mai bun caz — incompetentă.

3) În următoarele pagini este făcut inventarul complet al articolelor, studiilor sau capitolelor din lucrările noastre anterioare (inclusiv reviste hebdomadare). Mărturisim că niciodată nu am fost în prezenţa unei fişe bibliografice atît de amănunţit şi analitic realizate despre o parte din activitatea noastră publicistică, astfel încît mulţumim autorului comentariului pentru munca stăruitoare pe care a depus-o în vederea acestei „reconstituiri". În ce ne priveşte e drept, am indicat la p. 22 din lucrarea

noastră, doar cărţile : „*Idealul şi valoarea estetică*, Bucureşti, Edit. Politică, 1966, *Gusturile între da şi nu*, Bucureşti, Edit. Tineretului, 1968, *Estetica între ştiinţă şi artă*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1971, ca şi studiile cuprinse în volumele *Creaţie şi ideaţie*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1971, *Literatura în actualitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, *Artă şi comunicare*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1971". Articolele din presă — apărute anterior acestora — nu le-am citat pentru că făceau parte din procesul elaborării conceptelor respective.

4) Se relevă în mod generalizator în comentariu că textele sînt reluate de două ori, trei sau chiar patru ori, ceea ce — după cum se vede chiar din comentar — este valabil de la caz la caz, în mod diferenţiat. Cum nu avem spaţiu să reconstituim fiecare caz în parte şi să explicăm ce *amploare* au *completările* pe care comentariul le numeşte vag „uşoară acomodare", ne exprimăm încă o dată regretul (am făcut-o în carte, dar probabil insuficient) pentru repetările pe care cititorii le-au întîlnit. În ce ne priveşte considerăm că am folosit un procedeu general uzitat în ţară şi străinătate, în trecut şi prezent, dar am abuzat — spre propriul nostru dezavantaj — de el.

5) În ce priveşte schimbările de titluri, dar mai ales de subtitluri, lucrul a fost făcut nu spre inducerea în eroare a cititorului, cum se insinuează în comentar, ci în directă legătură cu contextul în care respectivele fragmente se integrau sau din credinţa că ele sînt mai adecvate încercării de sinteză pe care o făceam. Insinuarea nu-şi are temei de vreme ce noi înşine am anunţat cărţile proprii la care facem apel, încă în introducerea cărţii.

Ion Pascadi

NOTĂ

Publicînd articolul-recenzie semnat de Dumitru Matei, precum şi răspunsul lui Ion Pascadi, redacţia consideră necesare cîteva precizări :

1. Pe linia cultivării unei sporite exigenţe faţă de actul teoretic, a unei atitudini critice deschise şi ferme, angajată în promovarea valorilor reale ale vieţii noastre cultural-ideologice, „Revista de filozofie" — îndeosebi prin rubricile „Marginalii şi comentarii" şi „Opinii despre cărţi" — încearcă de mai bine de un an să încurajeze şi să dezvolte *o critică filozofică* onestă şi consecventă, principială şi competentă, aptă să se situeze deasupra unor răfuieli personale sau de grup. Sînt supuse dezbaterii *ideile* şi nu oamenii, *opiniile* şi nu purtătorii lor, *cărţile* şi nu autorii acestor cărţi.

2. Totodată, redacţia îşi propune să contribuie — *fără reticenţe* — la eliminarea radicală din activitatea publicistică şi editorială a tuturor acelor practici care, sub o formă sau alta, anulează însăşi esenţa actului creator în domeniul teoriei. Avem în vedere, în primul rînd, *plagiatul* — sub toate formele lui rafinate sau grosolane, precum şi *autoplagiatul* — atunci cînd devine practică curentă de sporire artificială a listei de lucrări publicate şi de mimare a unei activităţi teoretice laborioase.

În mod inevitabil, în aceste ultime cazuri, *analiza critică nu se mai poate limita la un schimb de opinii și nici nu se poate constitui ca o critică a ideilor*. Ea devine *o analiză a unei practici sub-teoretice*. Plagiatul și autoplagiatul își descalifică moral purtătorii și suspendă dialogul, care rămîne doar un mijloc de precizare a limitelor și gravității faptelor. Iar supunerea acestor fapte blamului opiniei publice constituie — după părerea noastră — principalul mijloc de combatere și eradicare a lor. Nici o măsură administrativă nu poate rivaliza în eficiență cu forța educativă a sancțiunii morale pe care o implică simpla dare a lor în vileag, prin pagina tipărită.

3. Nu am fi însoțit, poate, cu această notă, publicarea textelor semnate de Dumitru Matei și Ion Pascadi, dacă autoplagiatul evidențiat cu acest prilej nu ne-ar fi surprins, pe de o parte, prin *amploarea* lui, iar, pe de altă parte, prin *refuzul* obstinat al celui care l-a practicat în repetate rînduri de a-l recunoaște ca atare.

Solicitînd publicarea concomitentă a răspunsului său, Ion Pascadi — consideram noi — va încerca, probabil, să explice opiniei publice împrejurările care l-au împins spre această practică. Or, dimpotrivă. Textul pe care ni l-a oferit — și pe care îl publicăm întocmai — este de fapt *un protest* față de orice critici formulate la adresa cărții sale în cuprinsul recenziei scrise de Dumitru Matei. În plus, limbajul la care apelează transformă acest protest într-o răfuială personală. După părerea noastră, tonul ironic, „mulțumirile" pentru „munca stăruitoare" de inventariere a lucrărilor sale anterioare, precum și termeni ca „incorectitudine", „incompetență", „insinuare" ș.a. nu-și aveau locul într-o încercare de analiză lucidă și responsabilă a unei situații atît de dificile.

Concluzia răspunsului său: „*am folosit un procedeu general uzitat în țară și străinătate, în trecut și în prezent*, dar am abuzat — spre propriul nostru dezavantaj — de el" — este de-a dreptul stupefiantă! Ion Pascadi și-a „elaborat" lucrări după lucrări prin reproducerea întocmai a unor texte anterioare. Aceleași fraze, paragrafe și capitole trec din volum în volum, cuvînd de cuvînt! Și asta el numește „*procedeu general uzitat în țară și străinătate*"! Volumele pe care le indică și în răspunsul său sînt covîrșite de asemenea transferuri de text. Pentru a nu ne abate de la lista de lucrări oferită de el, l-aș ruga să precizeze opiniei publice, în proximul număr al revistei, care sînt „completările" pe care ne asigură că le-a adus, de pildă, textului cărții *Gusturile între da și nu*, atunci cînd l-a reprodus *integral* sub forma unui studiu, în volumul *Creație și ideație*? Sau în cazul reluărilor parțiale ale aceluiași text în cărțile *Estetica între știință și artă* și *Nivele estetice*? De asemenea, care este *exact* numărul de pagini *inedite* (nu reproduceri după alte volume) din cartea sa de peste 250 de pagini, *Nivele estetice*, lucrare de plan, remunerată prin salariu (dacă excludem, bineînțeles, paginile de titlu și sumarele în mai multe limbi)?

Că această lucrare a apărut cu *avizul* Consiliului științific al Institutului de filozofie este riguros exact. Dar acest aviz rămîne o simplă *formalitate*, atît timp cît nu va fi stabilită o altă procedură pentru acordarea lui.

Din partea redacției
Octavian Chețan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior LIBRI", Boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**), 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub. red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, „Bibliotheca sociologica", 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA SILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica", 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 21, 3, P. 259—430, BUCUREŞTI, 1974

I.P.I. — c. 1132

43503

Lei 20.—

i 8008
B Astra

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- INTERESUL SOCIALIST – STIMUL AL PROGRESULUI SOCIETĂȚII NOASTRE
  AL. GOLIANU
- CERCETAREA REALISTĂ A CONTRADICȚIILOR SOCIALE CONCRETE
  MIHAIL CERNEA
- NU POT SĂ CRED ÎN MOARTEA ARTEI!
  MARCEL BREAZU
- CONCEPTUL DE REGIM POLITIC
  N. DINUȚ
- PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII
  AXINTE DOBRE, BRUTUS DEMȘOREANU, I. PEATNIȚCHI, FLORIN FELECAN, D. G. MĂRGINEANU, ELENA BELLU, CONSTANTIN BRĂTIANU

4

TOMUL XXI • 1974

0 IIII 2005

1950

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, C. BORGEANU, T. BUGNARIU, M. CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, D. GHIȘE, N. GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 50.61.65
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 8008

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 4 1974

DEC. 2014

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

- AL. GOLIANU, Interesul socialist — stimul al progresului societăţii noastre 435
- MIHAIL CERNEA, Cercetarea realistă a contradicţiilor sociale concrete 445
- MARCEL BREAZU, Nu pot să cred în moartea artei! 451

DISCUŢII

- N. DINUŢ, Conceptul de regim politic 463

PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢELOR NATURII

- AXINTE DOBRE, Implicaţii epistemologice ale unor idei cantoriene despre infinitul matematic 469
- BRUTUS DEMŞOREANU, Aspecte filozofice ale teoriei măsurătorii în mecanica cuantică 476
- I. PEATNIŢCHI, Dialectica şi reducţionismul. 492
- FLORIN FELECAN, Complexitatea sistemelor 502
- D. G. MĂRGINEANU, Unele aspecte dialectice ale termodinamicii biologice . . 514
- ELENA BELLU, Conceptul de energie în opera lui Wilhelm Ostwald 523
- CONSTANTIN BRĂTIANU, Cîteva precizări privind conceptul de informaţie shannoniană 534

OPINII DESPRE CĂRŢI

- ALEXANDRU POSESCU, O nouă interpretare românească a filozofiei lui Nicolai Hartmann 541
- IOAN HOROTAN, Neîmplinirile unui eseu 545

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- *DIN ACTIVITATEA CERCURILOR ŞTIINŢIFICE STUDENŢEŞTI:* Metodă de reconstrucţie logică a teoriilor ştiinţifice (*Florin Dobrescu*); Noua stîngă între utopie şi disperare (*Vladimir Tismăneanu*).
- Sesiune ştiinţifică: Contradicţiile în socialism şi perfecţionarea vieţii sociale (*E.F.*) 551

Rev. filoz., XXI, 4, p. 431—566, Bucureşti, 1974

20616.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 4 1974

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● АЛ. ГОЛИАНУ, Социалистический интерес — стимул прогресса нашего общества 435
● МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Реалистическое исследование конкретных социальных противоречий. 445
● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Не могу поверить в смерть искусства! 451

ДИСКУССИИ

● Н. ДИНУЦ, Понятие политического режима 463

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

● АКСИНТЕ ДОБРЕ, Эпистемологические импликации канторских идей о математической бесконечности 469
● БРУТУС ДЕМШОРЯНУ, Философские аспекты теории измерении в квантовой механики 476
● И. ПЯТНИЦКИЙ, Диалектика и редукционизм 492
● ФЛОРИН ФЕЛЕКАН, Комплексность систем 502
● Д. Г. МЭРДЖИНЯНУ, Некоторые диалектические аспекты биологической термодинамики 514
● ЕЛЕНА БЕЛЛУ, Понятие энергии в трудах Вильгельма Оствальда 523
● КОНСТАНТИН БРЭТЯНУ, Понятие шеннонсковой информации 534

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АЛЕКСАНДРУ ПОСЕСКУ, Новая румынская интерпретация философии Николая Гартманна 541
● ИОАН ХОРОТАН, Погрешности одного эссея 545

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● *ИЗ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СТУДЕНЧЕСКИХ НАУЧНЫХ КРУЖКОВ:* Метод логической реконструкции научных теорий (*Флорин Добреску*); Новая левая между утопией и отчаянием (*Владимир Тисмэняну*)
● Научная сессия: Противоречия при социализме (*Е.Ф.*). 551

Rev. filoz., XXI, 4, p. 431–566, Bucureşti, 1974.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 4 1974

SOMMAIRE

ETUDES ET ARTICLES

- AL. GOLIANU, L'intérêt socialiste — stimulant du progrès de notre société . . . 435
- MIHAIL CERNEA, L'étude réaliste des contradictions sociales concrètes 445
- MARCEL BREAZU, Je ne peux croire à la mort de l'art! 451

DISCUSSIONS

- N. DINUȚ, Le concept de régime politique 463

LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE

- AXINTE DOBRE, Les implications épistémologiques des idées cantoriennes au sujet de l'infini mathématique 469
- BRUTUS DEMȘOREANU, Les aspects philosophiques de la théorie de la mesure dans la mécanique quantique 476
- I. PEATNIȚCHI, La dialectique et le réductionnisme 492
- FLORIN FELECAN, La complexité des systèmes 502
- D. G. MĂRGINEANU, Quelques aspects dialectiques de la thermodynamique biologique 514
- ELENA BELLU, Le concept d'énergie dans l'œuvre de Wilhelm Ostwald . . . 523
- CONSTANTIN BRĂTIANU, Certaines précisions concernant le concept d'information shannonienne 534

OPINIONS SUR LES LIVRES

- ALEXANDRU POSESCU, Une nouvelle interprétation roumaine de la philosophie de Nicolai Hartmann 541
- IOAN HOROTAN, Les non-réalisations d'un essai 545

LA VIE SCIENTIFIQUE

- *DE L'ACTIVITÉ DES CERCLES SCIENTIFIQUES DES ÉTUDIANTS:* Méthode de reconstruction logique des théories scientifiques *(Florin Dobrescu)*; La nouvelle gauche entre l'utopie et le désespoir *(Vladimir Tismăneanu)*.
- Session scientifique: Les contradictions dans le socialisme et le perfectionnement de la vie sociale *(E.F.)* 551

Rev. filoz., XXI, 4, p. 431—566, București, 1974.

INTERESUL SOCIALIST – STIMUL AL PROGRESULUI SOCIETĂŢII NOASTRE

DE

AL. GOLIANU

Antrenînd toate forţele şi resursele poporului nostru la înfăptuirea măreţului program de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, Partidul Comunist Român acordă o atenţie deosebită *mobilurilor reale, materiale şi spirituale*, care determină participarea conştientă a oamenilor muncii la conducerea şi organizarea producţiei, a vieţii economico-sociale şi cultural-educative, la realizarea sarcinilor concrete din fiecare domeniu. Iată de ce în documentele Congresului al X-lea al P.C.R. şi ale Conferinţei Naţionale din iulie 1972 sînt subliniate cu pregnanţă actualitatea şi însemnătatea folosirii pîrghiilor economice, organizatorice şi de influenţare spirituală care asigură ca edificarea socialismului să fie rodul gîndirii şi muncii creatoare a maselor largi ale celor ce muncesc.

Această orientare fundamentală a politicii partidului nostru impune concluzii de cea mai mare importanţă pentru precizarea rolului intereselor socialiste în dezvoltarea forţelor şi a relaţiilor de producţie socialiste, în realizarea progresului societăţii noastre. Dubla calitate pe care o au oamenii muncii, de producători şi proprietari ai mijloacelor de producţie, determină apariţia unor *noi interese socialiste* care reflectă interdependenţa dintre diferitele laturi ale activităţii lor sociale. Subliniind principalele direcţii ale dezvoltării multilaterale a construcţiei noastre socialiste, secretarul general al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, enunţa ca principii de bază „necesitatea de a realiza un puternic avînt al forţelor de producţie pe baza ştiinţei şi tehnicii moderne — temelia progresului general al societăţii — perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie şi a raporturilor dintre oameni", într-o legătură organică cu „ridicarea nivelului de trai, de cunoaştere şi cultură al tuturor celor ce muncesc, adîncirea democraţiei socialiste, crearea condiţiilor pentru participarea activă a întregului popor la conducerea ţării, pentru afirmarea plenară a personalităţii umane, aplicarea în viaţă a principiilor eticii şi echităţii socialiste, satisfacerea tot mai deplină a necesităţilor de viaţă materiale şi spirituale ale întregului popor"[1].

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 37.

În lumea contemporană, a cuceririlor uimitoare ale ştiinţei şi tehnicii care modifică substanţial statutul existenţial al omului, conceperea progresului multilateral al societăţii socialiste într-o condiţionare reciprocă cu interesele umane constituie un factor esenţial al afirmării superiorităţii orînduirii noastre. Tocmai de aceea problemele complexe ale dialecticii intereselor în condiţiile socialismului se cer a fi cunoscute şi aprofundate temeinic, pe baze ştiinţifice, pentru ca forţa lor să fie pusă în întregime în folosul construcţiei economice şi sociale, al înaintării rapide a României pe calea civilizaţiei şi prosperităţii.

★

Înţelegerea rolului activ ce revine interesului socialist în dezvoltarea societăţii noastre, este strîns legată de cunoaşterea *caracterului legic, obiectiv* al acţiunii sale ca expresie a cerinţelor impuse permanent de satisfacerea nevoilor materiale şi spirituale ale oamenilor. Raportate la condiţiile sociale, la necesităţile în continuă transformare ale modului în care oamenii produc cele necesare traiului lor, *interesele* apar ca o categorie filozofică indispensabilă pentru explicarea legăturii dintre existenţa socială şi conştiinţa umană.

Cunoscuta teză, formulată de Friedrich Engels, potrivit căreia relaţiile economice ale unei societăţi anumite se prezintă în primul rînd ca interese, deschide o perspectivă valoroasă pentru înţelegerea rolului lor social. Se poate aprecia astfel că interesele sociale sînt o expresie a relaţiilor de producţie, care le determină în ultimă instanţă, o formă a lor de manifestare în societate. Dar interesele nu pot fi considerate numai un efect al relaţiilor de producţie. La rîndul lor, ele îndeplinesc un rol activ asupra raporturilor social-economice, politice.

Analiza schimbărilor survenite în decursul istoriei de la un mod de producţie la altul arată că perfecţionarea forţelor de producţie şi în primul rînd a uneltelor, a mijloacelor de muncă, elementul lor cel mai mobil, are loc în toate societăţile sub impulsul interesului oamenilor de a-şi satisface nevoile, ca efect al acestui mobil fundamental al activităţii umane. Interesul însă nu poate fi înţeles static, neschimbat. El evoluează permanent, de la faza primară impusă de contactul nemijlocit al omului cu natura, la forme tot mai complexe şi perfecţionate, ca cele din zilele noastre ce vor fi şi ele depăşite în viitor. „Nevoia de satisfacere a foamei duce la producerea alimentelor. Dar în cazul producătorului de alimente, cînd începe să producă pentru piaţă, încep să intre în funcţiune o seamă de interese, cum ar fi obţinerea de profit, obţinerea uneltelor necesare cu preţuri scăzute, folosirea unei forţe de muncă ieftine etc. În acest fel nevoile se transformă în interese"[2]. Dezvoltarea forţelor de producţie determină modificările necesare în relaţiile de producţie care, la rîndul lor, sînt generatorul schimbărilor ce intervin în sfera nevoilor, a intereselor, în sensul amplificării lor continue, al ivirii unor noi necesităţi, al eliminării trebuinţelor devenite caduce. În acest proces interesul este nu numai un efect, ci şi o cauză a dezvoltării forţelor şi relaţiilor de producţie, un stimul al progresului social. El poate fi definit ca *mobil fundamental*

[2] J. Szczepanski, *Noţiuni elementare de sociologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 280.

al activității omenești, determinat de nevoile obiective ale oamenilor și exprimat în scopurile pe care aceștia și le propun [3].

Însemnătatea teoretică și practică a analizei acestei categorii este accentuată de implicațiile sociale ale dezvoltării fără precedent a forțelor de producție datorită actualei revoluții științifice-tehnice, care aduce în centrul filozofiei și sociologiei o nouă problematică umană. Nu întîmplător, ultimul Congres mondial de filozofie de la Varna, din septembrie 1973, a fost consacrat temei „Știința — tehnica — omul", supunînd unei largi dezbateri soarta omului, interesele sale, perspectivele civilizației în epoca noastră, în care sporește considerabil rolul științei și tehnicii în viața socială.

Progresul științifico-tehnic este văzut, pe bună dreptate, ca izvor al bunăstării, care lărgește considerabil posibilitățile de satisfacere a intereselor omenești. Dar, totodată, sînt semnalate cu îngrijorare anumite efecte negative ale sale. De la critica adusă de Sartre sau Camus înstrăinării și mutilării personalității omului, la denunțarea unidimensionalității sale în viziunea lui Marcuse, de la revendicările mișcărilor protestatare din Occident, la „limitările creșterilor" pe care le propun membrii Clubului de la Roma, — o gamă variată de idei filozofice, economice, social-politice ilustrează „insatisfacția endemică" față de societatea de consum, „deziluziile progresului", cum le denumește Raymond Aron. „Întreaga societate tehnică complexă este reificată, indivizii, executînd sarcini anonime, sînt, în multe privințe, tratați ca lucruri și nu comunică unii cu alții decît prin intermediul obiectelor, fabricate de toți și exterioare fiecăruia" [4]. Numai că nu în spatele progresului poate fi aruncată vina pentru această realitate.

Privite din perspectiva evoluției lor tot mai accelerate, schimbările care se produc în viața oamenilor, al căror efect caracteristic l-ar reprezenta acel „șoc al viitorului" descris de Alvin Toffler[5], pot fi corect evaluate numai dacă sînt raportate la natura orînduirii sociale în care se manifestă, la interesele care le dau naștere. Or, în orînduirea burgheză mobilul fundamental al dezvoltării forțelor de producție, al impulsionării cercetărilor științifice și aplicațiilor tehnice îl constituie *profitul capitalist* și nu interesele reale ale maselor de oameni ai muncii. „Scopul producției capitaliste este acela, ca, cu ajutorul unei mase date de avuție, să se obțină o cantitate cît mai mare de plusprodus sau de plusvaloare" [6]. Iată de ce, pentru efectele nedorite amintite mai înainte, filozofia și sociologia marxistă consideră că trebuie incriminate nu rațiunile tehnice ca atare, ci utilizarea lor în interesul producției capitaliste, al claselor exploatatoare.

În ciuda schimbărilor substanțiale produse de revoluția științifică-tehnică în sînul capitalismului contemporan, previziunile lui Marx și Engels cu privire la soarta intereselor bazate pe proprietatea particulară

---

[3] Definirea interesului și a sensului său social formează obiectul primei lucrări din literatura filozofică din țara noastră consacrată acestei categorii : Iancu Ionel, *Contribuții la studierea categoriei de interes*, București, Edit. științifică, 1968.

[4] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Calman-Lévy, Paris, 1969, p. 176—177.

[5] Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973

[6] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii* (volumul al IV-lea al *Capitalului*), partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 480.

şi exploatarea de clasă rămîn pe deplin valabile. Aşa cum spunea Fr. Engels, „ridicarea interesului la rangul de legătură între oameni — cîtă vreme interesul rămîne nemijlocit subiectiv, pur şi simplu egoist — atrage după sine în mod necesar fărămiţarea generală, egocentrismul, izolarea, transformarea omenirii într-o grămadă de atomi care se resping reciproc...", ceea ce „reprezintă ea însăşi nimicirea tuturor intereselor corporatiste, naţionale, şi în genere particulare şi, totodată, ultima treaptă necesară către unirea liberă a omenirii"[7].

Concordanţa intereselor generale ale societăţii cu cele individuale devine posibilă numai în condiţiile desfiinţării proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, instaurării orînduirii socialiste bazate pe criteriile echităţii şi dreptăţii sociale. „Proprietatea socialistă — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu — a dat naştere comunităţii de interese economice a tuturor claselor şi păturilor sociale care îşi cîştigă existenţa prin muncă, unităţii de năzuinţe a întregului popor"[8]. *Această unitate de interese fundamentale*, proprie socialismului *exprimă esenţa noii orînduiri sociale* care asigură cîmp liber de dezvoltare forţelor şi relaţiilor de producţie, stimulează aplicarea noilor descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii în scopul satisfacerii plenare a nevoilor oamenilor muncii stăpîni pe destinele lor.

Piatra unghiulară a edificării societăţii noastre socialiste o reprezintă realizarea unui înalt ritm de dezvoltare a forţelor de producţie, modernizarea şi perfecţionarea lor continuă. Este edificatoare în acest sens creşterea producţiei industriale prevăzută pentru anul 1974, de 16,7%, care situează România în fruntea ţărilor cu ritmuri rapide de dezvoltare economică. Această evoluţie accelerată este determinată obiectiv de necesitatea înlăturării decalajului ce ne desparte încă de ţările cu o economie avansată.

Depăşirea stadiului de ţară în curs de dezvoltare, în care se află România, este concepută de către partidul nostru comunist într-o viziune care implică acordul între scopul producţiei de înaltă tehnicitate, bazată pe cele mai noi cuceriri ale ştiinţei, şi interesele reale ale oamenilor muncii, deveniţi stăpîni ai bogăţiilor şi resurselor ţării, posesorii şi beneficiarii direcţi ai puterii economice şi politice. Interesul lor, în această nouă calitate, capătă o însemnătate hotărîtoare ca *mobil fundamental al participării de masă la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate* al cărei ţel este satisfacerea optimă a nevoilor oamenilor, dezvoltarea complexă a personalităţii şi capacităţilor lor creatoare.

Acest acord, care creează premisele materiale pentru înlăturarea alienării, pentru manifestarea concretă a libertăţii umane, este înlesnit de natura noii orînduiri, de caracterul unitar al economiei socialiste, integrată în ansamblul vieţii sociale. Dar realizarea lui practică nu poate fi concepută ca un proces spontan, automat. Aici intervine cu deosebită pregnanţă nevoia obligatorie a exercitării rolului conducător şi coordonator al factorului subiectiv, al Partidului Comunist Român, fără de care nu poate fi conceput mersul înainte al societăţii noastre. Aplicînd principiile generale ale marxism-leninismului la condiţiile concrete ale României,

---

[7] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. I, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 606.
[8] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. III, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 615.

elaborînd în procesul construcţiei socialiste formele şi metodele proprii de realizare a acestor principii universal valabile, partidul nostru rezolvă practic sarcinile noii orînduiri printr-o activitate creatoare, dinamică, efervescentă. În această muncă grea, dar care se desfăşoară cu succes, partidul comunist porneşte întotdeauna de la studierea atentă a realităţilor concrete şi nu de la citate sau date acceptate aprioric. Rezultatele se văd şi se pot aprecia de oricine în perfecţionarea continuă a vieţii noastre sociale, în îmbunătăţirea de la zi la zi a conducerii şi organizării treburilor obşteşti, care interesează deopotrivă pe toţi cetăţenii patriei, în formarea şi dezvoltarea noii conştiinţe socialiste. Partidul îşi îndeplineşte astfel datoria sa fundamentală faţă de interesele propriului popor ca şi faţă de cele ale clasei muncitoare din lumea întreagă, faţă de interesele luptei pentru socialism şi comunism.

★

Examinînd critic realităţile orînduirii capitaliste, Karl Marx observa încă într-una din primele sale opere că „marea industrie concentrează într-un singur loc o mulţime de oameni care nu se cunosc între ei. Concurenţa le scindează interesele; dar menţinerea salariului, acest interes comun faţă de patronul lor, îi uneşte în aceeaşi idee de împotrivire"[9]. Este relevată astfel esenţa mecanismului social în virtutea căruia Marx şi Engels au dezvăluit rolul decisiv al *intereselor de clasă* în evoluţia societăţii, în explicarea istoriei. Aşa cum au subliniat în *Manifestul Partidului Comunist*, omul liber şi sclavul, patricianul şi plebeul, nobilul şi iobagul, într-un cuvînt, asupritorii şi asupriţii au avut întotdeauna interese specifice, s-au aflat într-un antagonism permanent, au dus o luptă neîntreruptă, cînd ascunsă, cînd făţişă, care s-a sfîrşit de fiecare dată printr-o prefacere revoluţionară a societăţii sau prin pieirea claselor aflate în luptă. Cunoscut şi fundamentat ştiinţific, interesul de clasă devine un component fundamental al filozofiei proletariatului pentru afirmarea sa ca forţă revoluţionară, menită să înfăptuiască răsturnarea de la putere a burgheziei şi instaurarea noilor relaţii socialiste.

Teoria marxistă cu privire la clasele sociale şi interesele lor, la lupta de clasă ca motor al dezvoltării sociale în orînduirile bazate pe exploatarea omului de către om, exercită o puternică înrîurire asupra gîndirii filozofice şi sociologice contemporane. Aşa se explică de ce un obiectiv important al teoriilor menite să apere sistemul de producţie capitalist este tocmai estomparea contradicţiilor de interese şi a diferenţierilor antagonice de clasă pe care ar presupune-o ridicarea generală a standardului de viaţă, creşterea continuă a consumului datorită abundenţei de produse ce caracterizează economia modernă, bazată pe utilizarea celor mai noi descoperiri tehnice-ştiinţifice. Alain Touraine, de pildă, consideră că „am intrat într-o societate ierarhizată cert şi inegalitară, dar în care nu se mai poate vorbi util de clase sociale"[10]; aceasta ar fi „societatea post-industrială" în care ar fi dispărut baza materială care generează interesele şi conflictele de clasă în accepţiunea dată de Marx. Separarea proprietăţii de direcţia întreprinderilor, semnalată frecvent în ultimele decenii, de

[9] Karl Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 177.

[10] Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 190.

la A.A. Berle și G.C. Means[11] pînă la J.K. Galbraith[12], este considerată drept trăsătură caracteristică a acestei societăți în producția căreia statul are o imixtiune tot mai puternică și în care s-ar contura, în funcție de producție și consum, două clase sociale : tehnocrația (cadrele de conducere) și clasa populară (consumatorii, antrenați în diferite locuri de activitate). Între aceste clase s-ar stabili noi raporturi, care nu ar mai corespunde „vechii" imagini a oamenilor muncii exploatați de capitaliști, de proprietarii mijloacelor de producție. Revendicările „clasei populare" în raport cu tehnocrația s-ar defini prin cerința consumatorilor de a nu fi dominați de o producție unilaterală, de a avea autonomia experienței lor și capacitatea de a controla schimbările care îi afectează[13]. Dar chiar în această construcție teoretică evident avantajoasă pentru capitalism, „alienarea presupune adoptarea de către clasa dominantă a orientărilor și practicilor sociale și culturale determinate de interesele clasei superioare și care maschează raporturile de clasă..."[14] ceea ce aruncă o lumină asupra mobilurilor reale ale unui asemenea model social-economic în care, orice s-ar încerca, antagonismele dezvăluite de clasicii marxism-leninismului sînt departe de a fi dispărut, ca și consecințele lor în planul evoluției forțelor și relațiilor de producție.

Modelul „societății post-industriale" prezentat de Alain Touraine nu diferă prea mult de „societatea abundenței" concepută de J.K. Galbraith, de „societatea post-industrială" în viziunea lui Daniel Bell și de alte variante de acest gen pe care realitățile capitalismului contemporan, a cărui esență nu s-a schimbat, le contrazic flagrant. Cu atît mai mult apare inadvertența lor în raport cu sistemul social socialist, asupra căruia autorii încearcă să-și extindă conceptele.

Formarea și dezvoltarea intereselor socialiste presupun schimbări fundamentale în structura economică și socială, dar nu în sensul celor menționate de sociologul francez. Procesul de creștere și consolidare continuă a proprietății socialiste, care caracterizează evoluția dinamică a bazei tehnico-materiale a societății noastre, nu are nimic comun cu separarea proprietății burgheze, private sau etatizate, de direcția tehnică și economică a întreprinderilor și antreprizelor capitaliste. Iar modificările care au loc în structura de clasă a populației din țara noastră, în sensul omogenizării societății socialiste, sînt diametral opuse stratificărilor și diferențierilor de clasă din societatea capitalistă contemporană, care, chiar și post-industrială, apare „ierarhizată cert și inegalitară".

Direcția fundamentală a schimbării raporturilor de clasă în actuala etapă de evoluție a României socialiste o reprezintă *creșterea considerabilă a ponderii și funcției sociale a clasei muncitoare*, ridicarea nivelului de cunoștințe și a competenței ei, proces care accentuează întărirea continuă a rolului său de forță conducătoare a întregii națiuni. Concomitent, scade numărul celor ocupați în agricultură, din rîndurile cărora o parte importantă se deplasează către industrie și alte sectoare ale economiei moderne.

---

[11] *The modern corporation and private property*, Macmillan, N. Y. 1932.
[12] *The new industrial State*, 1967, trad. fr., Gallimard, 1968.
[13] Alain Touraine, *Op. cit.*, p. 192.
[14] *Ibidem*, p. 199.

Sporește substanțial ponderea intelectualității, mai ales a specialiștilor, a cadrelor tehnico-inginerești pe care le implică dezvoltarea accelerată a forțelor de producție, progresul tehnico-științific. Dar aceste mutații nu accentuează diferențele dintre clasele și categoriile sociale ci, dimpotrivă, evidențiază tendința obiectivă de apropiere și întrepătrundere a intereselor lor, de cimentare a coeziunii sociale.

În perspectiva edificării multilaterale a societății socialiste și a trecerii la comunism, accentuarea acestei tendințe face să se prevadă dezvoltarea unui nou tip de om al muncii, formarea unei noi clase muncitoare în care se vor integra treptat toate categoriile sociale. Germenii ei rezidă în actuala identitate dintre interesele clasei muncitoare, condusă de partidul comunist, și cele ale întregii societăți, în concordanța dintre interesele sociale și cele individuale. Întărirea continuă a unității de interese și de acțiune a întregului popor, pe baza programului partidului, în lupta pentru dezvoltarea potențialului economic al țării, pentru perfecționarea orînduirii socialiste, în care oamenii muncii dispun de puterea decizională și de atributele exercitării ei efective, exclude posibilitatea ivirii unei clase dominante de tipul tehnocrației generate de marile corporații capitaliste contemporane.

Unitatea socialistă a întregului popor nu înseamnă însă lipsa oricăror diferențe între interesele diverselor clase și pături sociale. Asemenea diferențe există în prezent în funcție de raporturile de proprietate, socialiste în fond dar deosebite în formă. Există proprietatea întregului popor și cea de grup, cooperatistă. Dar chiar proprietatea socialistă unică nu înlătură și nici nu poate înlătura de la sine contradicțiile ce se pot ivi, spre exemplu, între interesele întreprinderii și cele ale întregii comunități sau între interesele personale și cele colective, atunci cînd unele din acestea nu oglindesc sau afectează interesele întregului popor[15]. În asemenea condiții, interesele pot deveni opuse, antagonice. Teza vehiculată mulți ani precum că în socialism nu se pot ivi interese antagonice se dovedește infirmată de practică.

Asigurarea dezvoltării rapide, echilibrate a forțelor și relațiilor de producție socialiste, realizarea progresului susținut al societății impun nu negarea, ci rezolvarea contradicțiilor pe baza promovării prioritare a intereselor generale ale colectivității noastre. „Tocmai rolul decisiv pe care-l are realizarea interesului general și, înainte de toate, asigurarea reproducției socialiste lărgite, pentru mersul înainte al societății și pentru realizarea intereselor de colectiv și personale face ca el să ocupe locul central, fundamental în sistemul socialist de interese. Încălcarea lui nu ar putea, deci, decît să pună în pericol însuși progresul societății"[16].

★

Explicat ca mobil social fundamental, rezultat din situația oamenilor într-un anumit sistem de relații sociale, interesul apare cu un conținut variat, economic, politic, cultural, determinat în mod obiectiv. Desigur, interesele există ca atare, indiferent de opiniile celor ce vor să le cu-

---

[15] Vezi N.N. Constantinescu, *Problema contradicției în economia socialistă*. Subcapitolul „Sistemul de interese și contradicțiile lui", București, Edit. politică, 1973, p. 144—171.

[16] N. N. Constantinescu, *Op. cit.*, p. 170.

noască. Dar aceasta nu presupune inexistența factorului subiectiv — a omului conștient — fără de care, după cum remarcă A. G. Zdravomîslov, A.G. Gusev, P.A. Landesman și alții, nu poate fi conceput interesul.

„Încă Hegel știa că fiecare asemenea interes individual este în realitate «numai ceva gîndit», care mediază efectiv mersul întregului sistem, al acelui sistem căruia interesle îi servesc ca mobiluri, cu ajutorul cărora «mîna invizibilă» de care vorbește A. Smith împletește din activitatea purtătorilor acestor interese mersul spontan al civilizației industriale"[17]. Ce reprezintă în acest caz *conținutul obiectiv al intereselor*? Evident, el nu poate fi explicat altfel decît prin *nevoile existenței și activității umane.* Se și spune dealtfel în accepțiunea comună despre un om care nu acționează pentru satisfacerea nevoilor sale că „nu-și cunoaște interesele". Dar, așa cum observă Liubomira Miroș, „interesul devine, abia la nivelul său psihologic, *o relație între trebuință și scop. Apare o altă determinare proprie interesului, și anume* caracterul său teleologic"[18]. Cunoscut, reflectat în conștiință mai mult sau mai puțin, însă numai cu această condiție, interesul devine mobilul fundamental al acțiunilor umane. Intervine deci o a doua latură, *subiectivă*, care nu poate fi înțeleasă în sine, desprinsă de determinarea sa obiectivă, dar fără care interesele nu pot fi semnalate ca atare. „Interesul este o nevoie conștientă, îndreptarea conștientă spre un țel al omului, pentru a-și satisface necesitățile, — precizează V.G. Afanasiev. Caracteristic este faptul că interesul și necesitatea sînt legate intrinsec. Dar ele nu sînt identice pentru că necesitatea poate să existe în afara interesului, după cum dacă interesul nu e conștient, niciodată, nu frămîntă omul, clasa, societatea"[19].

Armonizarea milioanelor de traiectorii individuale pe magistrala comună a întregii societăți spre progres și prosperitate reprezintă o trăsătură distinctivă a orînduirii noastre.Și totuși în viața cotidiană observăm nu de puține ori manifestări individualiste, tendințe parazitare, atitudini reprobabile, care contravin intereselor sociale ale majorității populației. Este evident vorba de neconcordanțe care, în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, contrastează cu atît mai mult cu sensul general al dezvoltării noastre sociale. Ignorînd condițiile concrete ale vieții materiale și spirituale a poporului nostru în actuala fază a evoluției sale, unii ar dori nici mai mult nici mai puțin decît să fie retribuiți ca și cînd am fi ajuns în comunism, interpretînd vădit eronat și unilateral principiile de repartiție preconizate de clasicii marxism-leninismului, dorind să obținem de la societate după nevoi și dînd în schimb cît se poate mai puțin, sub capacitatea lor. Se pare că de la revendicările lui Babeuf și pînă astăzi, aceștia au luat din teoriile egalitariste într-un mod curios numai ceea ce le convine pentru a duce un trai comod, fără a ține seama de nevoile colectivității căreia îi aparțin. Este limpede că asemenea concepții consumatoriste afectează direct interesele individuale ale tuturor celorlalți membri ai societății, interesele sociale în ansamblul lor.

---

[17] *Civilizația la răscruce*, coord. Radovan Richta, București, Edit. politică, 1970, p. 84.

[18] Liubomira Miroș, *Rolul categoriei de interes în structura moralității*, în vol. *Etos și contemporaneitate*, București, Edit. științifică, 1971, p. 56.

[19] V. G. Afanasiev, *Conducerea științifică a societății*, Moscova, 1968, cap. „Cointeresarea".

„*Ceea ce se cere*, preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu, *este ca fiecare cetățean să înțeleagă că de munca, de efortul său depind progresul societății, ridicarea nivelului de trai al tuturor. Fiecare trebuie să vadă nu numai interesele înguste, personale, ci să aibă permanent în vedere interesele generale ale societății căreia este necesar să-i consacre energia și forța lor creatoare*"[20]. Numai astfel putem concepe corelația dintre nevoile obiective ale societății și cele ale membrilor săi, asigurîndu-ne laolaltă, conștient, rațional, atît satisfacerea intereselor fundamentale prezente cît și a celor viitoare.

Luarea în considerare a intereselor generale nu înseamnă nicidecum nesocotirea propriilor necesități, a intereselor individuale, ci dimpotrivă, evaluarea lor corectă în raport cu nevoile și interesele celorlalți membri ai societății. Cînd Marx nota că „indivizii au pornit întotdeauna de la ei înșiși, pornesc întotdeauna de la ei înșiși"[21], a avut în vedere tocmai trăsătura caracteristică proprie a societății umane de a-și constitui interesele colective. Comune sau diferite, interesele individuale sînt acelea care, în ultimă instanță, grupează clasele sociale pe poziții adverse, apropiate sau identice, în funcție de raporturile pe care le au față de mijloacele de producție, de natura relațiilor sociale, de criteriile de repartiție, de considerente concret-istorice. Dar în însuși acest proces legic rezolvarea intereselor individuale este văzută nu independent ci condiționată de existența și activitatea celorlalți membri ai societății.

Studiind cu atenție legile obiective ale dezvoltării societății socialiste, în lumina cărora pot fi descifrate sensurile reale ale proceselor și fenomenelor sociale, partidul are în vedere faptul că asigurarea unei concordanțe cît mai depline între interesele individuale și cele ale întregii societăți constituie o uriașă forță motrice a accelerării mersului nostru înainte. Cu cît masele largi ale populației vor fi mai temeinic și mai direct interesate în elaborarea și realizarea obiectivelor concrete ale construcției economice, social-culturale, în activitatea curentă și de perspectivă a întreprinderilor, a cooperativelor agricole sau a instituțiilor, a fiecărei unități, cu atît mai mare va fi randamentul muncii lor, contribuția pe care o dau la progresul general al societății. Și, evident, cu atît mai mult vor putea beneficia de roadele activității comune. Iată de ce partidul acordă o deosebită atenție, în etapa de față, perfecționării continue a modalităților și formelor de participare a maselor la conducerea și organizarea producției, a schimburilor de activități, a vieții sociale și de stat, a treburilor publice și obștești. Acestei rațiuni îi servesc hotărîrile succesive adoptate privind lărgirea și întărirea democrației și legalității socialiste, participarea efectivă a muncitorilor, tehnicienilor, inginerilor la activitatea comitetelor și a consiliilor oamenilor muncii, exercitarea controlului muncitoresc asupra unităților economice, comerciale, de deservire publică, ridicarea rolului social al Frontului Unității Socialiste, al sindicatelor, organizațiilor de tineret, consiliilor oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, ca și alte măsuri.

O deosebită însemnătate pentru realizarea concordanței dintre interesele sociale și cele individuale o au dezbaterile publice în legătură cu

---

[20] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 895—896.

[21] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ediția II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 582.

noile legi și hotărîri care reglementează viața socială. Discutarea largă a acestora în presă, în adunările sindicale și obștești, în cele mai cuprinzătoare forme de exprimare a opiniei publice, contribuie efectiv la corelarea și îmbinarea armonioasă a necesităților întregii societăți cu nevoile și cerințele membrilor săi. În această sinteză operantă se identifică o caracteristică dinamică a stilului de lucru al conducerii partidului și statului nostru, o modalitate practică de aplicare creatoare a criteriilor marxist-leniniste în practica edificării socialiste.

Fără doar și poate, o însemnătate deosebită în promovarea climatului social normal pentru optimizarea raportului individ-societate o au relațiile de repartiție. Înlocuind criteriile capitaliste de distribuire a veniturilor, generatoare de profunde inegalități sociale, principiile echității socialiste urmăresc să asigure fiecărui membru al societății, pe măsura eforturilor depuse, o retribuție corespunzătoare cantității și calității muncii sale. Dar aplicarea principiilor socialiste de repartiție nu se poate realiza făcînd abstracție de realitățile concrete ale țării noastre, de stadiul dezvoltării sale și de necesitățile viitoare ale progresului economiei și culturii naționale. Acționînd pentru asigurarea unor raporturi judicioase între veniturile diferitelor categorii sociale, partidul și statul nostru țin seama, atît de aportul fiecăruia la producția și viața socială, cît și de posibilitățile economice ale țării, de tendința obiectivă a apropierii nevoilor membrilor societății noastre.

Înțelegerea temeiurilor obiective care impun aceste concluzii de mare însemnătate etico-socială solicită o intensă și susținută muncă ideologică, instructiv-educativă, coroborarea eforturilor tuturor factorilor care concură la plămădirea profilului moral-politic al constructorilor socialismului. Se cer explicate competent și larg dezbătute principiile și normele vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste care configurează profilul moral înaintat, al constructorilor socialismului și comunismului. Exprimînd concepția Partidului Comunist Român cu privire la etică și la comportarea morală, aceste norme constituie un adevărat cod al educației comuniste o strălucită sinteză a criteriilor ce călăuzesc formarea trăsăturilor spirituale ale tuturor cetățenilor patriei noastre.

Valoarea reală a acestor norme și principii morale este condiționată de aplicarea lor în practică. Tocmai de aceea, conducerea partidului subliniază necesitatea ca organele și organizațiile de partid, de masă și obștești, școala, instituțiile cultural-educative să desfășoare o activitate continuă, susținută pentru propagarea și înrădăcinarea lor în comportamentul cotidian al celor mai largi mase ale populației. În această finalitate ele își concretizează eficiența ca factor integrativ de conștientizare a intereselor sociale care determină participarea plenară a constructorilor societății noastre la dezvoltarea forțelor și a relațiilor de producție socialiste, la realizarea progresului ei multilateral.

CERCETAREA REALISTĂ A CONTRADICȚIILOR SOCIALE CONCRETE

DE

MIHAIL CERNEA

Interesul pentru studiul contradicțiilor societății în care trăim s-a accentuat considerabil în ultimii doi-trei ani, față de perioada imediat anterioară. A crescut numărul studiilor cu caracter filozofic asupra contradicțiilor, s-au organizat și unele dezbateri publice; tema contradicției nu se mai află undeva în periferia preocupărilor, rar și prudent frecventată, ci a intrat în circulația centrală. Pe scurt, la noi se scrie și se vorbește despre contradicție probabil mai mult ca oricînd înainte.

Examinînd literatura publicată, încercînd să o clasific pe tipuri de demersuri folosite, pe categorii de probleme abordate, am constatat o netă predominanță a studiilor cu profil filozofic general în comparație cu cele care studiază *concret* anumite contradicții sociale și economice **reale** ale societății noastre.

Sînt mult mai puține încă studiile strict sociologice, studiile economice, studiile juridice, studiile politice despre contradicțiile *reale*, adică studiile făcute cu instrumentele exacte ale unor științe particulare, studiile focalizate pe contradicții economice, pe contradicții politice, pe contradicții sociale, care să strîngă aceste contradicții în menghina unor măsurători cît de cît riguroase, să dezvăluie articulațiile lor, mecanismele lor, mersul și consecințele lor. Există și cîteva excepții — de pildă remarcabila carte a economistului N.N. Constantinescu[1] și unele articole. Dar în ansamblu predomină încă demersul și tratarea filozofică generală, prea des repetitivă.

Poate părea paradoxal, dar dispunem de mai multe tipologii abstract-filozofice asupra contradicțiilor socialismului în ansamblu decît de studii minuțioase asupra contradicțiilor concrete ale acestuia, de mai multe teorii asupra naturii generale a contradicțiilor decît de *cercetări precise asupra genezei, desfășurării, manifestării și soluționării unor contradicții efective*. Mă întreb deci: de unde provine atîta cunoaștere filozofică, atîta generalizare despre tipuri, naturi și caracteristici, dacă avem atît de puține studii precise asupra contradicțiilor **reale**? De unde se naște metafizica contradicțiilor, dacă nu avem fizica lor?

[1] N. N. Constantinescu, *Problema contradicției în economia socialistă*, București, Edit. politică, 1973.

Rev. filoz., XXI, 4, p. 445–450, București, 1974.

Demersul *filozofic*, aşa cum este el practicat în numeroase studii recente asupra contradicţiilor societăţii socialiste, are o gravă şi organică slăbiciune ; ea rezidă, paradoxal, în ceea ce ar trebui să constituie punctul său forte — generalitatea. Departe de mine gîndul de a contesta necesitatea generalizării filozofice sau de a reproşa filozofilor că se ocupă de ceea ce este general. Dar fac o mare deosebire între generalitatea anterioară faptelor şi cea postfactuală. Or, dacă examinăm critic studiile despre contradicţii publicate în ultimii doi ani de pildă, sau dezbaterile din „Era socialistă" sau din „Revista de filozofie", vom constata că multe dintre ele — nu vreau să spun toate — îşi construiesc generalizările nu din distilarea faptelor realităţii, nu din sinteza filozofică a unor studii de specialitate, ci pornind de la un general şi mai larg, de la *universal*. Teoriile de care dispunem despre contradicţiile specifice socialismului, despre natura şi obiectivitatea lor, despre tipurile şi caracterul lor, sînt mai mult raţionamente deductive, construcţii derivate logic din teoria dialectică universală asupra contradicţiei, din teoria legii universale a contrariilor, decît generalizarea unor fapte şi procese studiate ale realităţii. De aici marea sărăcie a acestor teorii. De aici senzaţia de nesfîrşită mestecare şi remestecare a aceloraşi enunţuri, a aceloraşi clasificări şi tipuri abstracte, demult cunoscute, repetate, care nu avansează cu nimic în descifrarea contradicţiilor din raporturile sociale reale.

Iată, de pildă, faimoasa chestiune a *clasificării* contradicţiilor socialismului : citind diferite articole, constat că ea a fost transformată de unii autori într-un teren de nesfîrşite exerciţii fade, de verbalism descărnat de consistenţa viului, într-un joc de epitete-etichete. În jurul acestor etichete aşa-zis clasificatoare se încing controverse care creează iluzia dezbaterii contradicţiilor societăţii socialiste, dar de fapt nu se discută mai nimic despre aceste contradicţii, ci despre cum ar fi bine să fie ele... numite noţional, clasate pe grupuri şi pe sectoare. Unii autori reiau şi pledează iarăşi şi iarăşi (dar cu aerul unei descoperiri) împărţirea în contradicţii antagoniste şi neantagoniste, demult cunoscută şi acreditată în literatură. Alt autor vine însă şi declară sentenţios şi combativ că această împărţire în contradicţii antagoniste şi neantagoniste este o „clasificare rigidă", că ea ar fi — *horribile dictu* ! — „expresia unei denaturări a metodei marxiste"[2]. Mai departe apare un alt autor, care instituie declarativ, dar la fel de puţin întemeiat pe generalizarea seriilor de fapte ale realităţii, o altă clasificare, despre care spune că „devine *principala* diferenţiere" a contradicţiilor în socialism şi căreia îi atribuie categoric „un caracter *absolut*"[3]. Argumentul acestui enunţ peremptoriu este perfect neconvingător : această diferenţiere ar fi primordială în socialism, „datorită rolului specific jucat de conştiinţa oamenilor" în socialism. Avem din nou de-a face cu o clasificare livrescă, de cabinet, dealtfel plină de inconsecvenţe logice, şi absolut neoperaţională pentru cercetarea şi înţe-

[2] Ion Stroie, *Dialectica contradicţiilor în socialism*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1972, p. 603.

[3] H. Uschersohn, *Contradicţiile în viaţa socială*, în „Era socialistă", nr. 18, 1973, p. 20. În articol se scrie textual : „Cu deosebire în societatea socialistă, datorită rolului specific jucat de conştiinţa oamenilor, principala diferenţiere a contradicţiilor sociale devine aceea dintre contradicţiile *obiective* (...) şi cele *subiective* (...) Spre deosebire de caracterul *relativ* (istoric) al contradicţiilor antagoniste şi neantagoniste, diferenţa dintre contradicţiile obiective şi subiective are un caracter *absolut*...".

legerea contradicțiilor reale. Alt autor, la rîndul său, introduce o altă clasificare, respectiv alte denumiri, în spatele cărora nu știm prea bine ce se află : clasificare în „contradicții opoziționale și diferențiale". Într-un dialog care nu se leagă, alt autor propune o clasificare nu în două tipuri ci în trei tipuri de contradicții (opoziție, deosebire calitativă și deosebire)[4]. Lista clasificărilor propuse poate continua ca un menuet grațios și fără sfîrșit, în care figurile complicate mențin de fapt, pînă la urmă, pe dansatori pe același loc.

Nu am nimic împotriva necesității firești de a clasifica, de a abstractiza, dar mă întreb pe ce bază cognitivă se instituie aceste clasificări ? Mă întreb ce cunoștințe precise se posedă despre fenomenele clasificate și cum e posibil ca, avînd cunoștințe cu totul insuficiente, să se susțină totuși asemenea clasificări ? Nu există oare în literatura recentă mai multe clasificări alambicate decît studii sistematice, solide științific, despre contradicții reale ? Mi se pare de aceea că cercetarea *realistă* și riguroasă a contradicțiilor vii, foarte variate, ar fi mult mai producătoare de adevăruri (și mai utilă social) decît exercițiile cu abstracții despre realități nestudiate.

Sistemul de enunțuri filozofice despre legea contradicției, oricît de important în principiu, este insuficient pentru înțelegerea contradicțiilor sociale reale. Unele din aceste enunțuri, dealtfel larg răspîndite și repetate în literatura curentă, se dovedesc nerezistente la confruntarea cu realitatea socială. Să examinăm cîteva din ele.

Unul din modelele obișnuite de raționament, întîlnit în multe studii, este următorul : legea unității și luptei contrariilor este o lege dialectică universală ; fiind universală, ea acționează și în socialism, prin urmare, socialismul are în mod necesar contradicțiile sale, care însă diferă de contradicțiile altor orînduiri.

Cred că acest model de raționament este prea abstract pentru a nu fi sărac și insuficient. *Universalitatea legii* dialectice a contrariilor, ca atare, nu justifică și nu explică apariția fiecărei contradicții concrete în parte. Necesitatea *concret-istorică* a unei contradicții date nu decurge automat din legea universală a dialecticii. Această lege nu indică decît că dezvoltarea se realizează, în mod universal, prin unitatea și lupta contrariilor, prin contradicții, dar nu indică prin *care* contradicții *concrete* anume. Prin urmare, necesitatea istorică (în sensul inevitabilității) a uneia sau alteia din contradicțiile socialismului — care sînt fiecare concrete, reale, particulare — nu poate fi justificată prin legea universală. Prin urmare, modelul de raționament amintit mai sus este metodologic neproductiv pe planul cunoașterii.

Dacă admitem această concluzie, trebuie să admitem, mai departe, că nu toate contradicțiile existente în realitatea socialistă sînt *necesare* din punct de vedere istoric. Cu alte cuvinte, pe lîngă acele contradicții care exprimă o necesitate istorică imanentă dezvoltării în condiții sociale date, adică decurg din tendințele variate ale dezvoltării și legile particulare care guvernează dezvoltarea socio-economică, există și contradicții ne-necesare sub raport istoric, accidentale. Desigur, că și aceste contradicții contingente au cauze precise, apar nu din senin, ci sînt determinate

[4] Radu Florian, *Cu privire la contradicțiile societății socialiste*, București, Edit. politică, f.a., p. 5—6.

de fenomene şi tendinţe foarte palpabile, dar ele nu trebuie sanctificate ca inevitabile în virtutea unui sistem de referinţă „legic", ci reduse la condiţiile care le-au născut.

Este de aceea perfect legitimă întrebarea : cum apar aceste contradicţii ne-necesare istoric? Răspunsul, în linii mari, constă în aceea că ele pot avea mai multe tipuri de cauze şi origini, nu sînt reductibile la una singură : ele pot apărea din pricina unor procese spontane imprevizibile sau din pricina altor procese sociale previzibile, dar necontrolabile în ciuda previzibilităţii lor ; ele pot apărea din pricina unor erori de ordin politic ori economic ; ele pot apărea din pricina proastei funcţionări a unor organizaţii economice centrale sau locale şi aşa mai departe. În plus, depinde la ce nivel al socialului ne situăm : Căutăm să studiem şi să explicăm numai contradicţiile pe plan macrosocial, considerînd global procesul dezvoltării socialiste? Sau căutăm să studiem şi să explicăm şi contradicţii proprii anumitor sectoare, de pildă industriei, culturii sau agriculturii? Sau căutăm, mai concret şi mai realist, să studiem contradicţiile care apar în funcţionarea anumitor instituţii sau organizaţii — de pildă, în funcţionarea cooperativelor agricole, sau a centralelor industriale, sau a sindicatelor socialiste, sau a administraţiei de stat şi a consiliilor populare, sau a aşezămintelor de cultură? Voi observa, cu regret, că în ciuda proliferării „dezbaterilor" generale abstracte despre contradicţie nu dispunem încă de nici un studiu penetrant, solid ştiinţific, realist în deplinul înţeles al cuvîntului despre contradicţiile încorporate în înseşi esenţa şi funcţionarea acestor instituţii.

Despre nici una din aceste contradicţii nu putem spune, doar în virtutea legii universale a contrariilor, că sînt *necesare* istoric sau ne-necesare istoric. Trebuie să admitem că puterile filozofiei sînt limitate în această privinţă. Spre a se apleca asupra studiului acestor contradicţii concrete, filozofia nu dispune propriu-zis de uneltele trebuincioase. De aceea, ea nu are decît două soluţii ; ori preia concluziile şi constatările studiilor făcute de ştiinţele particulare, generalizînd constructiv pe temelia lor, ori îşi calcă propria coadă, revenind circular şi obsedant repetitiv la aceleaşi premise de la care a plecat.

Aici este locul unde trebuie să intre în arenă cercetările din ştiinţele particulare — din sociologie de pildă, din economie, din ştiinţele politice. Care sînt, de pildă, contradicţiile care apar în procesul schimbării sistemului de retribuţie şi organizare a muncii în agricultura cooperatistă, pe baza introducerii acordului global? Iată un proces de mare anvergură socială, în plină desfăşurare, foarte important în conţinutul şi consecinţele sale, ale cărui contradicţii este foarte necesar să le cunoaştem din raţiuni practice şi teoretice. Filozofia nu are uneltele studierii lor, aici trebuie să intervină economia politică şi investigaţia sociologică meticuloasă de teren. Sînt încredinţat că există aici contradicţii complexe şi extrem de interesante. În cooperativa agricolă socialistă principiul socialist al repartiţiei are rezultate diferite de la o cooperativă la alta şi la munci identice prestate în cooperative diferite se obţin retribuţii foarte inegale. Iată un şir foarte bogat de contradicţii ce trebuie studiate. La fel, spre a lua alt exemplu, cred că trebuie să ne întrebăm care sînt contradicţiile relaţiilor politice în socialism, pe care trebuie să le descifreze politologul prin investigarea funcţionării instituţiilor şi raporturilor politice existente.

Numai în lumina unor asemenea studii am putea, în principiu, să explicăm necesitatea unor contradicții sau caracterul lor accidental, să articulăm propoziții cu sens despre cum ar putea fi unele evitate și prevenite, astfel încît pur și simplu să nu apară, iar altele folosite conștient și soluționate, să evaluăm consecințele lor asupra vieții oamenilor. În ansamblu, contradicțiile etapei actuale a societății socialiste sînt mai diversificate, mai complexe, relativ mai dificil decelabile decît contradicțiile perioadei istorice de trecere de la capitalism la socialism, pe care am avut prilejul să le studiez în mod special [5], întrucît însuși organismul social este mai complex dezvoltat, cu o mai avansată specializare și diviziune socială a activităților și cu o mai vastă ramificare a instituțiilor și organizațiilor. Varietatea acestor contradicții, caracterul lor uneori cuprinzător, consecințele lor adesea grave, la nivel societal și individual, trebuie considerate și dezvăluite cu realism. Meditația filozofică asupra contradicțiilor este necesară *, însă rostul ei este invalidat dacă devine un fel de substitut compensatoriu al cercetării realiste a contradicțiilor concrete ale practicii.

Un alt punct de vedere care poate fi întîlnit într-o serie de studii recente susține că între contradicțiile socialismului există un grup de „contradicții subiective". Conceptul însuși de „contradicție subiectivă" este complet inadecvat, creează confuzii, întrucît contradicțiile, o dată apărute, capătă existență obiectivă, există independent de conștiință și de voință, și trebuie înlăturate prin *acțiune socială*. Numindu-le „subiective" nu se produce nici o cunoaștere nouă, ci se voalează sau se deformează natura și conținutul lor. În același text apare și un alt enunț pe care aș dori să-l supun discuției și anume, cel potrivit căruia, citez: „în spatele oricărei contradicții sociale găsim totdeauna, în ultimă instanță, grupuri de oameni cu ideile, interesele și activitățile lor, mai mult sau mai puțin diferite" [6]. Cred că avem din nou o teză declarativă, derivată deductiv din teoria generală și neconfruntată cu procesele reale, lipsite de un demers sociologic riguros. Fără îndoială că în ceea ce privește multe contradicții ale societății socialiste putem identifica, prin cercetare, grupuri și categorii sociale între care există contradicții, uneori conflicte. Dar dacă am cere autorului din care am citat mai sus să numească asemenea grupuri în cazul fiecărei contradicții, l-am pune în evidentă încurcătură. Avem de-a face cu încă o generalitate, necenzurată prin verificare cu realitatea socială. Dialectica dezvoltării unui sistem social complex poate înregistra contradicții care nu polarizează oamenii în grupuri opuse. Mi-e greu, de pildă, să văd ce grupuri sociale opuse stau în spatele contradicției dintre evoluția natalității și dezvoltarea sistemului de învățămînt (același lucru în cazul contradicției dintre dezvoltarea producției de îngrășăminte în țara noastră, rapidă dar insuficientă, și necesitățile nesatisfăcute ale agriculturii, contradicție dealtfel foarte serioasă, responsabilă

---

[5] Mihail Cernea, *Despre dialectica construirii socialismului*, București, Edit. științifică, 1964.

* Între altele, pe lîngă funcția metodologică și cea de generalizare teoretică a cunoașterilor specializate despre contradicții, filozofia are și funcția, cum observă Vasile Zamfirescu, de a medita asupra efectelor contradicțiilor asupra condiției individului uman, de a transpune și prelungi dezbaterea și pe planuri axiologice și antropologice.

[6] H. Uschersohn, *Contradicțiile în viața socială*, în „Era socialistă", 18, 1973, p. 20.

în mare măsură pentru neîndeplinirea planurilor de creştere a producţiei agricole).

Dealtfel, atunci cînd se vorbeşte despre „grupurile sociale" care stau în spatele contradicţiilor sociale în socialism ar trebui să se ţină seama mai riguros de accepţia sociologică a conceptului de **grup**, întrucît nu orice sumă de indivizi constituie, riguros vorbind, un *grup* social sau o *categorie* socială.

Pe de altă parte, aş observa că există o categorie de contradicţii în societatea socialistă, pe cît de răspîndite, pe atît de puţin luate în considerare în generalizările filozofice care aplică teoria unităţii şi luptei contrariilor: am în vedere *conflictele interpersonale*. Toate clasificările pe care le întîlnim despre contradicţii — antagoniste şi neantagoniste, obiective sau subiective, interne şi externe etc. etc. — ignorează şi ocolesc acest tip de conflicte şi contradicţii interpersonale. Mă întreb : Oare această categorie de relaţii n-ar trebui studiată ? Oare ea nu este cu nimic relevantă pentru acţiunea legii contrariilor ? Sau, care din aceste conflicte au relevanţă socială şi care nu au ? Nu este oare validă ştiinţific problema dacă această categorie de contradicţii şi conflicte într-o societate socialistă este comparabilă sau diferită (şi prin ce ?) de cele corespunzătoare din alte tipuri de colectivităţi ? Este necesar să ne întrebăm, din punctul de vedere al dialecticii sociale şi nu numai al sociologiei, ce anume întreţine şi alimentează conflictele individuale în societatea socialistă, dacă şi cum afectează ele funcţionarea mecanismelor societăţii sau cum mecanismele societăţii tind să le controleze şi să le modifice. Acolo unde asemenea conflicte apar din pricini accidentale sau din idiosincrasii individuale, ele sînt nerelevante sociologic. Dar de multe ori, cum bine ştim, fie şi din experienţe personale, ele sînt produsul unor forţe şi tendinţe identificabile sociologic şi se instituţionalizează ; o dată apărute, asemenea contradicţii, conflicte, tensiuni se organizează spontan în *caracteristici de stare*, care acţionează la rîndul lor ca variabile independente asupra activităţilor sociale. De aceea, ştiinţa socială este interesată în descifrarea lor şi a dielecticii lor.

Aş adăuga, de asemenea, necesitatea analizei genurilor de contradicţii dintr-un grup social cum este familia, care constituie o instituţie socială şi un tip de microgrup de însemnătate uriaşă în funcţionarea societăţii socialiste. Dealtfel relaţia dintre grupuri sociale şi instituţii, dintre grupuri aflate chiar *în interiorul* instituţiilor şi organizaţiilor societăţii socialiste, dar şi acţionînd adesea în contradicţie cu instituţia, contradicţiile între norme şi practica reală, constituie cîmpuri întinse fără explorarea cărora cunoaşterea şi teoria contradicţiilor în socialism nu vor fi complete.

În încheiere, aş spune, în lumina consideraţiilor de mai sus, că varietatea contradicţiilor reale ale societăţii socialiste este mult prea mare pentru a încape în îngustele clasificări pe care le auzim mereu. Atunci cînd documentele de partid recomandă studierea contradicţiilor societăţii socialiste, înţeleg că se cere studierea contradicţiilor în varietatea şi concretitudinea lor, în particularităţile şi mecanismul lor. Singura posibilitate pentru teoria dialectică a contradicţiilor de a se dezvolta real este de a renunţa la verbiajul pseudodialectic, sufocat de generalităţi, deja nerelevante şi oricum neinovatoare şi de a se apleca cu sîrg asupra contradicţiilor reale, a căror studiere concretă revine în primul rînd disciplinelor sociale particulare.

NU POT SĂ CRED ÎN MOARTEA ARTEI!

DE

MARCEL BREAZU

De ce oare discuţiile despre *artă* sînt îndeobşte discuţii iritate? Fie că se rostesc judecăţi de valoare asupra unei opere anumite, fie că se vorbeşte despre curente artistice de amploare sau despre viitorul artei, interlocutorii îşi pot păstra arareori calmul. În discuţie răzbate o mult mai înverşunată pasiune, decît doar aceea presupusă de dorinţa de a afla adevărul. Fizicienii, chimiştii sau geologii sînt mai senini în dezbaterile lor, chiar dacă uneori răzbat şi aici ecourile unor temperamente aprinse sau — horribile dictu! — ale unor interese personale sau de grup. În discuţiile despre artă, temperatura ridicată se datoreşte nu atît manifestărilor temperamentale, nu atît intereselor diverse, cît terenului pe care se poartă disputa, teren situat pe afunduri clocotitoare. Poate că de aici ar trebui să pornim, de la conştienţa acestui clocot, atunci cînd ne întrebăm ce se va întîmpla cu arta în timpurile care vin, atunci cînd meditäm — consecutiv invitaţiilor insistente ale unor teoreticieni contemporani — la posibila „moarte a artei".

Dacă am pleca de la realitatea aceasta a artei — aşa cum o cunoaştem de cîteva milenii încoace — şi am ţine seama de *toate* coordonatele ei, cred că viitorul artei s-ar putea întrezări, cu mai puţine îndoieli — chiar dacă afirmaţiile noastre (sau poate tocmai de aceea) ar păcătui prin lipsă de seninătate (n-ar fi mai corect spus, placiditate?). Nu socotesc că am fi în cazul acesta mai puţin obiectivi, mai puţin pătrunşi de spirit „ştiinţific": *obiectivitatea* noastră (adică *adecvaţia* opiniei noastre la *obiectul* luat în considerare) ar fi abia atunci deplină, pentru că obiectul însuşi asupra căruia ne rostim judecata, solicită prin fierbinţeala lui, o asemenea atitudine teoretică. Deasupra ebuliţiei vulcanilor, Haroun Tazieff, ca emerit vulcanolog, avea obligaţia să-şi păstreze seninătatea — el era acolo în prezenţa unei ebuliţii *obiectuale*. În cazul artei, *obiectul* despre care discutăm, este unul sui-generis, constituit în deplinătatea lui *numai* în relaţia cu subiectul care-l receptează. Acest „obiect" invită la discuţii pline de patimă.

Rev. filoz., XXI, 4, p. 451–461, Bucureşti, 1974.

De aceea, îmi îngădui să spun de la început : *nu pot să cred în moartea artei*, nici în *reducerea* operei de artă *numai* la elementul ei *estetic*. Este aici, în primul rînd, un refuz *pasionat*, o imposibilitate *subiectivă*, un „*tropism*", dacă vreți. O recunosc fără jenă. Mi-ar fi mai penibil — dată fiind natura trăirilor artistice — dacă aș porni de la judecăți „reci", de la premise teoretice statuate înaintea unei experiențe artistice, premise elaborate numai prin raportarea lor primordială — la altceva decît la emoția și bucuria artistică și impuse prin riguroase deducții logice din asemenea premise.

Dar tot așa cum o reacție spontană a unui gust artistic educat poate fi ulterior întemeiată teoretic, și formulată ca judecată de valoare, care se impune prin rigoarea ei rațională, — tot așa și convingerea adîncă referitoare la viabilitatea artei, așa cum o cunoaștem astăzi, poate fi cercetată cu instrumente raționale și demonstrată — dincolo de pregnanța ei emoțională — prin evidență teoretică.

Precizez că această cercetare teoretică *nu* se poate referi numai la o investigație a unui subiect singular, ci la *subiectul istoric*, cu caracter concret, național și social, a cărui formație are determinări obiective. Esteticianul marxist caută, în propria lui subiectivitate individuală, *consonanța* cu conștiința socială a colectivităților constituite istoricește, pe ale căror poziții se află situat. Numai așa concluziile lui pot scăpa *subiectivismului* (deși cercetează cu patos, reacții și motivații subiective) și pot căpăta demnitatea teoretică a adecvației la realități *obiectiv existente*, dar ideale și nu obiectuale. Așa fiind, ne putem declara de acord cu Gaëtan Picon, că experiența artistică este „totodată confruntare a operei (și a judecății particulare) cu o conștiință generală și confruntare a acestei conștiințe generale cu operele particulare, dialectică perpetuă mergînd de la operă la conștiință și de la conștiință la operă"[1].

Cercetînd deci viitorul artei și pornind de pe aceste poziții, să vedem cum își întemeiază prezicerile Casandrele moderne, care, din alte motive decît altă dată Hegel, cred că arta va deceda. Dintre argumentele acestora, reținem doar trei : 1) deoarece știința contemporană înlătură în progresie accelerată, vechile „mistere" ale universului, arta nu mai are a ne fixa atenția asupra acestor taine tulburătoare ; 2) într-un asemenea univers „transparent", utilitarului și teoreticului nu e nevoie să i se mai adauge, în ansamblul preocupărilor umane, decît *esteticul*, înglobat în obiecte „*opace*", care se *prezintă* pe ele și nu *reprezintă* nimic, obiecte estetice menite să dea ambientului modern agreabilitate ; 3) arta acestei epoci hiperindustrializate nu poate fi făurită decît prin colaborarea cu *industria*, deci prin eliminarea a ceea ce însemna, pînă acum, *unicatul operei de artă*. Să le examinăm pe rînd.

★

Știința contemporană — cine se mai îndoiește ? — face din ce în ce mai transparent Universul, macro- și microcosmosul. Marile distanțe astronomice ca și infinitesimalele interstiții atomice sau celulare pot fi

[1] Gaëtan Picon, *Scriitorul și umbra lui* — trad. rom., 1973, p. 69

străbătute şi „văzute" azi prin prelungirea facultăţilor noastre perceptive, constituite de instrumentele şi calculele moderne. Nu mai avem nevoie de *mituri*, întruchipate în plăsmuri artistice, care să potolească setea umană de cunoaştere a unor asemenea realităţi. „Misterele" de această natură dispar pe rînd şi, mai cu seamă, dispare treptat îndoiala noastră că le-am putea pătrunde. Dacă, o dată cu Ernst Fischer, putem crede că, într-un fel arta făcea altădată faţă nevoii noastre de cunoaştere a ceea ce facultăţile teoretice nu puteau realiza — atunci, sigur, din acest punct de vedere, arta nu şi-ar mai găsi rostul. Mai mult : nu mi se pare că arta modernă ar trebui — aşa cum crede Umberto Eco — să îndeplinească funcţia de *„metaforă epistemologică"*, ca rezoluţie structurală a „unei conştiinţe teoretice răspîndite (nu a unei teorii determinate, ci a unei convingeri culturale asimilate), ca reprezentînd repercusiunea, în activitatea creatoare, a anumitor realizări ale metodologiilor ştiinţifice contemporane, reconfirmarea, prin artă, a acelor categorii de indeterminare, de distribuţie statistică, care reglementează interpretarea faptelor naturale"[2]. Ca „dublură" a ştiinţei, arta ar avea un rol minor în viaţa noastră. O asemenea „metaforă epistemologică" ar putea constitui cel mult un mijloc pedagogic, analog vechilor versificări ale regulilor gramaticale, care ne ajutau să reţinem funcţia prepoziţiilor în limba latină. Nu cred că Anton Webern sau Paul Klee, Penderecki sau Mathieu şi-ar fi propus să ajute în felul acesta învăţămîntul ştiinţelor. Ei au simţit însă nevoia să exprime *reacţia totalităţii lor umane*, faţă de lumea în care trăim, sau chiar, dacă vreţi, faţă de contemporanele „convingeri culturale asimilate". Tocmai de expresia unei asemenea *reacţii umane* **nu cred** că ne vom putea lipsi vreodată. *Aici* se află ceea ce face din noi, oamenii, *altceva* decît existenţe biologice cu o mai bună înzestrare în vederea stăpînirii naturii decît alte specii vieţuitoare, ceea ce face din noi fiinţe de *cultură*. Arta mă *tulbură* şi îmi procură *bucuria* intensă, pe care o simt receptîndu-i capodoperele, pentru că pătrund prin acest proces de „consum artistic", în plinătatea fiinţei mele, capabile să încerce trăiri, care depăşesc, care trec dincolo de marginile cunoaşterii teoretico-ştiinţifice. Swann ascultă sonata lui Vinteuil. Şi o frază muzicală, pe neaşteptate... „cu un ritm lent îl duce mai întîi ici, după aceea colo, apoi într-alt loc, spre o fericire mobilă, neinteligibilă şi precisă. ...amintirea însăşi a pianului mai deforma încă planul în care vedea cele referitoare la muzică... tărîmul ce i se oferă muzicianului nu constituie o claviatură meschină de şapte note, ci una incomensurabilă, încă aproape în întregime necunoscută, unde numai ici şi colo, despărţite de o beznă deasă şi neexplorată, cîteva din milioanele de clape de tandreţă, de pasiune, de curaj, de seninătate, care o alcătuiesc, fiecare tot atît de diferită de celelalte, ca un univers de un alt univers, au fost descoperite de cîţiva artişti care, trezind în noi corespondentul temei pe care au găsit-o, ne fac serviciul să ne arate ce bogăţie, ce varietate ascunde fără ştiinţa noastră această mare noapte nepătrunsă şi descurajantă a sufletului nostru, pe care o socotim a fi vid şi neant... fraza lui Vinteuil îşi însuşise, ca de pildă cutare temă din Tristan, care mai reprezintă pentru noi şi o anumită achiziţie sentimentală, condiţia noastră de muritori,

[2] Umberto Eco, *Opera deschisă*, trad. rom., 1969, p. 147.

căpătase ceva omenesc îndeajuns de mişcător. Soarta ei era legată de viitor, de realitatea sufletului nostru, fiind una din cele mai speciale, cele mai bine diferenţiate podoabe ale sale. ...Vom pieri dar avem drept ostateci aceste captive divine, care vor urma soarta noastră. Şi moartea împreună cu ele e întrucîtva mai puţin amară, mai puţin lipsită de glorie, poate mai puţin probabilă". Aici avem de-a face cu altceva decît cu „metafore epistemologice". Cine a trăit vreodată asemenea stări ascultînd să zicem, concertul pentru două viori în la minor opus 3, nr. 8 de Vivaldi — nu poate să mai admită că arta, în această accepţie, ar putea vreodată să-i prisosească omului, oricît de precis cunoscător al structurii materiale a universului ar ajunge el. Să-l ascultăm din nou pe Proust. Este vorba acum de Bergotte, care moare în faţa tabloului „*Vedere din Delft*" al lui Vermeer privind acea „fîşie mică de zid galben, cu o streaşină...". El a înţeles că o asemenea realizare artistică ne face că cunoaştem enorm, „în loc de a vedea o singură lume, lumea noastră, o vedem multiplicîndu-se şi, cîţi artişti originali există, tot atîtea lumi avem la dispoziţia noastră, mai diferite unele de altele decît acelea care călătoresc prin infinit şi care cu multe veacuri după ce s-a stins focarul din care emanau, fie că acesta se numea Rembrandt sau Vermeer, ne trimit raza lor specială". Aceste „lumi diferite" sînt însă, pentru fiecare dintre noi, tot atîtea oglinzi, în care ne vedem pe noi înşine, cu toate virtualităţile care dormitează în străfunduri şi cu toate actele care s-au consumat de-a lungul vieţii noastre. Numai arta poate să ne conducă spre o asemenea auto-cunoaştere şi spre cunoaşterea adîncă a altor oameni, în *generalitatea* şi totodată în *individualitatea* lor. Oricîte progrese ar face ştiinţele privitoare la om, sociologia sau psihologia, antropologia fizică sau culturală — ele ne-ar aduce numai cunoştinţe privitoare la „noţiunea" de om, la un om abstras, în *generalitatea* lui, din cercetarea unei multitudini de cazuri particulare. Dar Dostoievski sau Joyce, Balzac sau Giusseppe Tomasi di Lampedusa, Chaplin sau Tarkovski ne dau o vedere de densă concreteţe, asupra unor *indivizi* care sînt *unici, ei înşişi* — şi totodată purtători ai unor *esenţe umane generale*, unde tocmai de aceea ne putem privi, în oglinzile lor adînci, *în unicitatea* ca *şi în generalitatea* fiecăruia dintre noi, cu valenţele noastre etice, politice filozofice şi pragmatice, cu aspiraţiile şi regretele noastre, cu spaimele şi certitudinile noastre, cu satisfacţiile izbutirilor şi durerile înfrîngerilor noastre, atît de legate de fiinţa noastră unică şi atît de apropiate în esenţa lor de fiinţa celorlalţi, semenii noştri. Ştiu, degustătorii „subţiri", vor spune că aici este o înţelegere de ageamiu a artei, că rafinaţii elimină din operă tocmai ceea ce poate avea referiri la viaţa noastră comună, pentru a reţine doar structurările izbutite, care pot procura plăceri de mare fineţe. Ei sînt încurajaţi de cercetarea contemporană riguroasă a structurilor, de dozarea exactă a efectelor pur estetice — cu neglijarea a ceea ce opera aduce ca spor de *trăire umană*, prin intermediul unor asemenea *transfigurări* estetice. Nu susţine oare Roland Barthes că „scriitorul nu se poate defini în termeni de rol sau de valoare — ci numai printr-o anume *conştiinţă a cuvîntului*", că „... este scriitor acela pentru care limbajul constituie o problemă, care îi încearcă profunzimea, nu instrumentalitatea sau frumuseţea"?[3]; sau că „literatura, mai ales astăzi, constituie un limbaj al

[3] Roland Barthes, *Critique et verité*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 47.

condiţiilor înseşi ale limbajului"?[4]. Iar Robbe-Grillet sau Michel Butor nu încearcă oare în „noul roman" să justifice, prin realizări, aceste teze? Robbe-Grillet spune fără ezitare : „Fraza este tot atît de abstractă, tot atît de goală şi tot atît de pură ca o ecuaţie matematică. Ca şi ecuaţia, fraza nu reprezintă nimic altceva decît pe ea însăşi"[5].

Fără îndoială că nu este scriitor acela care nu are o „conştiinţă a cuvîntului". Dar numai dacă această „conştiinţă" îl face să redea cuvîntului virtuţile polisemice, pe care uzajul cotidian, în comunicarea pragmatică sau în formularea teoretică, i le-au luat. Numai această polisemie a limbajului literar — sau artistic în genere — realizează posibilitatea acelei sesizări simultane, sintetice, a generalului şi individualului. Bachelard spune, pe drept cuvînt, în această privinţă : „Poemul desfăşoară o mie de lecţii pentru a ne învăţa să privim... Voinţă de a vedea şi voinţă de a face să se vadă, iată acţiunea directă a poetului... A crea o imagine este într-adevăr a da de văzut. Ceea ce era rău văzut, ceea ce era pierdut într-o leneşă familiaritate este de acum înainte, graţie poemului, obiect nou, pentru o privire nouă"[6].

Cred că o asemenea „privire nouă" realizează arta autentică, nu prin „puritatea" ei estetică, ci tocmai prin polivalenţa ei valorică, prin heteronomia operelor, corespunzătoare tocmai marii complexităţi umane pe care capodopera ne face „să o vedem". Trebuie să ne luăm curajul de a răspunde răspicat corului esteţilor „subţiri", că ei pledează pentru o *tenuitate axiologică*, şi nu pentru un autentic rafinament artistic, dacă se străduiesc să-şi aţintească atenţia *numai* asupra *procedeelor de structurare estetică*, neglijînd *ceea ce* această structurare face să apară cu o strălucitoare pregnanţă : *umanitatea noastră polivalentă*.

Iar acelora care zic că „estetica conţinutului este estetica non-artistului" — trebuie să avem francheţea de a le spune, fără complexe de inferioritate, că „estetica formei" este un nonsens întrucît „forma" nu există decît ca *structurare a unui conţinut* şi o asemenea structurare nu este autentică, decît dacă totalitatea întregului este mai mult decît suma aritmetică a părţilor ; că, o dată obţinută, *structura artistică este semnificantă*, purtătoare de sensuri, tocmai de *sensurile* care-i fac *specificul* artistic : adică de sensurile care relevă, exprimă, şi deci pot *comunica*, de la artist la contemplator, un conţinut ideatic şi emoţional, într-un limbaj specific. Această *specificitate* este totodată a conţinutului şi a formei, sintetizate, sudate indisolubil, prin procesul creaţiei artistice. Pe drept cuvînt spunea mai de mult, Ê. Souriau : „Arta, această forţă instauratoare, în mod practic a pus în mişcare, a antrenat în curentele şi pe căile sale, a organizat şi a ordonat cantităţi enorme de materie, materie încărcată de semnificaţii psihice şi pusă în comunicaţie astfel cu imense perspective spirituale"[7].

---

[4] Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, în „Communications", nr. 8/1966.

[5] A. Robbe-Grillet, *Brèves reflexions sur le fait de décrire une scène de cinéma*, în „Revue d'esthétique", nr. 2—3/1967.

[6] Gaston Bachelard, *Germe et raison dans la poésie de Paul Eluard*, în „Europe", iulie, 1953.

[7] Étienne Souriau, *La correspondance des arts*, Paris, Ed. Flammarion, 1947, p. 23.

Accentuarea specificității estetice a artei, față de alte forme de cunoaștere, nu poate să ducă la neglijarea a *ceea ce* cunoaștem grație artei, la neglijarea *obiectului* specific al cunoașterii artistice, oprindu-se numai asupra *modalității* de cunoaștere artistică.

Mai mult. Acest „obiect" al cunoașterii artistice, inclus virtualmente în polisemia capodoperelor perene, face posibilă tocmai în epoca noastră, cu mijloacele pe care ni le pune la îndemână cercetarea contemporană multidisciplinară, *„recuperarea mesajelor pierdute"*, după formularea lui Umberto Eco [8]. Arta face posibil — dacă o situăm în contextul socio-cultural în care a apărut — să cunoaștem polivalența unor oameni care au trăit în epoci îndepărtate, pe diferite meridiane și să ne descoperim înrudiri cu ei. Dincolo de mutațiile spirituale, determinate de condiții schimbate de viață, putem regăsi un curent subteran în care se scaldă rădăcinile trăirilor noastre contemporane. Această *regăsire* nu este numai conceptuală — ci prin intensitatea emoției estetice, este o retrăire fierbinte a unor stări care altfel puteau să ne rămînă necunoscute, definitiv pierdute. Aici rezidă miracolul artei.

Să-mi fie îngăduit să relatez o întîmplare care mi se pare, în direcția aceasta, exemplificatoare. Într-o duminică de sfîrșit de vară, în primele ore ale dimineții, am intrat, ca într-un soi de pelerinaj laic, alături de un grup de tineri, în basilica San Apollinare Nuovo din Ravena. Grupul era alcătuit din cîțiva europeni, din doi americani, o negresă și un japonez. După cum se știe, bazilica nu mai are astăzi o destinație religioasă — este un muzeu al celor mai întinse suprafețe continue de mozaicuri. Înăuntru nu era încă nimeni. În lumina scăzută, tinerii s-au așezat de-a dreptul pe pavimentul din jurul coloanelor de susținere, cu capitelurile lor dantelate, și, într-o liniște deplină, s-au lăsat în voia contemplării. Din cînd în cînd, unul sau altul, își schimba locul, cu cîțiva metri mai sus sau mai jos și se așeza iar, pentru o nouă contemplare tăcută. Nu aș putea să spun cît a durat totul. Timpul fizic nu curgea pentru noi — se desfășura numai *durata umană*. Din apropierea mai mare sau mai mică de aceste locuri, pe care s-au plămădit miraculoasele mozaicuri, ca și din îndepărtata Africă, sau Asie, oameni ai veacului XX, priveau ca într-unn vis creația unor artiști ce au trăit mai înainte cu cincisprezece secole — și încercau o comuniune umană, pe care numai arta o poate înfăptui.

Cine a trăit asemenea momente, cine a ascultat o fugă de Bach în interpretarea lui Albert Schweitzer, cine l-a văzut pe Paul Scoffield interpretîndu-l pe Lear, în spectacolul regizat de Peter Brook, cine l-a auzit pe Vraca recitînd din Eminescu, cine a zăbovit înaintea Choreei din Peplos de la muzeul de pe Acropole sau în fața pînzelor lui Van Gogh de la Muzeul din Oterlo, cine a revenit mereu asupra unor versuri de Valéry sau Arghezi, —, nu poate renunța la tulburătorul act de cunoaștere-de-sine-însuși, pe care îl realizează trăirea artistică, nu poate să creadă că arta va dispărea, numai pentru că electronica, astronautica și biologia moleculară ne fac din ce în ce mai cunoscut universul material care ne înconjoară.

★

[8] Umberto Eco, *Formes et communications*, în „Revue internationale de philosophie", nr. 3/1967.

Alți gropari ai artei (ai artei în accepția cunoscută pînă acum), vorbesc despre „noul spirit artistic", ca despre „spiritul" unei îndeletniciri esențialmente tehnice, ale cărei eforturi trebuie să ducă la producerea unor „obiecte estetice", menite doar să agrementeze ambianța contemporană și mai ales ambianța viitorului. O. Revault d'Allonnes făcea în legătură cu asemenea făuriri, distincția dintre „*producție*" și, *creație*". Aceștia „produc" obiecte opace, care se *prezintă* ochiului sau urechii, dar care nu „reprezintă" nimic. Nu este vorba aici despre distincția mai veche dintre iconic și non-figurativ. Nici Kandinsky nici Malevici, nici Mondrian n-au spus vreodată că arta lor non-figurativă *nu* ar reprezenta nimic. În *Despre spiritul în artă*, în *Priviri înapoi*, Kandinsky vorbește tocmai despre virtutea abstracționismului de a putea exprima mai mult decît figurativul [9]. Malevici pretinde că „pentru suprematist... mijlocul de expresie va fi totdeauna datul care permite sensibilității să se exprime ca atare și plenar..."[10]. Mondrian își propune să *reprezinte*, prin neo-plasticism, „raportul primordial... acela al *extremului-unu* în fața *extremului-celălalt*... Plastica abstractă a raporturilor reprezintă acest raport primordial — spune Mondrian — într-un chip precis, prin dualitatea care formează unghiul drept"[11]. Nu discut acum dacă promotorii abstracționismului realizau sau nu ceea ce își propuseseră — remarc numai că ei nu voiau să producă „obiecte opace", ci să creeze artă expresivă. Cu totul alta este poziția făuritorilor de obiecte pentru ambient.

Iată, Nicolas Schöffer ne propune o artă „spațio-lumino-cronodinamică", prin făurirea de obiecte estetice, care, prin utilizarea cuceririlor *tehnice* ale ciberneticii, să realizeze o „suprimare a imaginii referențiale, utilizare exclusivă de programe (juxtapunere de fracțiuni temporale), acțiune în profunzime asupra percepției neuroniene, înaltă densificare temporală a efectelor"[12]. Schöffer nu pretinde lucrărilor lui decît să realizeze o înlăturare a „*saturației*" estetice pe care o provoacă, după el, operele artistice de pînă acum, să „*deschidă*" larg cîmpul percepției prin ceea ce el numește *anamorfoză*, prin prezentarea mereu schimbătoare a formelor și culorilor obiectului estetic, grație unor complicate mecanisme. Fără îndoială că lucrările lui Schöffer au o mare ingeniozitate, că ele pot face agreabilă ambianța noastră, că ar putea contribui la „socializarea artei" (formula îi aparține lui Schöffer) prin producerea „la nivelul urban a unor turnuri cibernetice și la nivelul celulei de locuințe, bunăoară, lumina..."[13]. Asemenea „obiecte" își găsesc locul în universul estetic al omului secolului nostru, și a le repudia ar însemna a ne închide posibilitățile de înfrumusețare a ambientului contemporan. Nu discut acum ideea lui Schöffer, după care „anamorfozele" propuse ar lărgi deschiderea percepției estetice. În treacăt, remarc că, dimpotrivă, asemenea anamorfoze, *programate*, blochează deschiderea, impunînd privitorului o imagine care depinde de aparat și nu de fantezia sa. Ceea ce însă e mai important, pentru tema abordată de noi, este faptul că asemenea obiecte estetice se propun doar *senzorialității*

---

[9] Cf. Will Grohmann, *Vassily Kandinsky*, Paris, Ed. Flammarion, 1958, p. 81—102.
[10] Kasimir Malevici, *Die Gegenstandlose Welt*, Ed. A. Langen, 1927, p. 67.
[11] Piet Mondrian, *Manifestul neo-plasticismului*, publicat în „De Stijl", nr. 1/1917.
[12] Nicolas Schöffer, *Noul spirit artistic*, trad. rom. 1973, p. 31.
[13] *Op. cit.*

noastre. Ele *nu pot „înlocui" arta*, în accepţia ei de pînă acum, pentru că nu solicită *sensibilitatea artistică*, acea complexă facultate umană în care se contopesc date senzoriale, afecte, înţelegeri, tensiuni volitive, constitutive ale *bucuriei artistice*, ale acelei emoţii, în care vibrează tot ceea ce este mai *uman* în noi. Obiectele lui Schöffer se adresează *fiziologiei* organelor noastre de simţ şi pot da seama (pentru posteritate) despre nivelul *tehnicii* noastre — *nu* despre ethosul nostru, *nu* despre visarea noastră, *nu* despre amintirile noastre. Ele aparţin, după buna formulare a lui V. E. Maşek, *„para-artei"*. Nu cred că asemenea produse ar putea înlătura *arta* din aşteptările, din nevoile oamenilor.

Dar nu numai atît. Abraham Moles, — în bunele sale intenţii, de a face posibilă multiplicarea imensă a obiectelor estetice — pentru că odată cu „democratizarea" artei, consumul estetic capătă proporţii uriaşe — propune o „artă permutaţională", rezultat al unor „maşini de creat". Analizînd, prin metode structurale, marile capodopere ale secolelor precedente, am putea, după Moles, să le descoperim „unităţile estetice" componente, şi apoi să realizăm o cantitate indefinită de „permutări" ale acestor unităţi, graţie calculatorului electronic. Iată, după esteticianul francez, cum maşina realizează ceea ce insuficienţele calculatorii umane, ale unor creiere ca acelea ale lui Rembrandt sau Bach, nu au putut înfăptui. „Esteticianul" viitorului nu ar avea decît să găsească programul „maşinii de creat", şi puzderie de capodopere ar putea fi puse la îndemîna consumatorilor de artă. Acest „estetician" ar înlocui vechiul tip de artist. Totul ar decurge clar, ca într-o unitate industrială modern organizată.

Cine ar putea nega astăzi rolul pe care-l poate avea calculatorul electronic, ca *instrument* ajutător al artistului creator, ca „amplificator de inteligenţă", cum s-a spus? Reuşitele *artistice* ale unor compozitori moderni constituie o dovadă că acest „imbecil de geniu" (care este computerul) poate servi drept unealtă, unei genialităţi neimbecile, pentru a realiza *creaţii* autentice şi nu „producţii" cere să mimeze creaţia. Dar acele creaţii autentice vor trebui să aibă trăsăturile *artei* — fantezia artistică îşi va lua mai departe zborul de pe terenurile umanului şi nu dintr-un neutru spaţiu, domeniu exclusiv al tehnicii şi calculului, lipsite de căldură omenească. Nu pot decît să subscriu la o afirmaţie a lui Mikel Dufrenne : „Mitul maşinii care gîndeşte simbolizează boala secolului („le mal du siècle"), vreau să spun greutatea pe care o resimte omul gîndindu-se pe sine gîndind şi dorind, într-o lume care îi scapă şi unde nu-şi mai găseşte rădăcinile..."[14]. Dar noi, aici, trăim cu speranţa că această „boală a secolului" se va vindeca, într-o lume în care omul se dezalienează şi îşi găseşte rădăcinile. De aceea, odată cu Dufrenne, putem afirma : „Arta poate să exprime lumea aceasta, nu numai pentru că există în ea, nu numai pentru că îşi asumă exigenţele ei şi îi utilizează tehnicile, dar pentru că ea *arată* ceea ce nu poate fi spus : acel ceva prin care această lume este încă o forţă a Naturii... Şi omul de asemenea este o fiinţă a Naturii, traversată de dorinţi şi pasiuni, totdeauna sensibilă imaginilor prin care Natura i se

---

[14] M. Dufrenne, *Mal du siècle? Mort de l'Art?*, în „Revue d'Esthétique", nr. 3—4, 1964.

dezvăluie. Arta este totdeauna primul răspuns al omului dat Naturii. Ca atare, printre incertitudini şi sfîşieri, în sînul unei lumi în plină gestaţie, ea poate să fie încă fericită şi plină de viitor"[15].

★

Înrudite cu condamnarea artei, în accepţia pe care o cunoaştem, prin argumentaţia că „arta nouă" va fi numai o artă a ambientului, sînt şi condamnările artei în baza argumentului, că „partenerul artei şi ştiinţei în vremea noastră este industria"[16]. Pierre Bernard crede că datorită expansiunii industriale şi posibilităţilor tehnice pe care le creează industria, în vremea care vine, „producţia culturală nu mai poate fi apanajul individului (de tipul umanistului renascentist) ci opera colectivă a unei societăţi, în care numai cooperarea tuturor poate face faţă solicitărilor noului univers dezvăluit de ştiinţă (pe plan teoretic) şi devenit accesibil graţie industriei (pe planul practicii)"[17]. Firește că observaţia lui Bernard nu poate fi minimalizată. Într-adevăr, producţia culturală în genere, nu mai poate fi concepută azi ca operă a cîte unui individ izolat. Pe planul ştiinţei teza lui Bernard mi se pare perfect valabilă. Atît de complexe sînt azi cunoştinţele care se cer pentru investigarea diferitelor domenii cercetate de ştiinţă, încît lucrul de-unul-singur apare ca imposibil. Fără îndoială că ştiinţa poate primi, sau mai corect, chiar *nu se poate dispensa*, de ajutorul dat de industrie. Dar Pierre Bernard merge mai departe şi extinde teza lui şi asupra creaţiei artistice. Dispărînd legăturile artei cu artizanatul, nici artistul, crede Bernard, nu se mai poate dispensa azi de aportul industriei.

De aici ar decurge două consecinţe : pe de o parte s-ar ivi tendinţa către o „artă totală", menită să îmbine pictura, sculptura, arhitectura şi muzica (de tipul aceleia produse de Nicolas Schöffer); pe de altă parte „industrializarea" artei şi explorarea tuturor posibilităţilor combinatorii (preconizate de A. Moles) ar duce la „dispariţia prejudecăţii unicatelor", la o „artă de serie".

În întîmpinarea unei asemenea opinii, vin şi cei care văd în proliferarea a ceea ce numim „mass-media", tot o analogă „producţie de serie", în care personalitatea artistului se pierde, în care *creaţia lui individuală* se dizolvă în travaliul colectiv al armatei de tehnicieni ai artei, fără de care nu ar fi de conceput ambianţa estetică de mîine. Nu e nevoie cred să mai amintesc în această privinţă, numele prestigioase ale lui Adorno sau Marshall McLuhan.

Iată însă că asemenea opinii sînt contestate de cercetători răbdători ai fenomenului cultural în societatea contemporană. Aşa, de pildă, Roger Brown, de la Centrul de „Mass-Comunication Research" a publicat[18] rezultatul unor cercetări, în care se ocupă de argumentele celor ce văd în ansamblul civilizaţiei industriale, declinul artei de calitate. Examinînd opinia conform căreia „producţia în cultura de masă" ar avea caracterul unei întreprinderi industriale, fapt care ar duce la distrugerea originalităţii, a *creaţiei* personalităţilor, Brown arată, pe drept cuvînt, că şi marile

---

[15] M. Dufrenne, *op. cit.*
[16] Pierre Bernard, *L'avenir de la culture*, în „Diogène", nr. 66/1969.
[17] *Ibidem.*
[18] În „Revue internationale des sciences sociales", nr. 4/1969.

monumente egiptene, indiene, mexicane, gotice sau renascentiste au avut nevoie de colaborarea unui mare număr de oameni, care au lucrat *coordonat*, fără ca prin asta concepţia artistică originală să fi fost anihilată. Nu numai atît. Marile spectacole dramatice, care de milenii presupun o cooperare pentru obţinerea rezultatului artistic, marile creaţii polifonice care de veacuri presupun de asemenea colaborarea mai multor personalităţi artistice în vederea realizării lor — nu au dus la nivelarea artistică, la produsul de serie. Situaţia artistului în cadrul comunicaţiilor de masă, spune Brown, nu diferă de a artistului de totdeauna... Cea mai mare parte a artiştilor au utilizat formule ale tradiţiilor clasice, fie că a fost vorba de structura sonetului elisabetan, fie de a perspectivei renascentiste, fie de forma sonată sau de „seria" dodecafonică. Şi ştim cu toţii că asta nu a împiedicat nici creaţia lui Shakespeare, nici pe cea a lui Rubens, nici pe Mozart sau Brahms, nici pe Alban Berg sau Webern să fie originali, „personali".

Un alt argument al acelora care cred că ne îndreptăm către o „masificare" a gustului, spune Brown, este că producţia culturală de masă, îl supune pe artist la o presiune continuă, pentru a livra „producţie" la termene prestabilite. Dar, argumentează cercetătorul englez, oare Walter Scott sau Dickens n-au lucrat sub presiune? Am putea aminti şi noi aici pe Michel-Angelo şi presiunea exercitată de Papa Iuliu II, pe Johann Sebastian Bach şi presiunea exercitată de enoriaşii de la Thomaskirche din Leipzig. În sfîrşit, un ultim argument al teoreticienilor decăderii artei din pricina „alianţei cu industria" şi a „producţiei de masă" — este acela că o asemenea „producţie" îl înstrăinează pe artist de creaţia sa: ca şi muncitorul industrial, care la banda rulantă nu exercită nici un control asupra produsului finit, căruia el nu-i realizează decît o execuţie parcelară — tot aşa şi artistul producţiei estetice contemporane s-ar aliena în raport cu opera finită. Dar şi aici Brown arată, pe drept cuvînt, că totul depinde de modul în care „creatorul parcelar" este „cointeresat" spiritualmente la reuşita operei în integralitatea ei.

Iată deci că nici din acest punct de vedere, nu am motive să cred în moartea artei, a acelei arte pe care o iubesc.

★

Dar acest ultim cuvînt ar putea da naştere la aprecieri deloc măgulitoare. El incită la acuza de... „romantism". Această artă iubită cu înflăcărare, ar fi rezultatul concepţiei estetice romantice, care îl vede pe artist creînd în clocotul inspiraţiei. „Cine, mi s-ar putea spune, mai crede astăzi cu seriozitate într-o asemenea artă?" Într-o epocă de acută luciditate într-o epocă în care artistul, om de cultură, nu mai poate rămîne străin de amplificarea cunoştinţelor ştiinţifice, pledoaria pentru o artă a „clocotului interior", pare să fie cu totul desuetă [19]. Pe de altă parte, rolul din ce în ce mai important al „design"-ului în civilizaţia contemporană, faptul că nu ne mai putem mulţumi cu maşini şi cu obiecte de uz curent

[19] Este oare nevoie să spun că acest „clocot", nu e totdeauna, nu e de obicei, *sincron* cu momentul creaţiei — el există însă ca act prealabil creaţiei, care este decantarea lui, organizarea lui negentropică?

lipsite de o dimensiune estetică, faptul că eforturile pentru estetizarea ambientului nu mai pot lipsi din preocupările de ordin major al celor ce răspund de condițiile în care se desfășoară viața noastră cotidiană — ar putea să dea pledoariei pentru arta „de tip tradițional", un pătrunzător iz de mucegai.

Și totuși fără să neglijez cîtuși de puțin importanța esteticului ambiental, convins fiind de asemenea că artistul de astăzi și cel de mîine nu mai pot cînta „cum cîntă pasărea", ci că el meditează și va medita lucid la arta pe care o creează — cred că această artă nu va putea fi altceva decît a fost cea existentă de milenii încoace : o comunicare *sui-generis* a unei complexități umane de trăiri, menită să fie receptată de contemplatorul, care are nevoie de ea pentru a se descifra mai bine pe sine însuși în tensiunea unei emoții, a unei bucurii, cu nimic comparabilă. Dacă asta înseamnă „romantism", dacă „romantism" înseamnă prospețime de sensibilitate, opusă uscăciunii „academiste", atunci accept epitetul, în orice caz, cred, mai puțin compromițător decît acela de „tehnicism", foarte apropiat de mai vechiul „academism" (care însemna tot secătuirea de „clocot" și conformarea la anumite canoane, transformarea stilului în manieră). Fără îndoială că și *problematica* artei de azi și de mîine este în neîncetată desfășurare, complexificare — că și *mijloacele de expresie* (ajutate de progresele științifice și tehnice) se schimbă mereu și că reluarea, în variante epigonice, a ceea ce a fost valoros ieri, nu poate fi recomandată. Arta autentică are obligația să fie totdeauna „*modernă*", pentru epoca în care e creată. Existența unui Homer, a unui Shakespeare, a unui Bach, a unui Rembrandt, a unui Racine, a unui Goethe, a unui Eminescu, a unui Tolstoi, a unui Hugo, nu a exclus, ba dimpotrivă a făcut posibilă existența marilor creatori moderni (de la Proust la Faulkner, de la Schönberg la Enescu, de la Aragon la Arghezi, de la Brâncuși la Picasso) și continuă să facă *posibilă* și *necesară* existența unor noi creatori originali (și nu pastișori) în zilele noastre și în zilele care vin.

Tocmai de aceea nu pot să cred în transformarea artei într-un „academism tehnicist", într-un „manierism scientist", și cu atît mai puțin în moartea artei.

DISCUȚII

CONCEPTUL DE REGIM POLITIC

DE

N. DINUȚ

Preocuparea tot mai asiduă pentru cunoașterea esențială a fenomenelor sociale, cu scopul vădit de a asimila cît mai temeinic sistemul de organizare și funcționare a vieții sociale pentru a conduce eminamente științific societatea, trebuie firesc însoțită de un efort corespunzător în planul epistemologiei sociale, pentru clarificarea conceptelor utilizate în investigația științifică și în activitatea socială.

Dintre conceptele frecvent întrebuințate în aria diferitelor științe sociale — cu prilejul analizei fenomenelor social-politice caracteristice lumii contemporane —, *conceptul de regim politic* necesită neîndoielnic o atenție sporită din partea gînditorilor marxiști. Imprecizia teoretică a termenului a devenit fapt curent. În literatura sociologică, politică și juridică el este echivalat nu o dată cu alte concepte și ele insuficient precizate teoretic, cum sînt, de pildă, cele de *organizare politică a societății*, *formă de stat*, *sistem de înfăptuire a puterii de stat*, *domeniu politic* ș.a.

Dată fiind legătura strînsă dintre *regimul politic* și *puterea de stat*, de elucidarea primului concept s-au ocupat cu precădere juriștii, care au meritul de a fi realizat pași însemnați în definirea și încadrarea lui printre conceptele teoriei statului și dreptului[1]. În fond, orice concept privitor la teoria și practica politică se află într-o strînsă relație cu puterea de stat și, prin urmare, o caracterizare corectă și o reliefare a esenței lui trebuie să pornească de la această relație fundamentală. Pe fondul determinării conținutului puterii de stat de către baza economică are loc o înrîurire generală corespunzătoare asupra tuturor relațiilor și instituțiilor cu caracter social-politic. În consecință, *regimul politic trebuie definit și caracterizat în indisolubilă legătură cu ansamblul social*, mai exact, *cu tipul de societate*

[1] În acest fel este tratat regimul politic de D. A. Kerimov și A. I. Korolev în *Obșceaia teoria gosudarstva i prava*, Leningrad, Izd. Leningradskogo Universiteta, 1961, p. 80 și următoarele, precum și în *Teoria generală a statului și dreptului*, sub red. prof. dr. I. Ceterchi, București, Edit. didactică și pedagogică, 1967, p. 75 și urm.

în limitele căruia el se manifestă, la fel cum procedăm atunci cînd definim şi caracterizăm tipurile de stat. Acceptînd acest lucru, rezultă că putem distinge tot atîtea *tipuri* de regim politic, cîte *tipuri* de societate cu organizare statală cunoaştem : regim politic sclavagist, feudal, burghez, socialist. Neglijarea întregului ansamblu social în care regimul politic se desfăşoară în mod concret şi îngustarea analizei exclusiv la considerarea unor relaţii sau instituţii sociale, duc inevitabil la o imagine incompletă şi chiar incorectă a lui. La asemenea rezultate ajung de pildă sociologii francezi P. Lalumière şi A. Demichel[2], care, ocupîndu-se de *regimurile parlamentare* din Europa, operează de fapt o analiză şi încearcă o clasificare a regimurilor politice, ceea ce nu mai este acelaşi lucru.

Aşadar, *metodologic* vorbind, numai după ce vom fi analizat şi caracterizat regimul politic în funcţie de tipul de societate şi de tipul de stat, urmează firesc să apreciem şi să efectuăm clasificări ale posibilelor forme concrete pe care regimul politic de un tip definit le poate îmbrăca în contextul determinat al unui anumit raport al forţelor de clasă. În această lumină, abordarea regimului politic numai în funcţie de *forma* de stat sau numai prin prisma metodelor şi procedeelor de guvernare apare ca o îngustare nejustificată a sferei reale de cuprindere a acestui concept şi creează multiple dificultăţi în clasificarea şi analiza conţinutului regimurilor politice.

Literatura juridică marxistă include, de regulă, în forma de stat, forma de guvernare, prin care se are în vedere : — conţinutul şi structura organelor supreme ale puterii de stat ; — structura de stat după alcătuirea unitar-naţională sau federativă a acestuia ; — şi regimul politic, care cuprinde, din punctul de vedere al dreptului, metodele şi procedeele de guvernare. Prin urmare, aceste trei laturi determină *forma de stat*[3]. De aici se ajunge, de fapt, la punerea pe picior de egalitate, la folosirea echivalentă a termenilor *formă de stat* şi *regim politic*[4].

Mi se pare evident faptul că în aprecierea conţinutului unei forme concrete de stat, nu putem să ne limităm la forma de guvernare, care prin ea însăşi poate promite mult dar, în realitate, spune prea puţin. Noţiunea de republică, de pildă, desemnînd o formă posibilă de manifestare, bunăoară a statului burghez considerată în sine, adică necorelată cu climatul general politic, care este rod al regimului politic, fără o analiză de fond a organizării politice, ne spune mult prea puţin despre conţinutul real al unei anumite societăţi burgheze cu organizare republicană. Căci o republică burgheză poate fi cadrul unui regim politic burghez democratic sau al unui regim politic burghez reacţionar (de pildă, fascist, dictatorial — militar ş.a.).

În limitele unui tip de societate, de-a lungul întregii sale existenţe istorice, *tipul* de stat şi, totodată, *tipul* de regim politic rămîn invariante. Dacă *statul* este chemat să asigure, indiferent de forma sa concretă de manifestare, rolul politic conducător şi o situaţie economică-socială privilegiată clasei dominante în societatea dată, *regimul politic*, la rîndul său, trebuie să asigure pe întreaga întindere istorică a tipului dat de societate,

---

[2] P. Lalumière, A. Demichel, *Les régimes parlementaires européens*, Paris, P.U.F., 1966.
[3] Vezi *Teoria generală a statului şi dreptului*, sub red. prof. dr. I. Ceterchi, p. 75.
[4] *Op. cit.*, p. 80.

mutatis mutandis pentru fiecare etapă concret-istorică de dezvoltare, mijloacele şi metodele care să garanteze cadrul politic necesar exercitării guvernării societăţii de către clasa dominantă dată. Şi, mai departe, *forma de stat*, în cadrul aceluiaşi tip de stat, este *diferită* de la ţară la ţară sau de la o etapă istorică la alta a aceleiaşi ţări, în funcţie de evoluţia concretă a ţării. La rîndul său, *regimul politic*, rămînînd neschimbat sub raportul conţinutului şi rolului său de clasă în cadrul aceluiaşi tip de societate, cunoaşte o mare *mobilitate a formelor concrete de manifestare*, care pot fi diferite nu numai de la o formă la alta de stat, dar chiar şi în interiorul aceleiaşi forme de stat, de la o etapă istorică la alta de existenţă a ei.

Între *forma concretă de stat* şi *forma concretă de manifestare a regimului politic* există o permanentă *interdependenţă*. Statul, în virtutea rolului său şi a poziţiei sale între elementele suprastructurii sociale, stabileşte coordonatele generale şi defineşte cadrul juridic în interiorul căruia se constituie regimul politic în forma sa concretă de manifestare. Regimul politic se constituie însă în coordonatele juridico-statale ca o rezultantă a raportului concret al forţelor de clasă interne, receptînd, de asemenea, într-un fel sau altul, şi înrîurirea raportului forţelor politice pe arena internaţională.

Considerînd cu atenţie marea lecţie oferită de evoluţia formelor concrete de manifestare a regimului politic burghez, nu putem să nu reţinem că regimul politic — în condiţiile societăţilor bazate pe clase antagoniste — depinde în mare măsură de nivelul de organizare a claselor asuprite, de intensitatea şi de consecvenţa activităţii partidelor politice ale acestor clase şi a tuturor organizaţiilor progresiste.

Altfel spus, *regimul politic este o reflectare fidelă a raportului forţelor de clasă existent în societatea dată*. El reprezintă de fapt *un moment de relativ echilibru în permanenta dinamică a raportului forţelor de clasă*. Schimbarea raportului forţelor de clasă pe fondul unei situaţii revoluţionare determină criza regimului politic. Din modul cum va fi rezolvată criza regimului politic, mai exact — din modul în care se va ieşi din situaţia revoluţionară — rezultă perspectiva regimului politic şi a formei de stat. Clasa dominantă are posibilitatea, în limitele unui raport de forţe de clasă favorabil ei, să-şi păstreze rolul dominant, manevrînd diferite regimuri politice. Într-o ambianţă politică favorabilă de pildă, clasa burgheză îşi poate exercita guvernarea fără o amendare a regimului politic, păstrîndu-i tenta de democratism, fără să recurgă la abrogarea unor prevederi constituţionale democrate, instituite sub presiunea maselor în epoca de ascensiune a burgheziei la putere. Dar printr-o gamă vastă de mijloace şi procedee labile şi deosebit de subtile, ea reuşeşte adesea, prin manevre tactice, să eludeze legile în vigoare, şi să distragă atenţia maselor, îndeosebi a celor cu o slabă conştiinţă politică, de la treburile politice.

Constituţiile şi codurile de legi se dovedesc, de aceea, neputincioase în a cuprinde în textele iniţiale întreaga complexitate a regimului politic şi par a nu fi suficiente pentru a garanta reflectarea integrală în viaţa social-politică reală a spiritului lor.

Înţeles ca *totalitate a mijloacelor şi metodelor cu ajutorul cărora clasa dominantă guvernează*, **regimul politic** nu se exercită numai de organele

puterii de stat, ci prin și în activitatea întregului sistem al dictaturii clasei dominante, mai mult chiar, prin vastul sistem de partide, organizații și mijloace, de care dispun clasele și grupurile sociale dintr-o formațiune social-economică dată, pentru impunerea, consolidarea și apărarea propriilor interese. Asupra regimului politic influențează într-o măsură considerabilă partidele politice, care, așa cum se știe, nu fac parte dintre elementele constitutive ale statului, precum și alți factori neinstituționalizați, care acționează în afara cadrului legal sau în umbra unor partide.

Supralicitînd semnificația partidelor politice pentru determinarea regimului politic, numeroși ideologi nemarxiști pornesc, după cum este cunoscut, de la numărul partidelor politice ca singurul criteriu pentru a caracteriza și clasifica regimurile politice. Astfel procedează, de pildă, cunoscutul sociolog francez Maurice Duverger în lucrarea sa *Droit constitutionnel et institutions politiques* (Paris, 1959), ajungînd la o serie de concluzii divergente cu realitatea. Absolutizînd rolul unuia sau altuia dintre factorii care concură la exercitarea regimului politic, sociologii burghezi așează pe același plan și identifică în lucrările lor regimuri politice formal asemănătoare, cel mult ca denumire, dar radical deosebite prin conținutul lor de clasă și prin baza economică în interiorul căreia apar și în serviciul căreia se află.

O teorie corectă trebuie să se întemeieze pe premise corecte. Luînd tipul de societate, tipul de stat și forma de stat drept elemente cardinale în stabilirea esenței și a conținutului regimului politic, caracterul concret și forma lui nemijlocită de manifestare pot fi corect apreciate prin analiza unei întregi suite de elemente și raporturi cuprinse de el. Dintre acestea, *legea electorală și sistemul electoral*, stabilind modul de constituire a organului legislativ reprezentativ în cadrul formelor republicane-parlamentare de stat, au valoare de *factori esențiali în definirea regimului politic* și în determinarea cadrului său concret de exercitare. De o deosebită importanță pentru fixarea caracterului regimului politic sînt *raporturile concrete ce se stabilesc și funcționează între organele puterii reprezentative*, acolo unde aceasta se realizează prin existența și activitatea mai multor camere (parlament și senat, parlament și camera lorzilor etc.). Tendința tot mai accentuată a burgheziei monopoliste de a guverna ocolind autoritatea organelor reprezentative în elaborarea legilor, simultan amplificînd rolul puterii executive, al guvernelor, pune în zilele noastre tot mai mult în evidență influența raporturilor dintre organele legislative și cele executive asupra regimului politic. Prin sporirea rolului guvernelor, cu atît mai mult a rolului unor persoane, are loc un proces de deteriorare și de îngustare a democrației tradiționale burgheze, fenomen întîmpinat cu semnificative reacții politice de masele populare și cercurile progresiste. Această reacție promptă face imposibilă instaurarea în condițiile tipului burghez de regim politic a unor regimuri autocratice (enumerarea, în unele cursuri universitare apărute la noi, a autocrației printre regimurile politice burgheze apare — după opinia noastră — ca nejustificată, autocrația fiind, după cum bine se știe, o manifestare a despotismului și a absolutismului monarhic).

Centralismul birocratic excesiv sau existența unei autonomii relative a organelor puterii de stat, așadar, caracterul raporturilor dintre organele

puterii centrale și cele locale sînt elemente nu dintre cele mai puțin semnificative pentru caracterul concret al regimului politic. După cum, de asemenea, rolul și situația organelor represive ale puterii de stat în societate participă la definirea cadrului de manifestare a regimului politic.

În condițiile capitalismului monopolist de stat, un rol tot mai important în luarea unor hotărîri vizînd viața politică internă și, deci, regimul politic îl joacă organizațiile neinstituționalizate ale marii burghezii, care au un caracter închis și dispun de o mare capacitate de influențare a activității partidelor politice și, prin acestea, a strategiilor politice promovate de puterea de stat. Mai mult, intensificarea activității organizațiilor de șoc și a grupurilor de presiune ale reacțiunii, la adăpostul financiar al marilor monopoluri și sub camuflajul partidelor politice burgheze, duce la deteriorarea regimului politic. De obicei, organizațiile de șoc și de diversiune politică au caracter clandestin, desfășurîndu-și activitatea în afara prevederilor legale și încălcînd orice norme de drept. Cu ajutorul lor, forțele reacționare urmăresc să influențeze corpul politic și opinia publică prin șantaj și teroare, iar în momente de pierdere a posibilităților de stăpînire a pîrghiilor de guvernare organizează lovituri de stat, încălcînd voința corpului electoral și sfidînd normele constituționale.

Împotriva unor factori dereglatori de acest gen acționează, de regulă, obișnuința, tradițiile și deprinderile progresiste împămîntenite în viața social-politică prin îndelungata și cvasipermanenta prezență și activitate practică a maselor populare și a tuturor elementelor progresiste din societatea capitalistă. Partidelor politice și organizațiilor de masă ale oamenilor muncii le revine apărarea cadrului democratic al regimului politic tradițional și dezvoltarea lui continuă. De aceea, situația, condițiile general-sociale de acțiune și influența de care beneficiază aceste partide și organizații în cadrul vieții sociale dintr-o țară sau alta sînt mai mult decît esențiale pentru asigurarea unui regim politic progresist. Partidele politice ale oamenilor muncii și organizațiile de masă, acționînd în consens cu masele, organizîndu-le și formîndu-le o conștiință social-politică înaintată, joacă un rol excepțional în determinarea conținutului si caracterului regimului politic. După cum se știe, democrația, ca formă de manifestare a statului burghez, nu este un merit al clasei burgheze, ci o cucerire impusă de presiunea maselor populare și tocmai, de aceea, oamenii muncii militează pentru salvgardarea și continua ei dezvoltare.

Prin urmare, pentru a aprecia corect caracterul unui regim politic nu este suficientă constatarea existenței unor prevederi constituționale, oricît de promițătoare ar fi ele, și nici a unui cadru juridic formal, ci se impune o analiză sociologică de fond a situației reale din societatea cercetată și, pe această bază, precizate dimensiunile autentice ale drepturilor și obligațiilor reale pe care le au și de care se bucură masele de oameni ai muncii, clasele și grupurile sociale opuse clasei dominante. Este o operație absolut necesară fără de care regimul politic, caracterul său real, rămîn pure abstracțiuni.

Societatea așa-zisă de consum sau liberă, este în fapt, dacă avem în vedere conținutul preponderent represiv al regimului ei politic, dominată de procese ce urmăresc limitarea drepturilor și libertăților cetățenești. Sociologul Vance Packard în lucrarea *Une société sans défense* (Paris, 1965), înfățișează detaliat practica burgheziei americane de înlocuire treptată

și neîntreruptă a drepturilor și libertăților cetățenești prevăzute în „Declarația drepturilor", adoptată în anul 1791, cu tot felul de oprelişti și discriminări, care practic fac imposibilă participarea unei mari părți a cetățenilor americani la viața politică.

Regimul politic constituie, în lumina celor de mai sus, *cadrul politic concret* prin care clasa dominantă își asigură posibilități suplimentare de înfăptuire a guvernării în limitele formei de stat existente și ale organizării politice statornicite în societatea dată. În acelasi timp, regimul politic este un cadru definit de desfășurare a activității politice a claselor sociale, direct și prin intermediul partidelor politice și al organizațiilor de care dispun. În acest fel, în cadrul tipurilor cunoscute, regimurile politice pot fi de două feluri : progresiste sau democratice și reacționare. În ce privește conținutul și modul lor de manifestare de la țară la țară și, mai ales, de la o etapă istorică la alta de dezvoltare a societății dintr-o țară, acestea urmează a fi precizate prin considerarea elementelor din a căror interacțiune se compune în mod concret regimul politic.

IMPLICAŢII EPISTEMOLOGICE ALE UNOR IDEI CANTORIENE DESPRE INFINITUL MATEMATIC

DE

AXINTE DOBRE

Este ştiut că, pe linia spiritualismului său panlogist, Hegel a construit un sistem logico-dialectic ce avea intenţia orgolioasă de a se identifica cu infinitatea lumii. Meritele dialecticii hegeliene sînt astăzi, în general, cunoscute mai ales prin reelaborarea la care a fost supusă în cadrul filozofiei marxiste. Ni se pare totuşi plină de interes o confruntare a construcţiei sistematice hegeliene cu anumite direcţii ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane ce abordează de asemenea infinitatea sub variate aspecte. Reducînd infinitatea lumii la o automişcare triadică a conceptului, Hegel sublinia în finalul *Ştiinţei logicii* că „prin mişcarea arătată obiectul a obţinut pentru sine însuşi un mod determinat, adică un conţinut. Conceptul iniţial este restabilit, dar ca determinat iar metoda, această «conştiinţă a conceptului », va apare deci ca sistem al totalităţii"[1].

Mai recent, J. Piaget, vorbind despre structuri le caracteriza ca fiind nişte sisteme de transformări care comportă legi în calitatea lor de sistem şi au cel puţin trei caracteristici : de totalitate, de transformare, de autoreglare. Împotriva schematizării proprii asociaţionismului atomist ca şi împotriva totalităţilor preformate, cunoscutul iniţiator al psihologiei şi epistemologiei genetice, optează pentru un structuralism operatoriu. În această opţiune „ceea ce contează nu este nici elementul, nici un întreg impunîndu-se ca atare, fără să se poată preciza cum, ci relaţiile între elemente..., totalitatea nefiind decît rezultanta acestor relaţii ale căror legi sînt cele ale sistemului"[2].

În deplin acord cu opţiunea lui J. Piaget, vom sublinia că structurile dinamice, activitatea structurantă, sînt determinante esenţiale ale gîndirii, ale practicii şi deci şi ale obiectelor finite, umanizate prin practică. Dar lipsa unei absolute coincidenţe între gîndire şi practică, pe de o parte, şi infini-

[1] Vezi *Ştiinţa logicii*, Edit. Acad. R. S. România, 1966, p. 840.
[2] Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 8.

Rev. filoz., XXI, 4, p. 469–475 Bucureşti 1974

tatea lumii extraumane, pe de alta, va trebui considerată de asemenea ca o opţiune fundamentală, în spiritul dialecticii materialiste; mai ales dacă vom ţine seama de dificultăţile şi contradicţiile pe care gîndirea — operînd în cadrul unor structuri proprii, dotate cu reversibilitate completă — le întîmpină în abordarea unor aspecte ale infinităţii.

Studiul genetic al psihologiei gîndirii arată că este imposibil a descoperi vreun conţinut fără o structurare comportînd un izomorfism, cel puţin parţial, cu logica; astfel încît — cum sublinia tot Piaget[3] — structurile logico-matematice, ca şi structurile prelogice şi prematematice care le schiţează, sînt instrumente de achiziţie a cunoştinţelor şi nu numai coordonări apărute ulterior. Dar caracteristica esenţială a structurilor logice este tocmai reversibilitatea lor completă. Ceea ce înseamnă că în cadrul lor, operaţiile directe şi cele inverse se presupun întotdeauna şi vor realiza un echilibru complet; ele se constituie în planul virtual întrucît în planul fizic-senzorial, echilibrările prin răspunsuri materiale ale subiectului nu pot ajunge la o compensare şi o reversibilitate totală. Caracterul de totalitate al structurilor logice se manifestă astfel în gradul cel mai înalt. Printr-o unificare a structurilor parţiale de grupare şi de reţea, ce implică sinteza într-un singur sistem a inversării şi reciprocităţii, ca forme distincte de operaţii inverse, gîndirea copilului ajuns la 12—15 ani se va desfăşura potrivit grupului de cvaternalitate. Această structură de grup cuprinde toate posibilităţile de operaţii cu componentele: I (transformarea identică), N (inversa), R (reciproca), şi C (corelativa sau inversa reciprocii)[4]. Următorul tablou cuprinde toate aceste posibilităţi:

	I	N	R	C
I	I	N	R	C
N	N	I	C	R
R	R	C	I	N
C	C	R	N	I

Caracterul de totalitate al structurilor operatorii se manifestă şi prin regulile fixe de combinare care sînt complet date.

Dar, în gîndirea matematică, vom găsi domenii importante care opun „rezistenţă", se abat de la cerinţele de reversibilitate perfectă. Chiar dacă aceste domenii ale gîndirii matematice s-ar dovedi a fi doar excepţii ce nu pot infirma proprietăţile uzuale ale structurilor logice, cercetarea lor nu poate fi lipsită de interes. Există şi la J. Piaget o inflexionare a structurilor logice atunci cînd acestea sînt abordate în geneza lor, în raport cu subiectul psihologic. Dar, ne putem pune în mod justificat întrebarea asupra limitelor funcţionării acestor structuri după constituirea lor. În acest sens vom încerca să arătăm că o inflexionare a lor este prezentă în matematică, venind de data aceasta cu precădere din direcţia obiectului (mate-

[3] Jean Piaget, *Le rôle de la notion d'equilibre dans l'explication en psychologie*, în vol. *Six études de psychologie*, Ed. Gonthier, Genève, 1964.

[4] J. Piaget şi B. Inhelder, *Psihologia copilului*, Bucureşti, Edit. did. şi ped., 1970, p. 118.

matic) considerat în perspectiva infinităţii şi nu numai din aceea a subiectului, ca în concepţia genetică a lui Piaget. Ipoteza inflexionării structurilor logice ca urmare a raportării necesare a lor (prin practică) la infinitatea obiectului cunoaşterii în genere — nu numai matematice — ni se pare foarte îndreptăţită ; dar fiind mai largă, sarcina argumentării şi confirmării ei ar fi mult mai complexă. Vom observa numai că metoda hegeliană de înglobare finalistă a infinitului în cadrul unor totalităţi este o mistificare ce trebuie „răsturnată", continuîndu-se şirul acelor „răsturnări" întreprinse de Marx în raport cu dialectica hegeliană. Domeniile matematice cărora le-ar reveni o mare contribuţie la critica viziunii hegeliene sînt desigur variate. Cel care ne-a apărut mai pregnant este aşa-zisul „paradis al lui Cantor" — cum l-a numit Hilbert — format din numerele cardinale transfinite.

Vom expune după B. Russell[5] cîteva elemente ale teoriei numerelor cardinale transfinite, care rezultă din combinarea descoperirilor lui Cantor cu acelea ale lui Frege în teoria logică a numerelor.

Admiţînd că există n (număr întreg finit) indivizi în lume, vor exista 2^n clase de indivizi, 2^{2^n} clase de clase de indivizi ş.a.m.d. Dacă le-am considera laolaltă am obţine :

$$(1)\quad n + 2^n + 2^{2^n} + \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$$

ceea ce ar constitui primul şi cel mai mic număr infinit din ierarhia lui Cantor. Dar o astfel de punere laolaltă, într-o clasă, a indivizilor şi a claselor încalcă rigorile teoriei tipurilor privind ierarhia logică şi duce la contradicţii flagrante în corpul matematicii (de ex. paradoxul lui Russell). Metoda (1) de a construi mulţimi infinite trebuie deci abandonată.

Admiterea existenţei în lume (implicit şi în matematică) de mulţimi oarecare infinite va avea loc însă prin *axioma infinitului*. Această axiomă se referă la numărul indivizilor (ocupanţii primului loc în ierarhia tipurilor). Dacă ea este adevărată pentru aceşti termeni, este a fortiori adevărată pentru clasele lor, apoi pentru clasele claselor lor ş.a.m.d. Russell arată că axioma infinitului nici nu este autocontradictorie dar nici nu poate fi logic probată. Neexistînd deci raţiuni logice contra admiterii mulţimilor infinite (conform axiomei în cauză), matematicienii au dezvoltat această premisă de la începuturile ştiinţei lor, dar în mod sistematic preocupările au început odată cu opera lui Cantor.

Considerăm clasa numerelor naturale, numite şi inductive, pentru a aminti că au la bază principiul inducţiei matematice. După definiţia fregeană a numărului cardinal, numărul termenilor conţinuţi în clasa numerelor naturale va fi mulţimea claselor echivalente cu aceea a numerelor naturale. Să arătăm că acest număr nu este unul din numerele naturale (inductive).

Dacă n este un număr inductiv oarecare, numărul de numere de la 0 la n, inclusiv 0 şi n, este n + 1. Deci, numărul total al numerelor inductive este mai mare ca n, oricare ar fi numărul inductiv n.

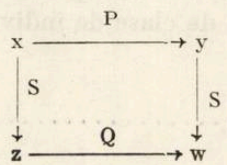
O altă proprietate a noului număr este că el nu se schimbă prin adăugarea sau scăderea lui 1, prin dublare sau înjumătăţire. Acest număr car-

[5] Vezi *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris, 1970, ch. VIII.

dinal, considerat de Cantor transfinit, nu este inductiv şi va fi numit număr cardinal reflectiv.

O clasă e numită „reflectivă" cînd ea este echivalentă cu una din subclasele sale proprii, iar un număr cardinal reflectiv este numărul cardinal al unei clase reflective. Se constată uşor (prin relaţia „unu la unu" ce face să corespundă n lui 2n) că numărul total al numerelor inductive este identic cu cel al numerelor inductive pare, ca şi alte proprietăţi analoge.

Vom numi „progresie" o relaţie „unu la unu", astfel că un termen are proprietatea de a aparţine domeniului direct dar nu şi domeniului reciproc, termenii relaţiei satisfăcînd în plus axiomele lui Peano. Două „progresii" sînt relaţii asemenea, iar domeniile lor sînt clase echivalente. Amintim că relaţia P este asemenea cu relaţia Q dacă există o relaţie „unu la unu" S, astfel încît P = (S compus cu Q compus cu — S) conform schemei de compunere :



Numărul total al domeniilor „progresiilor" este cel mai mic dintre numerele cardinale infinite şi Cantor l-a notat cu alef cu indice (zero) ($\aleph_0$) pentru a-l distinge de cardinalii infiniţi mai mari. Va apare clar că orice progresie îşi conservă caracterul său de progresie dacă i se va lua un număr finit de termeni, sau un termen din doi... Reciproc, se pot adăuga termeni la mulţimea numerelor inductive de exemplu, fără a creşte numărul lor. Astfel, mulţimea numerelor inductive poate fi „scufundată" în mulţimea mai „bogată" a raţionalilor, care are totuşi aceeaşi putere (număr cardinal) alef zero. Abia numărul clasei numerelor reale este mai mare ca alef zero şi anume $2^{\aleph_0}$ (puterea continuului). Prin numerele transfinite gîndirea matematică evidenţiază obiecte-structuri (ideale) care se abat în multe privinţe de la legea reversibilităţii totale, considerată de Piaget ca definitorie pentru orice structură logico-matematică.

Remarcăm mai întîi că $\aleph_0 + n = \aleph_0$ şi $\aleph_0^2 = \aleph_0$ pentru n număr inductiv oarecare.

Apoi dacă adunarea şi înmulţirea sînt bine definite pentru cardinalii infiniţi, scăderea şi împărţirea, care ar trebui să asigure reversibilitatea, nu mai dau rezultate precise. Cît timp numărul ce trebuie scăzut este finit vom avea $\aleph_0 - n = \aleph_0$ deci un rezultat precis. Cu totul alta va fi situaţia dacă vom scădea alef zero din el însuşi deoarece vom putea obţine orice număr, de la zero la alef zero. Astfel, dacă din mulţimea numerelor inductive (alef zero) scădem următoarele mulţimi, care au alef zero termeni :

(I) mulţimea numerelor inductive ; restul va fi zero ;

(II) mulţimea numerelor inductive de la n încolo, inclusiv n ; restul va fi mulţimea de numere de la zero la n — 1 avînd n termeni ;

(III) mulțimea numerelor impare; restul va fi mulțimea numerelor pare avînd alef zero termeni. Constatăm că resturile sînt foarte diferite deși am scăzut mereu alef zero din alef zero.

În ce privește împărțirea, rezultatele vor fi asemănătoare deoarece alef zero nu se schimbă dacă-l înmulțim cu 2, 3, 4, ... n (finit) sau chiar prin alef zero și de aici va urma că alef zero divizat prin alef zero va avea ca rezultate o valoare oarecare de la unu pînă la alef zero. Bazîndu-se pe aceste date, Russell sublinia că noțiunea de număr negativ și aceea de număr rațional nu pot fi extinse la numerele transfinite; cum s-a văzut anterior, operațiile așa-zis inverse (scăderea, împărțirea, extragerea rădăcinii) sînt ambigue. Totuși, operațiile directe (adunarea, înmulțirea, ridicarea la putere) se pot defini cu exactitate chiar dacă enunțurile respective (numite de Hilbert „ideale") se deosebesc de enunțurile „reale", cu conținut intuitiv, din aritmetica clasică.

Cantor a caracterizat infinitul prin proprietatea de reflectivitate definită mai sus. Pentru el, fiecare clasă și fiecare cardinal sînt sau inductive (finite) sau reflective (infinite). B. Russell aprecia totuși, că pentru prezent, nu știm dacă există clase și cardinali ce nu sînt nici reflectivi și nici inductivi, deși toate clasele infinite și toți cardinalii infiniți ce-i cunoaștem sînt reflectivi. În plan logic implicația funcționează numai de la „reflectiv" la „infinit" dar nu și reciproc.

Cantor a dezvoltat și aritmetica ordinală trasfinită, chiar înaintea aritmeticii cardinalilor transfiniți. El a notat cel mai mic număr ordinal infinit cu ω, prin care a desemnat clasa tuturor relațiilor seriale (tranzitive și antisimetrice) care generează progresii. Introducînd o aritmetică specifică, cu adunare, înmulțire, ridicare la putere, Cantor a construit ierarhia ordinalilor transfiniți prezentată schematic de Hilbert[6] astfel:

$1, 2, 3, \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$

$\omega, \omega + 1, \omega + 2, \ldots\ldots\ldots\ldots$ și notînd $\omega + \omega = 2\omega$,

$2\omega, (2\omega) + 1, (2\omega) + 2, \ldots\ldots\ldots$ și notînd $(2\omega) + \omega = 3\omega$,

$3\omega, (3\omega) + 1, (3\omega) + 2, \ldots\ldots\ldots$

$\vdots$

$\omega^2, \omega^2 + 1, \omega^2 + 2, \ldots\ldots\ldots$

$\omega^2 + \omega, \omega^2 + (2\omega), \omega^2 + (3\omega), \ldots\ldots$

$2\,\omega^2, (2\omega^2) + 1, (2\omega^2) + 2, \ldots\ldots\ldots$

$(2\omega^2) + \omega, (2\,\omega^2) + 2\omega, \ldots\ldots\ldots$

$\omega^3, \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$

$\omega^4, \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$

$\vdots$

$\omega^{\omega^{\omega}}, \omega^{\omega^{\omega}}, \omega^{\omega^{\omega}}, \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$

[6] D. Hilbert, *On the infinit*, în P. Benacerraf and H. Putnam (eds), *Philosophy of Mathematics. Selectded readings*, 1964.

Cardinalii transfiniți, în ciuda ambiguităților dezvăluite anterior, se supun legilor uzuale formale de adunare, înmulțire și ridicare la putere (anume legile de comutativitate, asociativitate, distributivitate); în schimb însă ordinalii transfiniți nu se supun decît unora din aceste legi (în opoziție cu cei finiți). Astfel, legea de comutativitate nu se mai aplică iar legea de distributivitate rămîne numai sub forma $(b + c)\,a = ba + ca$, excluzîndu-se forma $a\,(b + c) = ab + ac$. Legea de asociativitate rămîne însă valabilă.

Problema implicațiilor epistemologice ale acestor abateri specifice ordinalilor transfiniți nu o vom aborda în cele ce urmează. Reținem numai următoarea caracterizare asupra raportului dintre numerele cardinale și cele ordinale. Dacă n este un număr cardinal finit, numărul ordinal al unei serii al cărei cîmp este format tocmai din n termeni va fi numărul ordinal n. Cînd însă seria e infinită, numărul ordinal al său (sau „lungimea" sa) poate varia fără ca numărul cardinal să fie modificat. Fie de exemplu seria :

a) 1, 2, 3, 4, ... n, ... care reprezintă cel mai mic din numerele ordinale infinite (ω). Dacă modificăm succesiv această serie repetînd operația de a duce la sfîrșit primul număr par care este întîlnit vom obține seriile :

(b) 1, 3, 4, 5, ... n, ... 2

(c) 1, 3, 5, 6, ... n, ... 2, 4

(d) 1, 3, 5, 7, ... n, ... 2, 4, 6.

Ducînd cît de departe posibil această operație se va obține :

(e) 1, 3, 5, 7, ... $2n + 1$, ... 2, 4, 6, 8, ... $2n$, ...

Seriile (b), (c), (d) și (e) vor avea succesiv numerele ordinale $\omega + 1$, $\omega + 2$, $\omega + 3$, și 2ω Trebuie să distingem între 2ω, care reprezintă un cuplu de progresii [ca mai sus (e)] și $\omega 2$ care reprezintă o progresie de cupluri :

$$(x_1, y_1), (x_2, y_2), \ldots (x_n, y_n) \ldots$$

Datele matematice sumare privind operarea cu numere infinite pe care le-am prezentat pînă acum pot fi interpretate în planul epistemologic în diferite maniere. De exemplu, D. Hilbert încheia expunerea sa despre infinit prezentată la un congres în onoarea lui Weierstrass (1925) cu o interpretare ce trimitea direct la filozofia kantiană. După ce caracterizase enunțurile despre infinit ca „ideale" (opuse celor „reale", adică avînd conținut intuitiv), el exprima opinia că operarea cu infinitul poate fi făcută în mod cert, numai în manieră finitară. În opoziție cu Frege, Hilbert susținea că „noi sîntem convinși că anumite concepte intuitive și intuiții (insights) sînt condiții necesare ale cunoașterii științifice și că logica singură nu este suficientă"[7]. Infinitul ar avea de jucat ca singur rol pe acela al unei idei, în sens kantian, adică al unui concept al rațiunii care transcende întreaga experiență pentru a o completa ca totalitate. Ambiguitățile și contradicțiile ce apar în abordarea operatorie finitară a mulțimilor au justificat cunoscuta reacție critică intuiționistă, ca și disputa dintre

[7] D. Hilbert, *op. cit.*

intuiționism și formalism privind bazele logice ale matematicii. Se viza mai ales legitimitatea folosirii terțiului exclus și a dublei negații pentru domeniile infinite.

Teoria tipurilor cu axioma de reductibilitate, pe care tendința logicistă (reprezentată în primul rînd de Russell și Whitehead) a elaborat-o, nu rezolvă decît provizoriu și imperfect contradicțiile din așa-zisa criză a infinitului în matematică.

În rîndurile de mai sus nu am avut intenția de a aborda pe larg problematica epistemologică vastă izvorîtă din dificultățile apărute în teoriile matematice despre infinit. Am vrut numai să atragem atenția, plecînd de la unele proprietăți ale cardinalilor transfiniți, că există structuri și entități matematice care se abat de la norma reversibilității complete. O explicare a acestei abateri ar putea fi, credem, găsită în următoarele aspecte. Pe de o parte, intervine faptul că matematica nu este reductibilă la structurile și normele logice; pe de altă parte și în strînsă legătură cu primul aspect, intervine specificitatea construcțiilor matematice. Aceste construcții nu pot fi epuizate prin folosirea structurilor formale complet reversibile — cum rezultă dealtfel și din teoremele lui Gödel — și de aceea vor implica permanent o deschidere a demersurilor cognitive și o revizuire a fundamentelor logice.

ASPECTE FILOZOFICE ALE TEORIEI MĂSURĂTORII ÎN MECANICA CUANTICĂ

DE

BRUTUS DEMȘOREANU

1. MĂSURĂTOAREA ÎN FIZICA MODERNĂ

Rezultatele experienţelor de fizică sînt descrise cu ajutorul a o serie de noţiuni care aparţin universului spaţio-temporal. Fizica, prin legarea evenimentelor cauză de evenimentele efect, adună diferitele experienţe în grupe şi astfel apar teoriile fizice, care în funcţie de gradul de sistematizare al rezultatelor au un grad mai mare sau mai mic de generalitate.

Ar fi ideal ca la descrierea fenomenelor fizice să se folosească doar noţiuni bazate pe experienţe şi atunci teoriile fizice ar avea o bază absolut riguroasă. Lucrul este totuşi irealizabil[1], deoarece majoritatea noţiunilor sînt formate prin generalizarea de multe ori fără argumente a datelor fundamentale furnizate de experienţă. Pentru a realiza condiţia de a construi o teorie riguroasă, ar trebui revizuite multe noţiuni în fizică, chiar elementare. Din acest motiv nu s-a putut vorbi şi nu se poate vorbi nici în prezent de o teorie fizică absolut riguroasă, aplicabilă nu numai tuturor fenomenelor cunoscute, dar şi celor care vor fi descoperite în viitor. De fapt, teoriile fizice au folosit adesea noţiuni care nu erau riguros justificabile din punctul de vedere al experienţei, abia dezvoltarea ulterioară a fizicii putînd decide dacă aceste noţiuni au fost corect introduse sau trebuiau revizuite.

Un exemplu elocvent ni-l oferă teoria relativităţii restrînse. În mecanica clasică noţiunile de spaţiu şi timp erau considerate independente, formarea lor bazîndu-se pe presupunerea că în univers semnalele au o viteză de propagare infinită. Fizica modernă a arătat însă că prin utilizarea acestor noţiuni se ajunge la o serie de contradicţii irezolvabile. În plus,

[1] W. Heisenberg, *Principiile fizice ale teoriei cuantice*, Bucureşti, 1969, p. 7.

Rev. filoz., XXI, 4, p. 476—491, Bucureşti, 1974.

s-a demonstrat şi empiric că natura nu dispune de semnale cu viteză de propagare mai mare decît viteza luminii în vid. A devenit evident faptul că trebuia reconsiderat conţinutul acestor noţiuni. Astfel, interpretînd spaţiul şi timpul ca componente ale unui univers unic denumit „spaţiu-timp", în care semnalele se propagă cu viteză finită, s-a putut realiza interpretarea fără contradicţii a unor fenomene care înainte nu puteau fi puse de acord cu teoria clasică.

De reţinut din acest exemplu este faptul că fizica trebuie să realizeze în permanenţă o revizuire a noţiunilor cu care lucrează, modificîndu-le conţinutul în funcţie de noile necesităţi care apar, pentru a preveni sau lichida contradicţiile ivite în cursul dezvoltării sale.

În fizica atomică, în speţă în mecanica cuantică, pare inutilă reconsiderarea noţiunilor de spaţiu-timp cît timp se poate face abstracţie de teoria cuantică relativistă, în schimb trebuie revizuite noţiunile de coincidenţă în spaţiu şi timp şi mai ales noţiunea de observare, de măsurătoare[2].

Mecanica cuantică, spre deosebire de mecanica clasică se ocupă de studiul fenomenelor care se petrec cu particule de masă foarte mică, localizate în spaţii foarte mici. Experienţa arată că ele prezintă o natură dublă : în anumite grupuri de experienţe comportarea lor este asemănătoare unor corpusculi, în alte grupuri de experienţe comportarea lor este asemănătoare unor unde. Deci atunci cînd se comportă ca nişte *corpusculi* (un obiect care se mişcă ca un punct material, în mecanica clasică), acestor particule li se pot asocia noţiunile de *traiectorie*, *viteză*, *impuls*, *sarcină* etc., iar atunci cînd se comportă ca nişte *unde*, noţiunile specifice de *lungime de undă*, *amplitudine*, *intensitate* etc. De asemenea s-a arătat că şi radiaţia prezintă acelaşi caracter dublu, de undă şi de corpuscul.

Substanţa şi radiaţia sînt de fapt două aspecte diferite ale materiei, deosebirea principială fiind că substanţa se caracterizează printr-o masă de repaus diferită de zero, iar radiaţia printr-o masă de repaus nulă. Este însă evident că materia nu poate fi compusă simultan din unde şi particule, deoarece noţiunile sînt mult prea diferite. În fond s-a arătat şi experimental că, chiar dacă într-o anumită experienţă electronul se comportă ca o particulă, totuşi acel electron nu posedă toate atributele descrierii corpusculare. Afirmaţia este valabilă şi pentru o experienţă în care electronul se manifestă ca o undă. Natura substanţei şi radiaţiei este însă doar *aparent dublă*, deoarece de fapt în descrierea lor noi utilizăm nişte noţiuni clasice intuitive, care s-au format prin studiul unor cantităţi mari de particule şi nu a unei particule individuale.

Conform celor amintite mai sus în legătură cu teoria relativităţii, va trebui să efectuăm şi în domeniul fizicii atomice o critică a noţiunilor utilizate. Acest dualism corpuscul-undă în descrierea fenomenelor fizicii atomice constituie tocmai punctul de plecare al criticii. Aplicarea simultană a descrierii corpusculare şi a celei ondulatorii ducînd la contradicţii, se constată că limitele în care descrierea corpusculară este valabilă sînt impuse de concepţia ondulatorie şi, reciproc, limitele de aplicabilitate ale descrierii ondulatorii sînt furnizate de descrierea corpusculară[3]. Aceste

[2] *Idem*, p. 9—14.
[3] *Idem*, p. 16.

limite sînt conținute în relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg, care leagă erorile în măsurarea simultană a două mărimi fizice conjugate.

Se ajunge, astfel, în mod nemijlocit la discutarea procesului de măsurare în mecanica cuantică. Din cauza dualismului corpuscul-undă, mecanica cuantică trebuie construită pe concepții asupra mișcării principial diferite de concepțiile mecanicii clasice. În mecanica cuantică nu vom putea întîlni noțiunea de traiectorie a particulei, ceea ce va implica și pierderea altor caracteristici dinamice.

Totuși, pentru a descrie cantitativ mișcarea unei particule este necesară prezența unor obiecte fizice care să se supună cu precizie legilor mecanicii clasice. În urma interacțiunii particulei cu acest obiect clasic, starea ei se va modifica, mărimea acestei modificări depinzînd de starea particulei și de aceea ea poate servi la caracterizarea cantitativă a particulei respective. Acest obiect care se supune legilor mecanicii clasice va fi tocmai aparatul de măsură[4], procesul de interacțiune menționat fiind tocmai *procesul de măsurare*. Trebuie subliniat că acest proces de măsurare este independent de prezența sau absența unui observator exterior.

În fizica clasică această interacțiune este fie neglijabilă, fie poate fi calculată cu precizie, așa încît influența ei poate fi compensată. Însă, din cauza discontinuităților din domeniul atomic, în fizica atomică fiecare interacțiune poate provoca schimbări, uneori destul de mari, de multe ori necontrolabile. Procesul de măsurare influențează asupra particulei supuse măsurării și, pentru o precizie dată a experienței, această influență nu poate fi făcută oricît de mică. Particularitatea fenomenului constă în faptul că *cu cît măsurătoarea este mai precisă, cu atît influența asupra obiectului măsurătorii este mai mare*. Această particularitate a măsurătorii apare datorită faptului că, caracteristicile dinamice ale particulei apar numai ca urmare a măsurării însăși.

Din cauză că, în mecanica clasică, particulei i se poate asocia o traiectorie dată, ea va avea în fiecare moment coordonate și viteză bine determinate. În mecanica cuantică, deoarece nu se poate vorbi de o traiectorie determinată, dacă în urma unei măsurători se obțin pentru particulă coordonate bine determinate, atunci se constată că în general în acel moment nu se poate vorbi și de o viteză bine determinată. Faptul este valabil și reciproc. Cu alte cuvinte, viteza și coordonatele sînt două mărimi care nu pot fi măsurate simultan cu aceeași precizie. În realitate afirmația este valabilă doar pentru componentele poziției și vitezei într-o anumită direcție în spațiu, de exemplu axa Ox :

$$\Delta q_x \Delta p_x \geqslant \frac{h}{4\pi}$$

adică, pentru componentele după axa Ox (sau Oy, sau Oz) ale poziției și vitezei există o limită de măsurare simultană egală tocmai cu constanta lui Planck împărțită la 4π. Însă, de exemplu, pentru q_x și p_y, relația de incertitudine nu mai este valabilă. de aceea trebuie făcută afirmația că

[4] L. D. Landau, E. M. Lifșiț, *Mecanica cuantică*, București, 1965, p. 13.

o relaţie de incertitudine de tipul celei de mai sus este valabilă doar pentru variabile conjugate armonic. Condiţia matematică necesară şi suficientă pentru asemenea variabile va fi definită într-un paragraf ulterior (formula « 16 »).

Se ştie că în mecanica clasică, pentru descrierea completă a stării unui sistem fizic, este suficientă cunoaşterea poziţiilor şi vitezelor sistemului la un moment dat, iar ecuaţiile de mişcare vor determina evoluţia sistemului în momentele ulterioare măsurătorii. O astfel de descriere este principial imposibilă în mecanica cuantică. Pentru descrierea unui sistem sînt necesare aici mai puţine mărimi şi de aceea această descriere este mai puţin detaliată ca în mecanica clasică. Pentru o particulă a cărei stare este descrisă cît mai complet din punct de vedere cuantic, comportarea ei ulterioară este principial neunivocă. Cunoscîndu-se starea iniţială a particulei, o măsurătoare ulterioară poate duce la rezultate diferite, tocmai din cauza interacţiunii necontrolabile între aparatul de măsură (obiectul clasic) şi particula respectivă (obiectul cuantic). Problema mecanicii cuantice este tocmai determinarea probabilităţii de a obţine în urma unei măsurători, unul sau altul din aceste rezultate. Se poate determina o astfel de probabilitate, tocmai pentru că mecanica cuantică limitează în general ansamblul de valori pe care le pot lua diferitele mărimi fizice. În cazuri particulare această probabilitate poate fi şi unitatea.

În consecinţă, procesele de măsurare în mecanica cuantică pot fi împărţite în două mari categorii[5] :

— măsurători care nu conduc cu certitudine la un rezultat univoc pentru nici o stare a sistemului;

— măsurători în care, pentru fiecare rezultat, există o stare în care măsurarea conduce cu certitudine la acel rezultat. Caracteristicile cantitative ale stării, rezultate în urma unei astfel de măsurători, vor alcătui ceea ce se numeşte „mărimi fizice" în mecanica cuantică. Trebuie făcută observaţia că nu orice ansamblu de mărimi fizice pot fi măsurate simultan.

Se poate afirma, în concluzie, pe baza studiului experimental al fenomenelor atomice şi în urma analizei lor logice, că :

a) interacţiunea dintre obiectul măsurătorii şi instalaţia de măsurare nu poate fi considerată indefinit de slabă;

b) perturbaţia introdusă de această interacţiune nu poate fi prevăzută decît statistic şi din acest motiv nu poate fi compensată (afirmaţie esenţial diferită faţă de fizica clasică);

c) măsurarea unei caracteristici a unui obiect fizic poate implica o schimbare necontrolabilă a altei caracteristici a obiectului, care înainte de măsurare se presupunea cunoscută;

d) este imposibil să se atribuie concomitent valori precise tuturor caracteristicilor unui obiect fizic dat.

Este necesară o scurtă prezentare matematică a fenomenelor luate în discuţie.

---

[5] *Idem*, p. 15.

2. MĂSURĂTOARE ŞI PROBABILITATE

Vom spune că două caracteristici $A^{(1)}$ şi $A^{(2)}$ ale unui sistem fizic sînt compatibile[6,7], dacă măsurarea uneia din ele nu influenţează valorile celeilalte, obţinute într-o măsurătoare anterioară. Ca exemple se pot da : valoarea absolută a momentului cinetic J şi una din componentele sale J_3, cele trei componente ale impulsului, energia şi orice altă integrală a mişcării sistemului închis etc.

Două caracteristici A şi B care contravin afirmaţiei de mai sus, vor fi incompatibile. Spre exemplu : oricare componente ale vectorului moment cinetic, impulsul (dacă nu este nul) şi paritatea etc.

Presupunem că orice sistem fizic este caracterizat de un şir complet de caracteristici fizice compatibile $A^{(1)}, \ldots, A^{(k)}$. Aceasta înseamnă că ele sînt compatibile două cîte două şi nu există alte caracteristici fizice ale sistemului compatibile cu oricare din elementele şirului de mai sus. Pentru un electron acest şir complet este : impulsul $\vec{p}$, masa m, sarcina e, spinul s, o componentă a spinului s_3, sarcina leptonică $\vec{l}$. Este evident că numărul caracteristicilor $A^{(j)}(j = 1, \ldots, k)$, care alcătuiesc şirul complet de mai sus, este mult mai mic decît numărul total al caracteristicilor posibile ale sistemului de studiat.

O măsurătoare completă[8] a caracteristicilor fizice ale unui sistem, înseamnă un ansamblu de experienţe care permit atribuirea unor valori bine determinate $a_i^{(j)}$ tuturor caracteristicilor compatibile $A^{(j)}$ din şirul complet de mai sus. Deoarece, orice altă experienţă făcută cu scopul de a determina valorile b_i ale oricărei alte caracteristici B, incompatibilă cu elementele şirului $\{A^{(j)}\}$, implică o măsurare necontrolabilă a uneia sau a mai multora din valorile $a_i^{(j)}$ găsite anterior, în consecinţă orice măsurătoare completă va da cantitatea optimă de informaţii asupra sistemului dat.

Presupunem că caracteristica fizică A are un număr finit de valori discrete $a_1, \ldots, a_n$. Considerăm cazul cel mai simplu, cînd această caracteristică este dihotomică[9], adică poate lua doar două valori, spre exemplu proiecţia spinului electronului pe direcţia unui cîmp magnetic exterior (spinul electronului reprezintă un moment cinetic datorat rotaţiei electronului în jurul propriei sale axe). Examinăm o situaţie experimentală cunoscută : un fascicul de electroni avînd spinii 1/2 orientaţi într-un cîmp magnetic, avînd direcţia dată de coordonatele polare θ, φ. Starea acestui sistem se descrie cu un vector unitar, complex, bidimensional, numit „vector de stare" :

$$|a_1> = \begin{pmatrix} (a_1)_1 \\ (a_1)_2 \end{pmatrix} \tag{1}$$

cu $(a_1)_1$ şi $(a_1)_2$ nişte numere complexe funcţii de coordonatele polare θ şi φ, care definesc orientarea spinului. Mărimilor $|(a_1)_1|^2$ şi $|(a_1)_2|^2$ li

---

[6] G. Temple, *The General Principles of Quantum Theory*, London, 1934, p. 34.
[7] F. A. Kaempffer, *Concepts in Quantum Mechanics*, New York, 1965, p. 2.
[8] *Idem*, p. 3.
[9] *Idem*, p. 6.

se poate da foarte uşor o interpretare probabilistică. Dacă fasciculul considerat mai sus este trecut în continuare printr-un cîmp magnetic orientat în direcţia pozitivă a axei Oz (experienţa Stern-Gerlach, vezi fig. 1)[10], atunci el se va desface în două. O ramificaţie a fasciculului va conţine doar electronii cu spinii orientaţi în direcţia pozitivă a axei Oz, cealaltă ramificaţie, electronii cu spinii orientaţi în direcţia negativă a axei Oz. Numărul de electroni din fiecare fascicul va putea fi prevăzut doar statistic, în perfectă concordanţă cu afirmaţia că în procesul măsură-

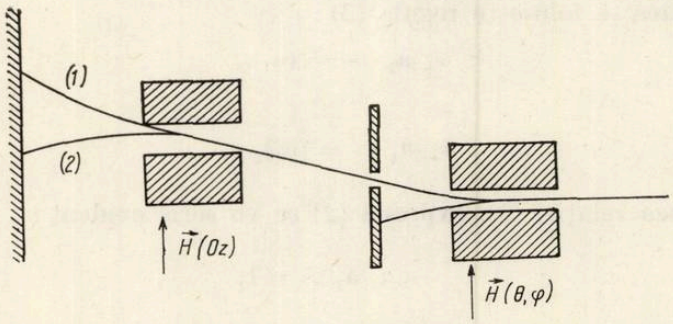


Fig. 1.

torii a avut loc interacţiunea dintre obiectul măsurătorii (fasciculul de electroni cu spinii orientaţi în direcţia θ,φ) şi aparatul de măsură (cîmpul magnetic orientat în direcţia Oz). Prin alegerea convenabilă a dependenţelor lui $(a_1)_1$ şi din $(a_1)_2$ din (1) de unghiurile θ şi φ vom avea că :

— $|(a_1)_1|^2$ reprezintă probabilitatea ca în urma măsurătorii spinul particulei să fie orientat în direcţia pozitivă a axei Oz, starea obţinută notîndu-se $|a_+> = \begin{pmatrix} 1 \\ 0 \end{pmatrix}$ (fasciculul 1 din figură);

— $|(a_1)_2|^2$ reprezintă probabilitatea ca în urma măsurătorii spinul particulei să fie orientat în direcţia negativă a axei Oz, starea obţinută notîndu-se $|a_-> = \begin{pmatrix} 0 \\ 1 \end{pmatrix}$ (fasciculul 2 din figură).

Evident că :

$$|(a_1)_1|^2 + |(a_1)_2|^2 = 1, \tag{2}$$

cu alte cuvinte, suma celor două probabilităţi va trebui să dea unitatea, ceea ce apare evident din descrierea experienţei.

O interpretare probabilistică analogă se poate da şi în cazuri mai generale. Examinăm vectorii de stare :

$$|a> = \begin{pmatrix} (a)_1 \\ (a)_2 \\ \cdot \\ \cdot \end{pmatrix} \text{ şi } |b> = \begin{pmatrix} (b)_1 \\ (b)_2 \\ \cdot \\ \cdot \end{pmatrix}.$$

[10] E. V. Spolski, *Fizica atomică*, vol. II, Bucureşti, 1953, p. 151.

Proiecția vectorului de stare $|a>$ pe vectorul de stare $|b>$, definită prin :

$$(3) \qquad <b|a> = (b)_1^* (a)_1 + (b)_2^* (a)_2 + \ldots = <a|b>^*,$$

(semnul * însemnînd complex conjugată) va da amplitudinea de probabilitate de a obține ca rezultat al măsurătorii starea $|b>$ dacă inițial obiectul se găsea în starea $|a>$. Astfel, mărimea $|<b|a>|^2$ va fi interpretată ca probabilitate de a obține starea $|b>$ dacă inițial obiectul era în starea $|a>$. Afirmația se verifică imediat pentru exemplul discutat anterior, dacă se folosește regula (3) :

$$(4) \qquad \begin{aligned} &< a_+ |a_1> = (a_1)_1, \\ &< a_- |a_1> = (a_1)_2. \end{aligned}$$

În baza relației (3), expresia (2) se va scrie evident :

$$(5) \qquad <a_1|a_1> = 1,$$

adică, faptul banal că probabilitatea ca în urma unei măsurători să obținem starea $|a_1>$ dacă obiectul era inițial tot în starea $|a_1>$ este chiar unitatea.

Este clar că pornind de la natura dihotomică a spinului electronului, va trebui să mai existe și o stare de spin $|a_2>$, corespunzătoare fasciculului de electroni cu spinii orientați în direcția opusă direcției cîmpului magnetic $\vec{H}$, a cărui orientare este dată de coordonatele polare θ, φ. Vom avea că :

$$(6) \qquad <a_2|a_1> = 0,$$

adică, dacă se știe că obiectul se află în starea $|a_1>$, probabilitatea ca în urma măsurătorii să obținem starea $|a_2>$ este nulă. Relațiile (5) și (6) se scriu împreună :

$$(7) \qquad <a_i|a_k> = \delta_{ik} \text{ cu } \begin{cases} \delta_{ik} = 1 \text{ pentru } i = k \\ \delta_{ik} = 0 \text{ pentru } i \neq k. \end{cases}$$

Se trage astfel concluzia că determinarea proiecției spinului pe o direcție dată θ, φ, este o măsurătoare completă, deoarece dă toate informațiile posibile asupra spinilor electronilor. Atunci sistemul vectorilor de bază $|a_1>$ și $|a_2>$ va fi complet, adică va satisface relația de completitudine :

$$(8) \qquad \sum_i |a_i> <a_i| = I,$$

cu I simbolul unitate.

Măsurarea unei caracteristici oarecare A a unui obiect aflat într-o stare $|b>$, va interfera cu starea $|b>$, astfel că după măsurătoarea lui A, obiectul va fi găsit în una din stările $|a_i>$ în care caracteristica A are valorile a_i. Stările $|a_1>$, $|a_2>$,..., care vor rezulta în urma măsurătorii, adică valorile posibile a_1, a_2,...,care pot fi observate într-o măsurătoare individuală, pot fi prevăzute doar statistic. În general, nu este posibil să se asocieze o valoare bine definită a_i a lui A, cu o stare dată $|b>$, însă se poate obține o valoare medie $\bar{A}$ a lui A, dacă observația asupra lui A este efectuată asupra unui ansamblu de obiecte toate în aceeași stare $|b>$[11].

Aparatul matematic care exprimă influența măsurătorii asupra sistemelor și totodată permite calculul valorii medii $\bar{A}$, menționată mai sus, constă în asocierea unui operator liniar hermitic caracteristicii fizice A. Vectorii proprii ai acestui operator vor fi chiar vectorii de stare $|a_i>$, în care mărimea A ia valorile bine definite a_i, care la rîndul lor sînt denumite valorile proprii ale acestui operator. Ecuația cu valori proprii se scrie :

$$A|a_i> = a_i|a_i> . \tag{9}$$

Operatorul A transformă un vector de stare oarecare $|b>$ în alt vector de stare $|c>$:

$$|c> = A|b>, \tag{10}$$

iar proiecția vectorului $|c>$ pe $|b>$ va fi chiar valoarea medie $\bar{A}$ a caracteristicii A în starea $|b>$:

$$\bar{A} = <b|c> = <b|A|b>. \tag{11}$$

Într-adevăr, pe baza lui (7) și (8), vectorul de stare $|b>$ se poate descompune după sistemul complet de vectori $|a_i>$:

$$|b> = |a_1> <a_1|b> + |a_2> <a_2|b> + \ldots$$

unde $<a_i|b>$ reprezintă amplitudinile de probabilitate de a găsi starea $|a_i>$ a mărimii observabile A, dacă înainte de măsurare sistemul era în starea $|b>$. Folosind definițiile (9) și (11) se ajunge la :

$$\bar{A} = <b|A|b> = a_1|<a_1|b>|^2 + a_2|<a_2|b>|^2 + \ldots \tag{12}$$

ceea ce nu este altceva decît însăși definiția obișnuită a valorii medii care prin definiție este egală cu suma produselor dintre mărimile a_i ale observabilei A și probabilitățile lor de realizare, definiție care se găsește în orice manual elementar de teoria probabilităților. Se poate arăta că această valoare medie este întotdeauna reală, dacă operatorul asociat caracteristicii de observat A îndeplinește anumite condiții (este hermitic).

---

[11] F. A. Kaempffer, *Op. cit.*, p. 11.

Deci, cele două noțiuni — în care este concentrat conținutul fizic al stărilor cuantomecanice — sînt :

1. Valoarea absolută a proiecției unui vector de stare $|a>$ pe alt vector de stare $|b>$, adică $<b|a>$. Ea reprezintă amplitudinea de probabilitate de a obține ca rezultat al măsurătorii starea $|b>$, dacă obiectul se găsea înainte în starea $|a>$.

2. Valoarea medie a mărimii observabile A a unui obiect aflat într-o stare $|b>$, adică $\bar{A} = <b|A|b>$.

Este necesar să se facă observația foarte importantă că operatorii care sînt asociați fiecărui element al șirului complet $A^{(1)}, \ldots, A^{(k)}$ de caracteristici compatibile ale unui sistem fizic, trebuie să satisfacă relația :

$$[A^{(m)}, A^{(n)}] = A^{(m)} A^{(n)} - A^{(n)} A^{(n)} = 0, \tag{13}$$

adică, în limbaj matematic, să comute doi cîte doi. Pentru o caracteristică B, necompatibilă cu un element $A^{(i)}$ din șirul de caracteristici compatibile, operatorul asociat lui B va satisface proprietatea :

$$[B, A^{(i)}] = -i.C, \tag{14}$$

cu C, un alt operator hermitic.

Definind abaterea standard care apare la măsurarea unei observabile, ΔA, ca :

$$(\Delta A)^2 = \overline{(A - \bar{A})^2} \tag{15}$$

se obține matematic că[12] :

$$\Delta A \cdot \Delta B \geqslant \frac{\bar{C}}{2}, \tag{16}$$

ceea ce nu este altceva decît forma generală a relațiilor de incertitudine ale lui Heisenberg. Se observă că ele sînt aplicabile doar pentru două caracteristici incompatibile ale unui sistem fizic.

În cazul particular al componentelor poziției și impulsului într-o direcție anumită în spațiu, de exemplu axa Ox :

$$[q_x, p_x] = -i\frac{h}{2\pi}$$

și deci :

$$\Delta q_x \cdot \Delta p_x \geqslant \frac{h}{4\pi} \tag{17}$$

deci q_x și p_x sînt caracteristici incompatibile ale sistemului. Măsurarea exactă a uneia va implica o nedeterminare în măsurarea celeilalte, nedeterminare care crește cu cît precizia de măsurare a uneia este mai mare.

Însă pentru q_x și p_y avem :

$$[q_x, p_y] = 0 \tag{18}$$

și nu va mai (17), coordonata particulei într-o direcție și impulsul ei într-o direcție perpendiculară pe prima putînd fi măsurate oricît de precis dorim. Deci acestea din urmă vor fi două caracteristici compatibile.

Aceste considerații matematice au fost amintite doar cu scopul de a justifica cele expuse în prima parte a articolului. Pentru un cititor neavizat, ele pot fi evitate cu ușurință, fără ca aceasta să aibă vreo influență asupra a ceea ce se va expune în continuare.

3. INTERPRETĂRI MATERIALISTE ȘI IDEALISTE DATE PROCESULUI DE MĂSURARE

Schema matematică amintită satisface toate experiențele de fizică atomică, însă dacă vrem să trecem de la matematică la o descriere intuitivă a proceselor, descriere care se bazează pe utilizarea noțiunilor clasice introduse pentru descrierea ansamblurilor mari de atomi, va trebui să ne mulțumim cu analogii incomplete, cum sînt imaginea corpusculară și imaginea ondulatorie. Aceste imagini, după cum s-a amintit, se limitează reciproc prin intermediul relațiilor de incertitudine. Limitarea, impusă de faptul că în mecanica cuantică se studiază particule individuale, este conținută în relații de tipul (17) care leagă noțiuni din imaginea corpusculară, dacă pentru descrierea sistemului este folosită imaginea ondulatorie. Dacă imaginea folosită pentru descrierea sistemului este cea corpusculară, vor exista relații de incertitudine de același tip, dar conținînd mărimi din imaginea ondulatorie.

Se constată că, din punct de vedere matematic, interpretarea corectă a mecanicii cuantice ar fi cea „pur probabilistică". În cazul particular al particulei libere, aceasta înseamnă că unda asociată corpusculului nu este decît o reprezentare de probabilitate, ce depinde de starea informațiilor noastre cu privire la aceasta, fiind susceptibilă de a varia brusc odată cu aceste informații (reducția pachetului de probabilitate în sensul lui Heisenberg). Corpusculul este conceput ca nefiind perfect localizat în spațiu și deci nedescriind o traiectorie bine definită. Acesta este punctul de vedere al „Școlii de la Copenhaga", reprezentată printre alții de Bohr, Born, Heisenberg, Jordan. Într-adevăr, dacă starea cunoștințelor noastre asupra corpusculului este reprezentată printr-un pachet de unde ψ, întins în spațiu, corpusculul este prezent în toate punctele acestui pachet cu probabilitatea $|\psi|^2$, prezența fiind „potențială" și doar în momentul în care noi constatăm printr-o observație prezența corpusculului într-un punct al pachetului, această potențialitate, filozofic vorbind, se transformă în realitate, se actualizează. Această interpretare este pur subiectivă, implicînd prezența observatorului în procesul de măsurare[12,13].

---

[12] A. S. Davîdov, *Kvantovaia mehanika*, Moskva, 1963, p. 52.
[13] W. Heisenberg, *Op. cit.*, p. 49.

Un exemplu clasic, care ilustrează perfect această idee, este următorul[14] :

Un corpuscul este închis într-o cutie B. Astfel el este potențial prezent în întreaga cutie, probabilitatea de localizare a lui fiind $|\psi|^2$. Dacă se separă cutia în două părți egale B_1 și B_2, una rămînînd la Paris și alta fiind dusă la Tokio, corpusculul rămîne potențial prezent în ansamblul părților, funcția sa de undă

$$(19)\quad \psi = C_1\psi_1 + C_2\psi_2, \text{ cu } |C_1|^2 + |C_2|^2 = 1,$$

cuprinzînd două părți : ψ_1 localizată în B_1 și ψ_2 localizată în B_2. Dacă la Paris se face o experiență de determinare a prezenței corpusculului asupra cutiei B_1, probabilitatea ca această experiență să dea rezultat pozitiv este $|C_1|^2$, iar probabilitatea ca experiența să dea rezultat negativ este $|C_2|^2$ (interpretarea probabilistică este analogă cu cea dată în parag. 2 pentru mărimile dihotomice). În consecință, corpusculul care potențial se află în ambele cutii înaintea experienței, s-ar localiza brusc (reducția pachetului de unde) în cutia B_1 sau B_2. Apare evident astfel că această interpretare impune prezența observatorului, deci a subiectului din punct de vedere filozofic. Lui de Broglie această interpretare i se pare irațională, el afirmînd că corpusculul, înainte de experiență, se găsea localizat în una din cutii, probabilitățile din mecanica cuantică ondulatorie exprimînd ignoranța noastră în această privință. Dar aceasta ar însemna că, descrierea corpusculului cu ajutorul undei ψ, deși dă o reprezentare exactă a probabilității, nu duce la o descriere completă a realității fizice, deoarece corpusculul trebuie să aibă o localizare exactă înainte de experiența care îl descoperă, iar unda ψ nu spune nimic referitor la aceasta.

Revenind la interpretarea probabilistică a mecanicii cuantice, se pot da și alte exemple care au dus la o serie de interpretări pozitiviste extremiste. Pentru aceasta trebuie să amintim două teoreme demonstrate de v. Neumann[15] :

Teorema 1. În mecanica cuantică, rezultatul unei măsurători nu depinde de locul unde trece linia de demarcație dintre obiectul observației și aparatul de măsură.

Teorema 2. În cadrul mecanicii cuantice nu pot exista parametri „ascunși", adică valorile statistice din mecanica cuantică nerelativistă nu pot fi considerate ca niște valori medii bine determinate, nestatistice, datorate existenței unor parametri ascunși.

Să analizăm *prima teoremă* din punctul de vedere al interpretării care i se poate da. Dacă linia de demarcație dintre obiectul observației și aparatul de măsură poate fi trasată oriunde, atunci pînă la urmă, din observator nu mai rămîne decît propriul său „eu" abstract. De aici rezultă că sub influența observației, obiectul suferă o perturbație necontrolabilă, cu care prilej are loc reducția pachetului de unde, adică o transformare acauzală explicabilă prin acțiunea subiectului. Ca exemplu se poate da o

---

[14] L. de Broglie, *Interpretarea mecanicii ondulatorii* în *Dialectica marxistă și științele moderne*, vol. III, București, 1962, p. 151.

[15] J. v. Neumann, *Matematiceskie osnovi kvantovoi mehaniki*, Moskva, 1964, p. 241 și 319.

experienţă mintală foarte amuzantă denumită „motanul lui Schrödinger". Un motan se află într-o cutie închisă şi asupra lui este îndreptat un pistol. Pistolul este declanşat de un detector de radiaţii care intră în funcţiune cînd asupra lui cade o particulă cuantică. Dacă probabilitatea ca particula să fie înregistrată de detector este de 50%, atunci la prima vedere, funcţia de undă care descrie starea motanului înainte de deschiderea cutiei, este egală cu suma funcţiilor de undă a motanului „pe jumătate viu" şi a motanului „pe jumătate mort". Cît timp observatorul nu deschide capacul cutiei, motanul se află într-o stare nedeterminată, deoarece afirmaţia despre viaţa sau moartea sa se întemeiază pe o percepţie subiectivă. Este clar că concluziile trase în urma acestui experiment mintal sînt absurde, deci teorema lui v. Neumann nu este valabilă.

Taketani arată că de fapt greşeala în acest raţionament constă în faptul că între aparat şi obiectul observaţiei nu se pot trasa oricîte linii de demarcaţie. Hotarul trece prin acel punct al aparatului de măsură în care fenomenele microscopice se transformă în fenomene macroscopice[16], în acel punct avînd loc reducţia pachetului de unde, care acum este un proces obiectiv şi nu unul subiectiv. Eroarea lui v. Neumann constă în faptul că el tratează aparatul de măsură prin teoria mecanicii cuantice, deşi el este un sistem macroscopic. Greene a demonstrat şi matematic, pornind de pe poziţia lui Taketani, că efectele cuantice sînt un rezultat al interacţiunii microsistemelor cu aparatul de măsură, care este un sistem macroscopic. Printre adepţii interpretării pozitivist subiective a mecanicii cuantice pot fi citaţi mai ales Jordan şi v. Neumann, iar într-o anumită perioadă şi Heisenberg; totuşi, nu toţi membrii „Şcolii de la Copenhaga" pot fi consideraţi promotorii acestor idei. Astfel, Rosenfeld şi Fock reţin doar laturile pozitive ale interpretării copenhageze şi trec cu vederea laturile ei greşite. Însuşi Bohr nu a căzut niciodată în greşeala de a da o interpretare extremist pozitivistă, de tipul celei de mai sus, mecanicii ondulatorii.

L. de Broglie a avut pînă în anii 1927—28 o concepţie proprie despre mecanica ondulatorie[17]. Deoarece nu putea accepta caracterul pur subiectiv de probabilitate al undei ψ, ea trebuind să aibă şi ceva obiectiv, de Broglie a formulat aşa-numita teorie a dublei soluţii. În această teorie se consideră corpusculul ca o realitate fizică, care ar fi ghidat, pilotat, de unda ψ obişnuită. Inconvenientul constă în faptul că corpusculul, conceput ca o realitate obiectivă, este ghidat de o undă cu caracter statistic subiectiv. În anul 1928, de Broglie văzînd succesele teoriei probabilistice, care reuşea să explice mult mai multe fenomene decît teoria sa, a renunţat la interpretarea proprie care acum i se părea inconsistentă. Însă, începînd din anul 1951, de Broglie a revenit la teoria sa mai veche, punînd-o într-o nouă formă[18]. Iniţial el considera că există două soluţii cuplate ale ecuaţiei de undă, una fiind unda „ψ", care, datorită caracterului continuu al amplitudinii sale, nu are decît o semnificaţie probabilistică şi subiectivă, altă soluţie fiind o undă „u", avînd aceeaşi fază cu unda ψ, dar cu

[16] S. Sakata, *Cu privire la problema interpretării mecanicii cuantice*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, vol. IX, Bucureşti, 1964, p. 122.

[17] L. de Broglie, *Op. cit.*, p. 155.

[18] *Idem*, p. 174.

amplitudinea prezentînd valori foarte mari în jurul unui punct al spaţiului. În noua sa teorie, de Broglie — utilizînd teoria neliniară a cîmpurilor a lui Einstein — înţelege prin corpuscul o anomalie locală a structurii cîmpului. Einstein susţine că întreaga realitate fizică trebuie descrisă cu soluţii corespunzătoare ecuaţiilor cîmpurilor, aceste cîmpuri trebuind să cuprindă întotdeauna regiuni foarte mici, în care valorile lor să devină extrem de mari, aceste regiuni corespunzînd noţiunii de corpuscul. De Broglie afirmă că acest cîmp cu singularitate nu poate să corespundă decît undei „u" din teoria dublei soluţii. Este important de subliniat că de Broglie atribuie acestei neliniarităţi un caracter obiectiv, datorat existenţei corpusculului. Acest cîmp ondulatoriu cu singularitate „u", ca şi cîmpul continuu ψ, se supune unei ecuaţii de cîmp neliniare, această neliniaritate introducînd un anumit cuplaj între soluţii, ceea ce duce la un ghidaj al singularităţii, adică al particulei, de către unda cu amplitudine continuă ψ.

Esenţial în teoria lui de Broglie este faptul că el admite localizarea obiectivă a corpusculului, această localizare nemaifiind un rezultat al acţiunii observatorului. Referitor la relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg, el arată că ele sînt interpretate greşit atunci cînd se afirmă că înainte sau după măsurătoare, corpusculul nu are o poziţie şi o cantitate de mişcare (impuls) bine determinate. În baza teoriei dublei soluţii, se poate afirma că acţiunea dispozitivului de măsură perturbă starea particulei, a singularităţii, şi din acest motiv, după efectuarea măsurătorii, nu se pot atribui simultan valori exacte mărimilor conjugate armonic. Relaţiile de incertitudine îşi păstrează semnificaţia, dar ele trebuie interpretate cu precauţie şi să nu fie identificate ca veritabile nedeterminări.

Revenim la teorema a doua a lui v. Neumann asupra inexistenţei parametrilor ascunşi în cadrul mecanicii cuantice actuale. O serie de savanţi eminenţi ca Einstein, v. Laue, Planck au crezut în existenţa acestor parametri ascunşi, deoarece ei afirmau că interpretarea logică a esenţei statistice a mecanicii cuantice este posibilă numai cu condiţia să fie recunoscută existenţa unor astfel de parametri. Numai cu ajutorul parametrilor ascunşi ei puteau da o interpretare cauzală relaţiilor de incertitudine. Ca o consecinţă a demonstrării de către v. Neumann a inexistenţei acestor parametri în structura mecanicii cuantice, s-a afirmat că s-a pus capăt odată pentru totdeauna discuţiei asupra acestui subiect, adoptîndu-se interpretarea probabilistică a mecanicii cuantice, ca fiind cea valabilă. Însă la conferinţa de la Bristol din 1957, Bohm, Vigier şi alţi [19,20] participanţi au arătat că această teoremă nu are o valabilitate absolută şi că ea reprezintă doar o teorie a mecanicii cuantice care dovedeşte doar imposibilitatea introducerii parametrilor ascunşi în structura ei logică actuală. Absolutizarea acestei teoreme ar însemna negarea descoperirilor ulterioare ale fizicii. Ei se referă la posibila existenţă a aşa-numitelor nivele subcuantice care conţin variabilele ascunse, caracterul statistic al mecanicii cuantice actuale fiind o consecinţă a existenţei unor fluctuaţii întîmplătoare de entităţi de un gen nou, aflate la un nivel inferior. Dacă luăm în considerare entităţile

---

[19] D. Bohm, *Alte noi interpretări ale mecanicii cuantice*, în *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, vol. III, Bucureşti, 1962, p. 215.

[20] J. P. Vigier, *Teoria nivelelor şi dialectica naturii* în *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, vol. III, Bucureşti, 1962, p. 195.

definite numai la nivel cuantic, mişcarea ar fi într-adevăr nedeterminată, deoarece factorii determinanţi importanţi (variabilele ascunse) pur şi simplu nu pot fi definiţi la acest nivel. Nedeterminarea rezultată din principiul lui Heisenberg ar fi astfel o necesitate obiectivă şi nu o simplă consecinţă a insuficienţei cunoştinţelor noastre despre nişte ipotetice stări adevărate ale variabilelor ascunse. Lărgind cercul fenomenelor considerate, vom putea micşora nedeterminarea sub limitele trasate de principiul lui Heisenberg. Pentru aceasta va trebui apelat la genuri noi de procese fizice, care depind de detaliile proceselor desfăşurate la nivel subcuantic. Este evident că în orice proces care poate fi analizat cu o anumită aproximaţie pe baza teoriei cuantice actuale, entităţile de un nivel inferior nu vor juca nici un rol. Din acest motiv ar trebui analizate procese în care intervin aceste entităţi subcuantice. Într-un astfel de proces, dacă sistemul ar fi observat prin intermediul proceselor fizice care ar depinde sensibil de stările exacte ale variabilelor ascunse, principiul de incertitudine al lui Heisenberg ar fi valabil în sensul restrîngerii preciziei cu care putem determina starea unui sistem fizic individual. În acest caz, restricţia privind nedeterminarea nu va mai trebui să fie aplicabilă.

În consecinţă, potrivit acestei teorii, principiul lui Heisenberg ar avea o valabilitate obiectivă la nivel cuantic, pe cînd la un nivel subcuantic, caracterizat de stările exacte ale variabilelor ascunse, nedeterminarea ar fi eliminată. Din acest punct de vedere, afirmă Sakata, căutarea parametrilor ascunşi prezintă evident o foarte mare importanţă.

Din cele expuse rezultă că interpretările subiective care au apărut în fizica modernă sînt consecinţe ale faptului că se lucrează cu noţiuni al căror conţinut a fost formulat cu ajutorul unor experienţe clasice. Pentru a da o interpretare obiectivă, care să excludă intervenţia factorilor subiectivi în măsurătoare vor trebui modificate aceste noţiuni, modificare impusă de faptul că fenomenele care au loc în domeniul fizicii atomice sînt esenţial diferite de fenomenele din fizica clasică. Relaţiile lui Heisenberg referitoare la caracteristicile incompatibile, care impun o incertitudine în măsurarea lor simultană, trebuie considerate ca nişte legi obiective care guvernează în microcosmos. Ele ne dau un răspuns clar asupra limitelor de conţinut în care este posibil să fie utilizate noţiunile clasice. Microcosmosul şi macrocosmosul sînt două nivele diferite la care se studiază natura, niveluri în care legile fizicii trebuie să difere. Dacă în macrocosmos acţionează legile dinamice, în microcosmos, în mod obiectiv, vor trebui să acţioneze alte tipuri de legi. Acestea sînt legile probabilistice şi, bineînţeles, că şi consecinţele care decurg din ele vor fi diferite de consecinţele care rezultă din acţiunea legilor dinamice. Bineînţeles că nu este exclusă existenţa unui nivel inferior microcosmosului, nivelul subcuantic, însă asupra existenţei lui deocamdată nu ne putem pronunţa, deoarece lipsesc faptele experimentale.

4. CAUZALITATEA ŞI PROCESUL DE MĂSURARE

Descrierea naturii, ideea că evenimentele din natură decurg după legi exacte (cazul fizicii clasice) se bazează pe presupunerea că este posibil să se observe fenomenele, fără a le influenţa sensibil. În acest sens, a

atribui un efect unei cauze este posibil atunci cînd efectul și cauza pot fi observate fără să se intervină perturbînd evenimentul. Legile care guvernează astfel de fenomene sînt legile dinamice, care exprimă direct un raport complet și univoc între starea finală și starea inițială a unui sistem fizic relativ izolat , în funcție de parametrii de stare „vizibili" și a forțelor care acționează asupra sistemului. În consecință, legea cauzalității nu se poate defini decît pentru sisteme închise [21].

În fizica atomică, de măsurătoare este legată o perturbație finită, care pînă la un anumit grad este necontrolabilă. Deoarece orice descriere spațio-temporală a unui eveniment fizic este condiționată de observarea evenimentului, rezultă că descrierea spațio-temporală a unor evenimente, pe de o parte, și formularea clasică a legii cauzalității, pe de altă parte, sînt trăsături ale fenomenelor fizice din domeniul atomic care se exclud reciproc [22]. Deși există o schemă matematică a teoriei cuantice, ea nu poate fi interpretată ca o simplă legare a lucrurilor în spațiu și timp. Descrierea spațio-temporală a evenimentelor impune existența relațiilor de incertitudine, noțiunea de observare avînd sens numai între limitele indicate de aceste relații. Existența incertitudinii ar contrazice la prima vedere valabilitatea legii cauzalității. Să nu uităm însă că pînă acum am legat cauzalitatea de noțiuni clasice, care după cum am văzut, din punct de vedere cuantic, ar trebui reconsiderate în ceea ce privește conținutul lor. Cauzalitatea, în sensul de pînă acum, era o consecință a acțiunii legilor dinamice, pe cînd în mecanica cuantică cauzalitatea trebuie să fie legată de legile statistice care acționează în acest domeniu. Consecința logică este că aceste forme de manifestare a legii cauzalității vor trebui îmbogățite. Dacă cauzalitatea în sens clasic se baza pe relații univoce, în mecanica cuantică ea va trebui să se bazeze pe relații cauzale neunivoce.

În legile dinamice care descriu macrocosmosul predomină necesitatea, ele exprimînd o corelație directă între necesitate și realitate, pe cînd în legile statistice, probabilistice, care guvernează microcosmosul, predomină întîmplarea [23]. Aceste legi probabilistice exprimă o necesitate complexă care cuprinde și întîmplarea. Legile statistice cuprind, pe de o parte, necesitatea și întîmplarea și, pe de altă parte, posibilitatea și realitatea. Probabilitatea care apare în procesul de măsurare este o măsură a posibilității unui eveniment dat de a trece în realitate. O relație cauzală întîmplătoare modifică acțiunea legii, a necesității și în același timp o completează, concurînd la producerea efectului. Din acest motiv efectul nu poate fi univoc determinat. Cauzalitatea statistică, care trebuie să descrie fenomenele din microcosmos, exprimă determinarea necesară a efectelor de către cauză, numai sub forma unor frecvențe de apariție a acestor efecte[24].

Probabilitatea cuantică are un conținut obiectiv. *Probabilitatea*, care în anumite condiții determinate este o măsură cantitativă a transformării posibilității în realitate, *și întîmplarea*, pe care probabilitatea o exprimă, *nu sînt opuse cauzalității*, ele constituie *o formă de manifestare* a acesteia

---

[21] O. Băncilă, *Cauzalitatea în știință și filozofie*, București, 1969, p. 199.
[22] W. Heisenberg, *Op. cit.*, p. 59.
[23] O. Băncilă, *Op. cit.*, p. 182.
[24] *Idem*, p. 185.

din urmă. Cauzalitatea, care trebuie să cuprindă necesitatea, în cazul nostru incomplet, reprezintă raportul de determinare între condiţiile iniţiale şi rezultatul final al măsurătorii, prin intermediul raportului posibilitate-realitate. Cauzalitatea va reprezenta măsura cantitativă a întîmplării [25]. Astfel, în mecanica cuantică probabilitatea are un conţinut obiectiv şi un fundament cauzal necesar, ea nefiind ceva subiectiv şi neapărînd ca o consecinţă a imposibilităţii de a cunoaşte toate condiţiile iniţiale sau care intervin pe parcursul măsurătorii. Datorită acţiunii legilor statistice, în mecanica cuantică rezultă o medie referitoare la evoluţia previzibilă a ansamblului, dar nu se poate prevedea evoluţia unui subansamblu al sistemului, respectiv al unei particule. Realizarea uneia sau alteia din posibilităţi, în mod necesar trebuie să fie o funcţie de anumiţi parametri vizibili şi ascunşi. O legătură cauzală care ar implica o legătură directă între necesitate şi realitate, ar implica cunoaşterea acestor parametri ascunşi, însă conform celei de a doua teoreme a lui Neumann ei nu pot fi cuprinşi în actuala teorie cuantică. Doar la un nivel „subcuantic", care ar implica cunoaşterea acestor parametri ascunşi, relaţia necesitate-realitate ar trebui să fie univocă.

În concluzie, se poate afirma că, în domeniul mecanicii cuantice, *legile statistice* constituie *una din formele de manifestare ale cauzalităţii*, pe cînd în fizica clasică, cauzalitatea se manifestă sub forma legilor dinamice. Principiul cauzalităţii trebuie să se refere nemijlocit la probabilităţi şi nu la evenimente efectiv realizate, ca în fizica clasică [26]. Însă indiferent de nivelul la care se studiază legile fizicii, va trebui să fie aplicabilă legea cauzalităţii, chiar dacă acest lucru se realizează în forme şi conţinuturi diferite.

---

[25] *Idem*, p. 192.

[26] V. A. Fock, *Despre interpretarea mecanicii cuantice*, în *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, vol. II, Bucureşti, 1960, p. 113.

DIALECTICA ŞI REDUCŢIONISMUL

DE

I. PEATNIŢCHI

Reducţionismul în ştiinţă şi în filozofie. Orice demers cognitiv comportă fenomenul *reducţiei.* Întîi, ca expresie *permanentă* a resurselor *strategice* reale ale cunoaşterii, constrînsă — datorită caracterului său relativ — să facă mereu „decupaje" din real, pentru a reduce inepuizabilitatea obiectului la scara limitelor subiectului (limite mereu în extensiune, ce-i drept, dar în principiu niciodată perfect superpozabile imensităţii realului). Apoi, ca *moment* ce intervine *provizoriu* în *tacticile* cognitive, care disociază chiar şi gradele de complexitate principial (deşi mai greu) accesibile ale obiectului (odată „decupat") pînă la componente mai elementare şi momentan mai uşor de mînuit (limitarea concretului real la *abstracţie*; procedeele *analitice*; concentrarea totalităţii în *esenţialitate;* redarea „populaţiei" de obiecte sau fenomene prin cazul individual *reprezentativ*; *explicarea* complexităţii obscure prin entităţi mai simple şi mai bine cunoscute; apelul la modele şi analogii care vizează doar *unele aspecte* ale obiectului etc. etc.).

În această din urmă ipostază, simpla *reducţie,* ca segment al traseului cognitiv, nu poate ridica obiecţii atît timp cît nu exclude alte segmente complementare (ridicarea de la abstract la concret, sinteza etc.), spre deosebire de *reducţionism,* care limitează doctrinar întregul proces cognitiv la suficienţa reducţiei irevocabile, renunţînd voit la o parte din disponibilităţile cognitive reale ale subiectului.

Reducţionismul ca principiu de conduită ştiinţifică reprezintă, în fond, o mitologie modernă în care sacralizarea detaliului analitic este, cel puţin în parte, o expresie a opoziţiei faţă de sacralizarea idealistă a întregului şi faţă de investirea integralităţii cu suporturi supranaturale — reminiscenţă a mentalităţilor mitologice. Pentru vindecarea morbului holist-idealist se recomandă — în locul unui „regim epistemologic" complex şi echilibrat — doar un antidot în doze fortissime, care nu face decît să instaureze o patologie cu simptome de dezechilibru în sens contrar.

În ştiinţă, asistăm astăzi la o recrudescenţă a tendinţelor reducţioniste. În orice epocă, succesele demersurilor analitice au favorizat,

Rev. filoz., XXI, 4, p. 492—501 Bucureşti, 1974.

într-un fel sau altul, asemenea tendinţe, dar în condiţiile actualei revoluţii ştiinţifice, realizările uluitoare ale biologiei moleculare şi ale altor investigaţii „în profunzime" creează o situaţie extrem de propice în acest sens.

Este adevărat însă că acum ştiinţa dispune de suficiente mijloace interne pentru a tempera tendinţele reducţioniste. Excesele analitice au de înfruntat un adversar prestigios în teoria generală a sistemelor şi în abordarea sistemic-structurală. Însăşi experienţa metodologică acumulată în ştiinţă poate submina exagerările analitice prin prezenţa permanentă a ideii de întreg, care patronează din capul locului investigaţia analitică [1]. Se afirmă chiar că astăzi reducţionismul însuşi a devenit, cel puţin pe alocuri, mai puţin radical, în sensul că nu mai pretinde reducţia unui domeniu la altul, ci stabilirea unor punţi de legătură între domenii diferite ale cercetării [2]. Oricum, excesele reducţioniste, atunci cînd apar, pot fi compensate prin acţiunea unor dispozitive teoretice de autocorecţie în sînul ştiinţei. Dar factorul teoretic nu este unicul în cauză. Cel psihologic intervine şi el foarte activ. Un exemplu concret. În acelaşi colectiv mic şi strîns unit, format din biologi-molecularişti de meserie, aparţinînd aceleiaşi şcoli şi expuşi cam aceloraşi influenţe teoretice, un cercetător îi contestă teoriei generale a sistemelor orice valoare cognitivă [3], în timp ce un altul, trecut şi el prin toate ispitele reducţionismului, rămîne adept al abordării sistemice, formulînd concepţia integronului [4].

Pe de altă parte, acţiunea factorilor de autocorecţie amintiţi, proprii ştiinţei, este puternic influenţată de crezul filozofic al omului de ştiinţă. Materialismul, în orice formă a sa, gravitează mai bucuros spre demersul analitic, spre orizontul fizic elementar, unde se simte mai aproape de sorgintea sa şi mai la adăpost de tentaţiile finalismului şi de obligaţia ingrată de a descifra enigmele coerenţei sistemice. Acest din urmă aspect a fost reliefat mai ales de idealism. Însăşi constituirea biologiei ca ştiinţă autonomă s-a realizat în mare măsură datorită unor presiuni vitaliste. Dar în biologie, idealismul nu a adus aproape niciodată soluţii teoretice constructive sau tehnici de investigare eficiente; el a avut un rol pur „tactic", de semnalare critică a limitelor reducţionismului mecanicist. Şi în timp ce materialismul aduna scrupulos materialul necesar unor reconstituiri prin sinteză, care să permită, odată şi odată, înţelegerea specificului materiei vii, idealismul, înclinat spre scurtcircuitări ale schemelor cunoaşterii, statua acest specific ca un dat elementar, nedecompozabil.

Fuziunea cu dialectica nu a vindecat radical materialismul de înclinaţiile sale reducţioniste. Sub acest aspect, literatura filozofică marxistă a exercitat două influenţe diametral opuse asupra tradiţiilor reducţioniste în ştiinţă. Pe de o parte, ea *a lovit sistematic* în aceste tradiţii, prin interdicţii metodologice perfect justificate şi formulate fără echivoc. Pe de altă parte, *ea a încurajat involuntar* asemenea tradiţii, fie prin concentrare unilaterală asupra unor categorii şi legi dialectice în detrimentul altora,

---

[1] Vezi, de pildă, V. A. Enghelgardt. *Integratismul — calea de la simplu la complex în cunoaşterea fenomenelor vieţii*, în „Voprosî filosofii", nr. 11, 1970, p. 103—115.

[2] St. Popescu, *Problema reducerii teoretice a sistemelor complexe la sisteme simple*, în „Revista de filozofie", nr. 12, 1968, p. 1447—1452.

[3] J. Monod, *Le hasard et la necessité*. Ed. du Seuil, Paris, 1970.

[4] Fr. Jacob, *Logica viului. Eseu despre ereditate*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică Română, 1972.

fie prin toleranță (justificată istoricește, pînă la un punct) față de confuzia între două ipostaze distincte ale dialecticii, ceea ce a favorizat totodată instalarea unui *reducționism filozofic* sui generis chiar în aria dialecticii materialiste, datorită unei dialectici inconsecvente, în primul caz, și unui ortodoxism dialectic rigid, în cel de al doilea caz.

Manifestările și consecințele „reducționismului filozofic". În afară de afinitățile tradiționale ale materialismului pentru reducționism, greu de învins prin recomandări metodologice oricît de bine justificate și oricît de sincer acceptate, trebuie discutat însuși rolul abordării dialectice ca factor capabil să favorizeze accidental reducționismul.

Să începem cu ceea ce este mai puțin important, și anume cu consecințele abordării „segmentare", inconsecvent-dialectice.

S-ar putea discuta, de pildă, implicațiile viziunii dialectice a investigației științifice, concepută ca o descifrare a esenței. În timp ce categoria dialectică de calitate, în ipostaza ei de specific calitativ, consemnează ontologic un anumit nivel ireductibil prin definiție, categoria de esență avînd un statut gnoseologic, sugerează infinitatea mișcării procesului de cunoaștere în profunzime, spre esențe tot mai profunde, adică un traseu pe parcursul căruia este foarte ușor să treci pe neobservate de la profunzimile nivelului calitativ investigat la cele aparținînd unui nivel calitativ subiacent. Așa se explică faptul că de multe ori un obiect ajunge să fie definit nu prin propriul său specific, ci prin specificul premiselor sale constitutive.

Pe de altă parte, chiar în absența unei descinderi spre nivele de esențialitate tot mai profunde, simpla reputație de puritate teoretică a esenței, comparativ cu impuritatea fenomenală, poate invita la o reducție teoretică totală a obiectului concret la esența sa, fără posibilitate de reconstituire logică ulterioară a plenitudinii lui reale. În acest caz, respectul excesiv pentru puritatea specificului calitativ al unui obiect redat în esențialitate poate duce, în mod paradoxal, la același rezultat ca și ignorarea acestui specific în favoarea celui infrastructural : are loc o sărăcire a plenitudinii obiectului.

O eroare de acest gen, asupra căreia a atras atenția M. I. Petrosian, este „identificarea noțiunii de om cu noțiunea de esență umană"[5]. Problema merită toată atenția. Reducția omului la esența sa socială (cu corolarul ei — desconsiderarea laturii biologice, înnăscute a făpturii umane) are consecințe negative diverse, dintre care am vrea să semnalăm doar una. Ne referim la prejudiciile aduse atît societății cît și individului uman prin subestimarea posibilității și necesității de a valorifica înclinațiile înnăscute (de pildă, temperamentele) care participă la forma concretă de *constituire* și *funcționare* a esenței umane sociale. Decît să considerăm perfect justificată *formarea* și *folosirea* individului uman *în orice direcție*, mizînd pe faimoasa „plasticitate nativă" a ființei umane, este de o mie de ori preferabil să-i respectăm particularitățile înnăscute, ceea ce permite obținerea unui *randament social maxim cu un minimum de investiție socială* în activități educativ-formative, organizațional-normative și de control. În caz contrar, chiar și unele manifestări de „răzvrătire", aparent reprobabile, pot avea

[5] M. I. Petrosian, *Dialectica biologicului și socialului*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1972, p. 224.

o profundă justificare etico-socială. De pildă, un stil de muncă individual, adoptat — de dragul unui randament optim — în pofida unor directive birocratice uniformizante care micşorează productivitatea, nu este un act de indisciplină, ci o dovadă de conştiinţă umană lucidă şi onestă. Ar fi o tragedie dacă am dori ca omul plenar de mîine, multilateral şi armonios dezvoltat, să fie constrîns a atinge acest ideal printr-o sistematică şi stereotipă violare a înclinaţiilor sale înnăscute, menită să demonstreze dogmatic atotputernicia influenţelor sociogene formative, în spiritul unei dialectici inconsecvente, trunchiate.

O altă manifestare de reducţionism filozofic, generată de inconsecvenţele viziunii dialectice, este cea care afectează fenomenul şi conceptul de *finalitate*. Necesitatea unei combateri energice a teleologismului a creat, în literatura filozofică marxistă, o atmosferă de suspiciune faţă de însuşi conceptul şi fenomenul de finalitate, cu frecvente tentative de reducţie a finalităţii la cauzalitate. De pildă, H. Wessel[6] îi contestă conceptului de finalitate orice valoare euristică, considerînd că în cercetarea biologică analiza cauzală deţine un primat categoric şi că referirile la finalitate nu reprezintă decît o punere a problemei, dar nicidecum o soluţie explicativă. Poziţia lui G. Klaus [7] în această chestiune este mult mai acceptabilă, dar nici el nu reliefează îndeajuns ireductibilitatea relaţiilor de finalitate la relaţii de cauzalitate. Şi chiar în excelenta lucrare a lui I. Tudosescu, consacrată problemei determinismului, în care se adoptă o poziţie net antireducţionistă în privinţa nivelului cuantic, se cedează pînă la urmă tentaţiei de a opera „reducerea conceptului de finalitate pe terenul determinismului cauzal"[8]. Afirmaţia că fenomenul real al finalităţii, ireductibil ca specific, ar trebui exprimat exclusiv în termeni de „funcţie", pentru a nu implica ideea de scop conştient [9], nu poate fi acceptată fără rezerve, mai ales de către biologi, care au introdus termenul de „teleonomie" tocmai pentru a elimina din ideea de finalitate organică orice referiri oculte la un element conştient, antropomorfic, şi care nu ar fi de acord cu reducţia totală a finalităţii la funcţionalitate, dat fiind că le sînt foarte familiare aspectele „afuncţionale" ale teleonomiei (de exemplu, structurile organice în stare de anabioză). În biologie, noţiunea de funcţie este legată mai curînd de ideea de activitate, decît de ideea utilităţii (finalităţii, teleonomiei).

Unele din tentativele de reducţie a finalităţii la cauzalitate pot invoca în sprijinul lor faptul că folosesc conceptul de cauzalitate într-un sens foarte larg, ce depăşeşte cauzalitatea mecanică, înglobînd şi ideea de imanenţă, structură, integralitate etc. Totuşi, nu putem ignora istoria conceptului de cauzalitate, care a rămas cu semnificaţia consacrată de „cauză eficientă", exterioară şi elementară. Nu are nici un rost să înghesuim astăzi, în acest concept, cu de-a sila, note care îi contrariază flagrant semantica tradiţională, din moment ce există alte concepte mai potrivite şi mai „disponibile" (teleonomie, program, mecanism, determinism, motor etc.). Desfăşurările permanente, continue (staţionare sau progresive)

---

[6] H. Wessel, *Viren-Wunder-Widersprüche*, Berlin, Dietz Verlag, 1961, cap. X, § 3.
[7] G. Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin, Dietz Verlag, 1961, cap. II,§ 3.
[8] I. Tudosescu, *Determinismul şi ştiinţa*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1971, p. 83.
[9] E. P. Nikitin, *Obiasnenie — funcţia nauki*, Moscova, „Nauka", 1970, p. 96—102.

nu au „cauză", ci „mecanism" sau „motor" ; acest din urmă concept constituie un bun prilej pentru a descongestiona conceptul de cauzalitate prin valorificarea ideii de contradicție. Ideea de cauzalitate rămîne trainic legată de imaginea discontinuității (schimbare, apariție, anihilare etc.).

Fiind o însușire a sistemului, a întregului, finalitatea (teleonomia) beneficiază de același rang de specific calitativ ireductibil, ca și întregul. Ea derivă genetic din cauzalitate (în sens tradițional), dar o depășește,o incorporează structural și o subordonează funcțional, prezentîndu-se ca o formă superioară de organizare a conexiunilor cauzale. S-ar putea spune că finalitatea este o „negație dialectică" a cauzalității. În cadrul biosistemului, liniaritatea relațiilor cauză—efect este înlocuită (în unele procese) prin ciclizarea lor, de pildă sub forma unor circuite *feed-back*. În expresie matematică, relațiile cauză—efect urmează așa-numitele legi diferențiale, în timp ce relațiile de finalitate se supun unor legi de altă natură — legi integrale. Ireductibilitatea finalității la cauzalitate este ilustrată, printre altele, de fenomenul echifinalității : invarianța rezultatului final în pofida diversității virtuale a stărilor inițiale și a căilor parcurse, indiferent de relațiile cauzale concrete care intră în joc.

Dar cea mai tipică expresie a reducționismului filozofic, de data aceasta nu din inconsecvență dialectică, ci din „consecvență" excesivă, inerțială, este reducția staticii la dinamica subiacentă, reducția echilibrului la mișcarea care îl generează. Problema fiind deosebit de importantă, o vom examina aparte.

Reducția staticii la dinamica subiacentă constitutivă. Relațiile dintre echilibru (în înțeles larg, de stabilitate, statică etc.) și mișcare se pretează la două modalități interpretative fundamentale. Orice echilibru poate fi privit fie ca un moment efemer, ca un accident în calea mișcării, fie ca o consecință, ca o rezultantă stabilizată a mișcării. În prima postură, mișcarea desființează echilibrul (așa cum o avalanșă dislocă o piatră aflată în repaus), în cea de-a doua ea îl generează (așa cum rotația unui titirez determină stabilizarea lui verticală). În prima postură echilibrul apare ca o stare irepetabilă (individual) și efemeră, aflată în opoziție cu mișcarea care tinde să-l nege din exterior sau din interior ; în cea de-a doua postură, echilibrul apare ca o stare durabilă, care nu dezagreează mișcarea, ci o presupune, o incorporează, o controlează și chiar o reproduce local sub forma stabilizată a unor cicluri reluate necontenit (așa cum un organism viu, ca formă de echilibru între asimilație și dezasimilație, reproduce autonom și controlează necontenit mișcarea proceselor metabolice elementare care îi asigură existența). Prima postură se pretează la încadrare istorică, cea de a doua — la analiza logică și structural-sistemică.

Cît privește mișcarea, în primul caz este vorba, așadar, de marele torent al mișcării „ambiante" în raport cu echilibrul local dat, sau de mișcarea „internă" evolutivă, „negativă", generată de contradicții interne, în cel de-al doilea avem de-a face cu mișcarea „internă" constitutivă în raport cu echilibrul individual dat.

Dacă în raport cu prima ipostază a mișcării, echilibrul local poate fi socotit neglijabil, absorbit de mișcare și în acest sens „reductibil" la mișcare, în schimb el rămîne categoric ireductibil la cea de-a doua ipostază a mișcării, deoarece și-o subordonează și o controlează. Această ireductibilitate, după cum vom vedea și din paragraful următor, își are fundamen-

tarea în deosebirile calitative dintre rezultat şi mecanism, dintre „obiectiv" şi mijloace, fiind analogă cu ireductibilitatea oricărei structuri la premisele sale constitutive.

Or, în literatura filozofică marxistă constatăm deseori tocmai o asemenea reducţie nejustificată. Cînd se vorbeşte bunăoară de echilibrul dinamic, se acordă întîietate epitetului „dinamic", iar ideea de stabilitate este minimalizată sau adusă deseori pînă la anihilare. Faţă de noţiunea de echilibru în genere se procedează şi mai ireverenţios. Îndreptată împotriva absolutizării staticii, formula „echilibrul este tot o mişcare şi aceeaşi mişcare"[10] nu este cu nimic mai reuşită decît alte formule reducţioniste, consacrînd definirea fenomenului în termeni de premise, de mecanism, şi nu de specific propriu. Este adevărat că la o analiză mai pedantă a unui echilibru dinamic, conceput ca sistem de mişcare stabilizat, nu găsim în el, în ultimă instanţă, decît mişcarea constitutivă, dar asta nu ne dă dreptul să-l considerăm ca mişcare *în esenţă*, după cum constatarea că un organism viu nu conţine, *în ultimă analiză*, decît molecule, nu ne dă dreptul să-l definim ca un sistem chimic în esenţă. Formula curentă „echilibrul este un proces" păcătuieşte prin faptul că se pretează la confuzia între propoziţia „echilibrul este *indisolubil* legat de mişcare" (care consemnează corect legătura genetică a celor doi termeni) şi propoziţia „echilibrul este *indiscernabil* de mişcare", care constituie un exemplu tipic de eroare reducţionistă, substituind o relaţie de determinare printr-o relaţie de identitate. Dacă pornim de la convingerea că echilibrul nu este decît *o altă denumire* a mişcării, ajungem la formulări tautologice, triviale, care nu ne oferă nici o informaţie autentică şi în care se îneacă orice diferenţieri calitative reale.

Dar orice statică rezultantă, deşi este generată şi întreţinută de o dinamică subiacentă constitutivă, deţine un primat net asupra acesteia din urmă, prin faptul că şi-o subordonează ca pe un mijloc şi o controlează în propriul său „interes". În locul unei ample pledoarii abstracte în favoarea primatului staticii (echilibrului, stabilităţii, invarianţei etc.) în *această* ipostază, preferăm să apelăm la acea analogie sugestivă, prin care W.R. Ashby ilustrează relaţiile ierarhice dintre stabilitatea şi labilitatea sistemelor vii[11]. Conducerea perfectă a unei maşini pe o şosea sinuoasă — arată Ashby — poate fi descrisă fie în termeni de dinamică, adică prin indicarea mişcărilor repetate pe care şoferul le imprimă volanului, fie în termeni de invarianţă, prin consemnarea menţinerii permanente a unei distanţe constante între maşină şi marginea şoselei. Or, ceea ce contează *obiectiv*, sub aspectul disciplinei rutiere şi a siguranţei circulaţiei, deci ceea ce este *esenţial* pentru viaţa şoferului şi pentru integritatea maşinii, este tocmai sus-amintita invarianţă, faţă de care mişcările variate ale volanului se prezintă ca mijloc de realizare, fiindu-i categoric subordonate. Invarianţa, în cazul de faţă, primează asupra variaţiei, asupra mişcării. Fie numai datorită faptului că pe segmentele rectilinii ale şoselei mişcările volanului trebuie să înceteze. Analogia pe care o foloseşte Ashby este foarte utilă, printre altele, pentru elucidarea unor aspecte ale problemei vitalităţii

---

[10] V. Bosenko, *Dialektika kak teoria razvitia*, Kiev, 1966, p. 19.

[11] W. Ross Ashby, *Introducere în cibernetică*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1972, p. 256.

organismelor, care se dovedește foarte instructivă pentru studiul relațiilor ierarhice dintre statica și dinamica oricăror sisteme.

Vitalitatea organismelor ca model pentru analiza aspectelor generale ale relației dintre echilibru și mișcare, dintre statică și dinamică. Pentru definirea vitalității [12] este esențială elucidarea relației dintre dinamica și statica sistemului viu. Primul lucru care se impune constă în a lămuri, fără echivoc, ce anume este definitoriu pentru capacitatea de supraviețuire : necontenitele remanieri și restructurări adecvate presiunilor mediului sau, dimpotrivă, rezistența la agenții mediului și conservarea perseverentă a unor structuri sau parametri? Statuarea unei echivalențe între cele două aspecte polare ale vitalității ne plasează într-o atmosferă eclectică, într-un cerc vicios fără ieșire. Se impune o ierarhizare. Analiza atentă a fenomenului sub acest aspect [13] duce la concluzia că vitalitatea este o expresie și o măsură a stabilității sistemului viu, iar manifestările de labilitate și de restructurare sînt subordonate necesității de stabilizare. Vitalitate înseamnă perseverență în identitatea cu sine însuși. Labilizarea curentă a unor constante biologice mai puțin esențiale servește de obicei pentru stabilizarea altor constante mai esențiale (P. K. Anohin), constanta vitală supremă fiind continuitatea vieții în stare activă sau latentă.

Supleţea pe care vitalitatea o conferă organismului constă mai curînd în posibilitatea de variație a mijloacelor de apărare a programului ontogenetic, decît în supleţea programului însuși. Speculînd resursele dinamicii sale interne, ontogenia se opune sistematic integrării în dinamica filogenetică. Ceea ce nu înseamnă că mișcarea filogenetică nu primează, în ultimă instanță, asupra invarianței oricărei ontogenii, deoarece în principiu poate oricînd s-o forțeze. Însă o bună vitalitate înseamnă reparația promptă (în anumite limite) a oricăror deteriorări, inclusiv a modificărilor mutaționale, care sînt esențiale pentru evoluție.

Caracterizarea vitalității ca fenomen esențialmente dinamic păcătuiește tocmai prin inversiunea ierarhiei normale a elementelor participante la fenomenul definit. Și este inadmisibil ca acest fenomen, ca oricare altul, să fie definit nu prin propriul său specific, ci prin premisele acestui specific. Or, ceea ce ne-a creat dificultăți enorme în operația de definire a vitalității a fost tocmai influența nefastă a unor concepții teoretice care, arborînd fățiș sus-descrisul reducționism filozofic și interpretînd vitalitatea ca însușire a corpului viu de a realiza o perpetuă instabilitate și autonegare, nu făceau decît să împingă spre o definire incorectă a vitalității în termeni de premise, în termeni de dinamică vitală. Definiția corectă nu se putea da decît depășind această metodologie a reducției rezultatului global stabil la premisele sale dinamice elementare.

Reducționismul și cele două ipostaze ale dialecticii materialiste. Dintre manifestările de reducționism filozofic, citate mai sus, cea mai răspîndită, și anume reducția echilibrului la mișcarea constitutivă reprezintă în fond o consecință a confuziei între două ipostaze relativ distincte ale dialecticii materialiste, respectiv, ale filozofiei marxiste.

---

[12] Prin *vitalitate* înțelegem nivelul individual al capacităților de supraviețuire (rezistență nespecifică, adaptabilitate etc.) comparativ cu alți indivizi izospecifici și, totodată, constelația calitativă individuală a acestor însușiri.

[13] vezi I. Peatnițchi, *Dialectica vitalității organismelor*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 213–234.

Dialectica materialistă, fiind obligată de la apariţia sa să urmărească două obiective precise — reflectarea teoretică şi lupta ideologică, a funcţionat concomitent în două ipostaze relativ distincte, dar aflate într-o unitate organică : prima se prezintă ca o sinteză teoretică globală, atotcuprinzătoare, cea de-a doua ca o concentrare precis orientată a unor instrumente (inclusiv teoretice) pentru atac şi ripostă.

Cu toată imposibilitatea şi inoportunitatea unei demarcaţii tranşante (dată fiind necesitatea de a fundamenta şi înarma teoretic lupta ideologică, ferind-o de utopism şi voluntarism, şi de a finaliza ideologic teoria filozofică, ferind-o de obiectivism şi impasibilitate), cele două ipostaze şi-au elaborat stiluri şi modele de conduită proprii, *paradigme* specifice, fără de care şi-ar fi pierdut din eficacitate. Această dualitate a dialecticii, pe lîngă avantajul potenţării reciproce între cele două zone oarecum „specializate", constituia (şi constituie pînă astăzi) una din contradicţiile interne motrice ale dezvoltării concepţiei materialist dialectice.

Dar transferul reciproc de paradigme nu era lipsit de riscuri, atunci cînd se depăşea buna măsură. O conduită teoretică excesiv de calmă şi de obiectivă, luată ca model suficient, putea dezorienta lupta ideologică şi politică. Pe de altă parte, intransigenţa faţă de concepţiile ideologice adverse, dacă devenea excesivă şi-şi pierdea calmul discernămîntului teoretic (indispensabil *ca premisă* oricărei combativităţi) aducea riscul de a nega, odată cu exagerările comise de adversar, înseşi realităţile obiective pe care el le ipostazia. Ceea ce din păcate s-a şi întîmplat cîteodată (cazul ciberneticii este edificator în acest sens). În felul acesta se limita însăşi aria de cuprindere a dialecticii ca teorie, lăsîndu-se la discreţia adversarului ideologic teritorii teoretice întregi, pe care el le ocupa grabnic, ridicînd acolo fortificaţii impozante şi obligînd filozofia marxistă la defensivă perpetuă în aceste sectoare.

Este adevărat că astăzi situaţia s-a ameliorat incomparabil, în această privinţă. Totuşi, vehicularea tradiţională, în unele lucrări, a unei reducţii nejustificate a echilibrului la mişcarea subiacentă (despre care am vorbit mai sus), ilustrează o intoleranţă excesivă la aspectele statice ale realităţii, considerate ca apanaj al concepţiilor nedialectice ; asemenea „consecvenţă" excesivă, inerţială, pe linia „paradigmei intransigente" se soldează pînă la urmă cu o confuzie totală între zonele de aplicaţie optimă ale celor două paradigme. Rezultatul final la care se ajunge este contrar spiritului teoretic al dialecticii, care statuează primatul indiscutabil al mişcării generale, „istorice", dar nu permite nici reducţia totală a echilibrului la mişcare şi nici eroarea logică elementară pe care o comit cei ce argumentează primatul *oricărei* mişcări faţă de echilibru, prin faptul că mişcarea generală ambiantă, ca şi cea internă evolutivă, primează asupra echilibrului, pentru că *îl anihilează*, iar mişcarea internă constitutivă primează asupra echilibrului, pentru că *îl generează*, criteriul primatului în primul caz fiind diametral opus criteriului invocat în cel de-al doilea caz.

Realitatea de ansamblu poate fi aproximată prin ideea de mişcare, pentru că mişcarea ţine de esenţa ei : un echilibru local nu poate fi aproximat sau definit în termeni de mişcare, pentru că mişcarea nu este esenţa, ci premisa lui.

Mai multă atenţie aspectelor statice ale realităţii. Nu este un secret pentru nimeni că în literatura filozofică marxistă tema echilibrului, atunci

cînd este abordată, se introduce exclusiv pe ușa de serviciu, constituind o prezență tolerată și nu o preocupare autonomă legitimă și susținută. Lucrările consacrate *anume* analizei filozofice a aspectelor statice ale realității se pot număra pe degete. În restul lucrărilor, tema echilibrului (staticii, invarianței etc.) este incorporată nu pentru a fi studiată cu respectul cuvenit unei realități autonome, fie chiar secundare, ci pentru a fi „digerată", dacă se poate, fără a lăsa deșeuri (chiar atunci cînd este abordată sub protecția conceptelor de sistem și structură, foarte intens dezbătute în ultimul timp). Iar atunci cînd rămîn „nedigerate", aspectele statice nu sînt tratate cu un minimum de considerație, ci reduse parcă la statutul unor adversari ideologici învinși, tîrîți în coada cortegiului triumfal al ideilor de mișcare, dezvoltare, progres etc. etc.

Or, există suficiente motive obiective pentru a intensifica eforturile constructive în tratarea filozofică a problemelor legate de statică, stabilitate, invarianță. O preocupare mai intensă în materie de aspecte statice își găsește o justificare nu numai în filozofie, ea corespunde unor cerințe obiective ale dezvoltării întregii științe și tehnici contemporane.

Dezvoltarea vertiginoasă a tehnicii intelectuale electronice, care imită perfect și cu mare randament anumite operații logice formalizabile, reactualizează viguros problemele filozofice legate de formele logice stabile, clare, bine delimitate; este o ipostază modernă a problemei stabilității în teritoriul dialecticii subiective.

Științele naturii pun mereu în evidență noi și noi modalități concrete în determinismul și în desfășurarea fenomenelor naturale, care implică, într-un fel sau altul, tot atîtea forme inedite de echilibru, invarianță, stabilitate. Ceea ce se atribuia mai înainte unui determinism rigid, rectiliniu și univoc, se explică astăzi, de foarte multe ori, prin cicluri de reglaj închise, prin desfășurări ritmice, prin mecanismul balanței sau prin stabilitate statistică, ridicînd o puzderie de probleme teoretice și filozofice afiliate ideii de echilibru.

În practică, se ridică din ce în ce mai des problema conservării anumitor parametri la un nivel mai mult sau mai puțin constant pe parcursul unui interval de timp, ceea ce reclamă cunoașterea mecanismelor în cauză sub toate aspectele lor, inclusiv implicațiile filozofice. Generate în parte de aceste cerințe, cibernetica și teoria reglajului automat sînt în fond științe ale găsirii, conservării și folosirii unor stări sau programe stabile, în funcție de condiții sau obiective concrete. Stabilizarea regimurilor tehnologice, a regimului de circulație și valorificare a bunurilor, a regimului microclimatic pentru om sau pentru ființele de sub controlul omului — iată numai cîteva din numeroasele obiective importante de acest gen ale dezvoltării științei și tehnicii contemporane. Nu strică, de asemenea, să amintim problema atît de acută a conservării echilibrelor ecologice în sistemele biocenotice sau în sistemul biosferă-tehnosferă.

„Fiabilitatea", adică siguranța funcțională a sistemelor, problemă deosebit de acută la ora actuală, reprezintă o expresie a stabilității sistemelor.

Dealtfel, orice proces finalizat (cum sînt în speță activitățile umane) este tributar invarianței scopului, în pofida remanierii continue sau a progresului continuu al mijloacelor de realizare. Oricît de revoluționară ar fi o activitate umană, finalitatea ei este, cel puțin temporal, invariabilă.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Ar fi cazul să risipim aici o iluzie de tip „dinamist". Se vorbeşte foarte mult despre hiperdinamismul unor sisteme complexe, în special al sistemelor sociale. Or, o analiză atentă a acestei dinamici hiperintense arată că ea este subordonată unor parametri stabili. O societate socialistă este prin definiţie revoluţionară, şi deci foarte dinamică, foarte activă, dar o bună parte din această activitate slujeşte la conservarea şi apărarea bunurilor deja dobîndite prin activitate revoluţionară şi la asigurarea stabilităţii nealterate a parametrilor ideologici care controlează activitatea revoluţionară.

Vrem să încheiem această expunere prin semnalarea unei tulburătoare probleme teoretice din sfera fenomenelor statice. Este vorba de cazurile de adevărată „înstrăinare" a stabilităţii din conexiunile ei funcţionale, de transformare a ei într-un scop în sine, fenomen constatat la sistemele vii superioare, la care — aşa cum a remarcat Laborit [14] — mecanismele fiziologice apără mai curînd homeostazia decît viaţa ca atare, aşa încît un organism în stare de şoc moare apărîndu-şi homeostazia, dar supravieţuieşte în caz de blocare (bunăoară prin mijloace farmacologice sau fizice) a mecanismelor sale homeostatice. Fără îndoială că fenomenul în sine reprezintă un inepuizabil cîmp de cercetare teoretică-filozofică.

Pentru a realiza însă o tratare constructivă a nenumăratelor aspecte importante şi pasionante din sfera fenomenelor statice, este necesar în primul rînd să renunţăm la practicile reducţioniste din filozofie, care se repercutează nemijlocit într-un mod negativ asupra posibilităţilor de îndeplinire a acestui deziderat.

---

[14] H. Laborit şi P. Huguenard, *Pratique de l'hibernothérapie en chirurgie et en médecine*, Paris, Ed. Masson, 1954.

COMPLEXITATEA SISTEMELOR

DE

FLORIN FELECAN

Una dintre trăsăturile definitorii ale cunoașterii științifice contemporane este prefacerea ei progresivă într-o *cunoaștere structural-sistemică*. Acest proces (de asimilare și depășire a momentului structural) are o legătură nemijlocită cu noțiunea de complexitate și poate fi caracterizat din mai multe puncte de vedere:

I. *Lărgirea conținutului cunoașterii* — prin descoperirea și cercetarea însușirilor sistemice ale obiectelor. În vreme ce știința tradițională se mărginea să considere numai *obiecte elementare* (nedezmembrabile) sau *agregate mecanice* (ansamblul fiind echivalent cu *suma* părților componente iar funcționarea sa fiind explicată exclusiv în cadrul determinismului laplacean), știința actuală aduce în prim-planul cercetării *caracterul de sistem integral al obiectului*, recunoscînd o anumită *discontinuitate calitativă în trecerea de la elemente* (*părți*) *la întreg*, de această dată comportamentul întregului nemaifiind complet deductibil din însușirile părților.

Această lărgire de orizont a cunoașterii științifice actuale amintește de momentele depășirii mecanicii clasice de către mecanica relativistă. În adevăr, după cum mecanica newtoniană este înglobată în mecanica relativistă ca un caz particular, sistemele integrale înglobează sistemele aditive (sumative) ca pe o subclasă de sisteme slab structurate. De fapt sisteme pur aditive (de condiție structurală nulă) nu există decît ca un referențial abstract, întrucît între elementele oricărui sistem există în mod necesar un minim de relații — fizice, matematice, logice sau de altă natură.

Fără a ne propune să aprofundăm acum și aici problematica gradelor de structurare-sistemizare ale obiectelor cunoașterii, vom remarca numai că, dacă pentru sistemele slab structurate au fost elaborate și consolidate teorii și metodologii adecvate (ca abordarea statistică, teoria mulțimilor etc.), abordarea s p e c i f i c ă a sistemelor integrale (înalt structurate) este departe de a avea același grad de elaborare. Așa se explică faptul că

Rev. filoz., XXI, 4, p. 502—513, București, 1974.

adesea s-au aplicat (şi se aplică) sistemelor înalt structurate tehnici analitice şi procedee estimative valide pentru mulţimi şi pentru ansamble ipotetice de structură nulă. În particular, după cum vom arăta mai departe, între complexitatea sistemelor aditive (respectiv a mulţimilor) şi complexitatea sistemelor integrale există deosebiri de ordin cantitativ şi calitativ.

II. *O sensibilă îmbogăţire extensivă*, înţelegînd prin aceasta îndeosebi atragerea în cîmpul cercetării a unor clase noi de obiecte cum sînt aşanumitele *sisteme complexe* (macrosisteme sau sisteme de scară mare) caracterizate prin numărul mare al elementelor componente, prin eterogenitatea calitativă a acestora şi, corelativ, prin îndeplinirea de către sistem a unei (unor) funcţii complexe. Astfel de sisteme complexe (ca sistemele macrosociale, marile întreprinderi tehnico-industriale, reţeaua transporturilor de pasageri şi mărfuri a marilor oraşe etc.) suportă acţiunea unui mare număr de factori stocastici, endogeni şi exogeni (erori, zgomote, deviaţii ale parametrilor funcţionali) ceea ce face ca ele să nu poată fi cunoscute şi reglate (conduse) prin procedeele clasice elaborate pe baza legăturilor univoce dintre părţile componente şi a legităţilor de tip dinamic. În această perspectivă un deosebit interes teoretic şi practic prezintă diversele tehnici de estimare a complexităţii sistemelor (în vederea stabilirii complexităţii structural-funcţionale *optime*) precum şi *teoria şi metodologia simplificării* la a căror constituire aportul matematicii moderne (homomorfisme, teoria generală a structurii, teoria generală a sistemelor, cercetarea operaţiilor etc.) este considerabil.

III. *Prefacerea radicală a metodologiei cunoaşterii-acţiunii* în sensul optimizării procedeelor şi metodelor de *cercetare şi transformare* a unei lumi incomparabil mai complexe în intimitatea ei decît cea implicată în cunoaşterea tradiţională.

Metodologia ştiinţifică actuală este o metodologie structural-sistemică, context în care trebuie avută în vedere în primul rînd deosebirea principială dintre *analiza sistemică* (analiză care promovează în centrul atenţiei *sistemul* ca totalitate de structuri specifice concertate) şi analiza tradiţională, secvenţial-atomară sau global-descriptivă care fie că dizolva întregul în părţile sale constitutive — în ambiţia de a oferi descrieri şi soluţii cantitative — fie că rupea acest întreg de structurile sale lăuntrice, degenerînd într-un calitativism inoperant, steril. Se poate afirma că *metodologia structural-sistemică tinde*, de pe acum, *să se subordoneze unei metodologii de un rang superior — metodologia organizaţională* — care cercetează sistemele atît din punctul de vedere al organizării lor interne cît şi din cel al eficienţei comportamentului lor faţă de mediul ambiant (social, economic, cultural, natural). În legătură cu cele de mai sus este necesar — şi posibil — să se opereze o distincţie principială între complexitatea structurală, pe de o parte, şi complexitatea sistemică şi organizaţională, de altă parte.

IV. Introducînd în cîmpul cercetării — alături de legăturile substanţiale şi energetice, respectiv alături de ceea ce vom numi „structuri termodinamice" — o nouă formă de relaţie intra şi intersistemică — *relaţia (legătura) informaţională*, cibernetica şi teoria informaţiei au pus în lumină un aspect inedit al unităţii lumii şi anume unitatea ei *informaţională*. Această redimensionare a raporturilor dintre om şi lume are efecte dintre

cele mai profunde, efecte resimțite nu numai în planul tehnico-material sau pur științific ci și în planul etico-filozofic. Stabilindu-se o anumită echivalență între negentropia și informația sistemelor, în condițiile efectului *trigger* (cînd în contul unui mic consum de energie pot fi declanșate sau optimizate ample procese de transformare structurală) sînt descoperite noi temeiuri de optimism cosmic care conferă omului trăsături tot mai apropiate de acelea ale „demonului lui Maxwell" — centru instaurator de ordine în univers, acționînd în conformitate cu schema :

(negentropie) → (informație) → (negentropie)

Semnificația etică a acestei scheme este inepuizabilă, ea constituind o pledoarie directă atît pentru însușirea rațională a lumii (negentropie → informație) cît și pentru acțiunea transformatoare (informație → negentropie). Puține mostre de frumusețe intelectivă pot fi puse alături de această schematizare aparent aridă care, pentru cei care îi sesizează — și îi acceptă — implicațiile ideologice, capătă adîncimea de semnificații a unui autentic poem prometeic transpus, consonant cu epoca, în limbajul ciberneticii.

Relevarea dimensiunii informaționale a universului a ridicat o serie de probleme științifice și filozofice dintre care unele nu numai că nu și-au primit rezolvarea dar nici nu au fost încă formulate în mod corect. Astfel, dacă sistemele în genere prezintă două tipuri de structuri principial diferite — *structuri termodinamice* avînd la bază interacțiuni fizice (gravitaționale, mezonice etc.) sau chimice și *structuri netermodinamice* (informaționale), apare *necesitatea stringent actuală a elaborării unor definiții generalizate ale noțiunilor de structură — sistem — organizare*, care să utilizeze alți termeni primi (eventual — raportul sau relația) decît cei utilizați în mod preferențial în prezent (interacțiune sau legătură). Această dedublare structurală afectează în mod firesc și noțiunea de complexitate prin care se pot caracteriza atît structurile (sistemele) termodinamice, vizîndu-se diversitatea fizică a acestora, cît și structurile de ordine, topologice etc., respectiv diversitatea netermodinamică a structurilor, sistemelor, organizărilor.

Cele cîteva detalieri pe care ni le-am permis cu privire la caracterul structural-sistemic al cunoașterii științifice actuale — fără a epuiza subiectul — constituie tot atîtea jaloane pentru explicarea rolului de prim rang pe care noțiunea de *complexitate* este chemată să-l joace în cadrul unui Weltbild principial nou, în edificarea căruia discipline ca teoria generală a sistemelor, cibernetica ș.a. precum și noțiuni ca *organizare*, *entropie*, *informație*, au de pe acum merite incontestabile.

Aceste noțiuni, a căror înrudire cu complexitatea este profundă, esențială, parcurg în prezent etape deosebit de semnificative ale evoluției lor istorice : concomitent cu autentificarea lor ca *funcții matematice* — capabile să surprindă anumite aspecte cantitative majore ale realității, făcînd posibilă, pe această cale, depășirea abordărilor tradiționale, calitativiste, cu privire la ordinea și organizarea obiectelor sistemice — are loc și o „maturizare" filozofică a lor în sensul *dobîndirii* — prin abstractizare și generalizare — unor *trăsături caracteristice categoriilor dialecticii materialiste*. Este demn de menționat, fie și în treacăt, faptul că printr-o asemenea posibilă „omologare" filozofică a noțiunilor de organizare, infor-

maţie, sistem, entropie etc., capătă contururi tot mai marcate perspectiva ca după eflorescenţa filozofiei matematicii şi a matematizării ştiinţelor să asistăm şi la *procesul complementar de matematizare propriu-zisă a unora dintre direcţiile cercetării filozofice.*

Această redimensionare a raporturilor dialectice dintre cantitate şi calitate, dintre general şi particular, catalizată de ampla mişcare de diferenţiere şi integrare care animă cunoaşterea ştiinţifică contemporană, presupune, între altele, *o elaborare specifică, atentă, a noţiunii de complexitate* prin care să fie depăşite atît punctele de vedere „impresioniste" şi concepţiile sincretice, lipsite de rigoare logică, cît şi diversele deviaţii (structuraliste, funcţionaliste, aditiviste) cu privire la conceptul pe care îl analizăm ; microstudiul de faţă reprezintă contribuţie la un asemenea demers.

1. NOŢIUNEA DE COMPLEXITATE

Conceptele moderne *„complex — complexitate"* au apărut ca specificare a termenului tradiţional „compus" — alcătuit din mai multe părţi.

În prezent, în literatură circulă un număr destul de mare de definiţii pentru noţiunea pe care o analizăm ; unele dintre definiţiile propuse surprind anumite laturi (elementar-compoziţionale, structurale sau funcţionale) ale sistemelor, putîndu-li-se atribui o valoare de *„sens"*, particulară dacă nu chiar unilaterală. Alte definiţii, elaborate de regulă în cadrul cibernetici sau al teoriei organizării, vizează în mod nemijlocit *semnificaţia* termenului prin considerarea unei complexităţi structural-funcţionale (sistemice).

După părerea noastră, cu toate că procesul de elaborare a noţiunii de complexitate este departe de a fi încheiat, există de pe acum suficiente date pentru o abordare specifică, nuanţată a acestui concept, abordare prin care să fie evitate atît limitările structuraliste sau funcţionaliste cît şi confuziile frecvent întîlnite între complexitate şi noţiunile înrudite (informaţie, ordine şi organizare, diversitate etc.).

În acest context cîteva precizări preliminare se impun.

1a. Între complexitatea sistemelor aditive (mulţimi) şi complexitatea sistemelor integrale există deosebiri sensibile, de ordin cantitativ şi calitativ. Astfel, dacă se consideră numai *diversitatea elementelor* se poate aprecia că *diversitatea* (*respectiv complexitatea*) *sistemului aditiv* (*mulţimii*) *este mai mare decît diversitatea* (*complexitatea*) *sistemului integral* cu acelaşi număr de elemente. Aceasta deoarece în cadrul sistemului aditiv (mulţimii), care nu posedă o „organizare internă" propriu-zisă, elementele îşi conservă în bună măsură individualitatea (gradele de libertate) atît în raporturile element — element cît şi în raportul element — întreg. Faptul că *structura sistemelor aditive* (*mulţimilor*) *este slabă, estompată*, este corelativ cu gradul înalt de stocasticitate al acestor sisteme pentru care abordarea statistică-probabilistă este necesară şi suficientă. *La nivelul sistemelor aditive* (*mulţimilor*) *complexitatea se poate defini ca măsura diversităţii* (*varietăţii, eterogenităţii*) *e l e m e n t e l o r sistemului.* Această complexitate — pe care o vom numi „complexitate în sens restrîns" sau „comple-

xitate elementar-aditivă" — poate fi estimată relativ uşor fie prin *numărul de elemente distincte* (ce pot fi distinse, după W. R. Ashby) :

$$C\{a, b, c, d, e, b, c\} \equiv C\{a, b, c, d, e\} = 5 \quad (1)$$

fie (în cazul ansamblelor statistice) utilizînd relaţia lui Shannon — Wiener :

$$C = -N \sum_{i=1}^{n} p_i \log p_i \quad (2)$$

în care

N = numărul total de elemente disponibile (extensiunea repertoriului)

n = extensiunea sistemului particular dat

p_i = probabilitatea de realizare (participare) a elementului i.

În cazul estimării complexităţii sistemelor integrale apar unele aspecte noi, de ordin cantitativ şi calitativ : în măsura în care sistemul se „maturizează" din punct de vedere structural — funcţional, *sistemicitatea, concomitent cu limitarea gradelor de libertate ale elementelor* (echivalînd cu diminuţia complexităţii elementar-aditive) *adaugă noi grade de libertate întregului.* Datorită organizării interne, comportarea sistemului integral devine mai diferenţiată, mai suplă, mai spontană, într-un cuvînt mai c o m p l e x ă. La acest nivel avem a face de fapt cu *un tip nou de complexitate — complexitatea sistemică*, în cadrul căreia alături de *mutaţiile de ordin structural* (în raport cu complexitatea mulţimii) au intervenit — şi au devenit chiar definitorii — *aspecte funcţionale* pentru caracterizarea cărora este necesară introducerea noţiunii de *complexitate funcţională**. Cu cît elementele sistemului sînt mai diferenţiate — respectiv cu cît complexitatea structurală este mai mare — cu atît relaţiile (interacţiunile) dintre elemente (şi dintre elemente şi întreg) se intensifică contribuind astfel la creşterea gradului de integrare al sistemului. O însemnătate deosebită capătă în aceste condiţii noţiunea de „stare" a sistemului şi estimarea numărului de stări posibile ale acestuia.

1b. Tehnicile analitice — precum şi conceptele şi definiţiile aferente — sînt grevate de unele limite funciare care afectează cu atît mai mult calitatea rezultatelor cu cît sînt aplicate unor sisteme mai dezvoltate din punct de vedere structural — funcţional. În această situaţie se impune fie prelucrarea rezultatelor obţinute prin metodele analitice (respectiv valorile complexităţii elementar — aditive) operînd unele corecţii (rectificări) care să dea seama de *efectele saltului de la aditivitate la integralitate* (determinîndu-se o complexitate elementar-integrativă) fie să se recurgă la *soluţia radicală, de mare viitor, a imaginării unor tehnici sintetice, specifice sistemelor integrale* prin care să se determine o *complexitate sistemică* propriu-zisă.

În paragraful de faţă vor fi prezentate succint ambele direcţii. O primă corecţie este sugerată de *tendinţa tot mai marcată de apropiere între*

* *Complexitatea funcţională* poate fi definită şi estimată în mod asemănător cu complexitatea structurală, ca *totalitate a acţiunilor elementare distincte care pot fi puse în lucru de către sistem.*

structuri și funcții, respectiv de lărgire a sferei noțiunii de „element" astfel încît ea să cuprindă deopotrivă „*obiectele elementare*" care compun sistemul și *relațiile* (*interacțiunile*) *elementare* care constituie trama funcțională a sistemului. În consecință, în locul noțiunii de „complexitate elementar-aditivă" (reținînd numai diversitatea obiectelor elementare) la sistemele integrale poate fi definită o *complexitate elementară structural-funcțională*" de un anumit tip sau dacă sînt considerate t o a t e tipurile de structuri și funcții — o „*complexitate elementar-integrativă*".

Pe lîngă introducerea în calcul a relațiilor (legăturilor, interacțiunilor) dintre elemente, o asemenea corecție integrativă permite și estimarea contribuției structural-funcționale a *părților* (formațiuni supraelementare, autonome) la creșterea indicelui de complexitate al sistemului integral.

Pentru exemplificare se poate utiliza un sistem chimic polifuncțional-butanolamina ($H_2N-CH_2-CH_2-CH_2-CH_2-OH$): complexității elementar-aditive însumînd patru unități (datorită varietății compoziției atomice : C, H, O, N) i se adaugă alte cinci unități, corespunzînd celor cinci tipuri de legături chimice care intervin (C—H ; C—O ; C—N ; O—H ; N—H) și încă trei unități revenind celor trei grupări structural-funcționale distincte : metilen, hidroxil, amină. Rectificarea poate fi dusă mai departe. Spre exemplu, dacă se ține seama că grupele funcționale amină și hidroxil pot ocupa și alte poziții reciproce pe catenă, conducînd la diverși „izomeri de poziție" (caracterizați prin structuri de ordine sau topologice diferite) complexitatea globală a sistemului integral în raport cu complexitatea elementar-aditivă a mulțimii {C, H, O, N} va crește și mai mult prin adăugarea unor tipuri noi de complexitate (topologică, în speță). Conform celor de mai sus, în cazul sistemelor integrale se impune să se distingă nu atît între complexitatea structurală și complexitatea funcțională cît între diferitele tipuri de complexități structural-funcționale (chimică, gravitațională, topologică etc.).

Concentrîndu-și atenția asupra repertoriului (diversității elementare) *metodologia analitică se dovedește principial inaptă să caracterizeze sistemul ca entitate integrală.*

O modalitate sintetică, permițînd determinarea complexității sistemelor finite cu grade înalte de integrare consistă în *evaluarea numărului de stări posibile ale sistemului. Un sistem este cu atît mai complex cu cît dispune de un set mai extins de stări posibile distincte* (p) :

$$C = k \ln p$$

unde k este o constantă de proporționalitate.

Spre exemplu, cu cît setul de nivele (stări) energetice distincte al unui sistem molecular este mai extins cu atît complexitatea sa este mai mare : acetaldehida (CH_3-CHO) este *sistemic* mai complexă decît hidrocarbura cu același număr de atomi de carbon (etan, CH_3-CH_3) întrucît în energetica derivatului carbonilic intervin trei tipuri de orbitali (σ; π ; n) în timp ce electronii de legătură din etan sînt dispuși pe un singur tip de orbitali moleculari (σ).

Faptul că un sistem este capabil să „aleagă" (realizeze) o anumită stare dintr-un ansamblu finit de stări posibile imprimă anumite însușiri

complexității sistemice, condiționînd înrudirea acesteia atît cu informația (shannoniană) și cu entropia (în sensul lui Boltzmann) cît și cu entropia în sens cibernetic-organizațional, vizînd capacitatea adaptivă a sistemului la condițiile variabile de mediu.

În particular, complexitatea sistemică, măsurată prin numărul de stări posibile, permite o abordare nouă, cvasicantitativă, a noțiunii de *finalitate* precum și o delimitare eficientă, convingătoare, între două concepte mult controversate — „complex" și „complicat".

Ic. Sistemele integrale sînt, de regulă, „sisteme polistructurate", elementele lor componente fiind angajate (concomitent și fără a părăsi nivelul de organizare sistemică dat) în mai multe tipuri de relații (interacțiuni). Astfel în cazul sistemului chimic se pot deosebi atît *structuri termodinamice* (avînd la bază atomii și interacțiunile dintre ei: chimică, gravitațională etc.) cît și *structuri netermodinamice* (informaționale). Evident, polistructuralitatea sistemului este complinită de o *activitate polifuncțională* a entităților elementare, activitate care suportă o dedublare similară în funcționalitate termodinamică și netermodinamică.

Rezultă că tratarea sistemelor integrale ca sisteme monostructurate reprezintă un procedeu analitic-abstract prin care — temporar sau nu — sînt neglijate toate celelalte tipuri de complexitate structural-funcțională care pot fi atribuite celor (n—1) structuri rămase în afara analizei. Analiza monostructurală a unui sistem integral se poate dovedi legitimă și fecundă în numeroase cazuri, mai cu seamă atunci cînd este reținută și examinată *structura determinantă* a sistemului. Pot fi indicate însă și situații — nu dintre cele exotice — în care un astfel de procedeu devine insuficient datorită accentuării laturii sale reducționiste, simplificarea trecînd în hipersimplificare. Un exemplu de acest gen îl oferă estimarea complexității sistemelor chimice cu ajutorul formulei propuse de către H. J. Morowitz [1]:

$$\log_2 N < M \log_2 M - \Sigma n_i \log_2 n_i + \Sigma n_i \log_2 B_i$$

unde

N = numărul de configurații
M = numărul total de atomi
n_i = numărul de atomi ai clasei „i"
B_i = numărul de modalități de formare a legăturilor pentru atomii clasei „i".

Relația de mai sus este gîndită după o schemă devenită tipică:

[Eterogenitate] $\leqslant$ [Totalitate] — [Omogenitate]

dar niciuna dintre entitățile considerate (eterogenitatea în primul rînd) nu depășește nivelul complexității elementare. Utilă pentru estimarea într-o primă aproximație a diversității elementare (atomi și legături) a unui sistem chimic, relația lui Morowitz nu poate servi la caracterizarea structurilor moleculare (fenomene de izomerie etc.) deoarece nu are în vedere raporturile de ordine, vecinătate, continuitate etc., cu alte cuvinte, fiindcă omite complexitatea structurilor și funcțiilor netermodinamice.

Pe această bază se poate conchide că dezvoltările viitoare ale teoriei structurii chimice precum și edificarea unei ramuri noi a științei chimice — c h i m i a i n f o r m a ț i o n a l ă — trebuie să pornească de la recunoașterea și tratarea sistemului chimic ca sistem integral polistructurat în

cadrul căruia corelația dintre structurile chimice și cele matematice (cele din urmă studiate îndeosebi de topologie și teoria grupurilor) are o însemnătate constitutivă.

Id. Determinarea complexității sistemelor integrale cu ajutorul metodelor împrumutate din fizica statistică sau din teoria shannoniană a informației se poate ridica numai pînă la un anumit nivel de acurateţe, nivel condiționat de la caz la caz de raportul dintre laturile sistemică și stocastică ale obiectului considerat. Indispensabilă în analiza sincronică a sistemelor, metodologia statistică este insuficientă pentru soluționarea unor probleme majore legate de diacronia obiectelor sistemice (autoorganizare, selecție, evoluție etc.), ceea ce face necesară raportarea la factorii dinamici, respectiv estimarea contribuțiilor structural-funcționale de tip nestatistic și corelativ introducerea unui tip nou de complexitate . Abordări de acest gen au fost deja elaborate în cadrul teoriei informației (spre exemplu așa-numita *teorie a algoritmilor a lui A. N. Kolmogorov*, care are ca punct de plecare complexitatea unui obiect i n d i v i d u a l în raport cu altul) ; ele prezintă un interes deosebit pentru cibernetică și teoria organizării întrucît, după cum se știe, organizarea și autoorganizarea nu pot fi concepute în afara unei anumite continuități, a unui context dinamic, nestatistic [1].

Se poate aprecia că noțiunea de „complexitate sistemică" (evaluată prin numărul de stări posibile ale sistemului) prin sublinierea momentului de *unitate* a acestuia, face trecerea de la conceptele de provenienţă statistică (accentuînd asupra *diversității* obiectului sistemic) la conceptele de tip nestatistic în lumina cărora sistemul ca unitate în diversitate se concretizează, se individualizează.

★

Sintetizînd, conceptul (statistic) de complexitate a unui obiect sistemic poate fi definit în principal atît la nivelul *mulțimii* (sistem aditiv) cît și la nivelul *sistemului integral* ca atare, luîndu-se ca referențial *diversitatea elementelor*, respectiv *setul de stări posibile*. Concomitent, se impun tot mai mult atenției și o serie de concepte mai specializate care vizează fie diversitatea structural-funcțională de un anumit tip (în cadrul sistemelor polistructurate) fie laturile structural-funcționale de tip nestatistic. dinamic.

2. COMPLEXITATE ȘI ORGANIZARE

Pînă în anii '50, termenii de „complexitate" și „organizare" erau considerați sinonimi chiar și de către unii specialiști în cibernetică și teoria informației (J. von Neumann, L. Brillouin ș.a.). Delimitarea conținutului celor două noțiuni — și, corelativ, a metodologiilor utilizate pentru determinarea gradelor de complexitate și organizare — a căpătat o însemnătate științifică și operațională abia în ultimii ani. Este de remarcat totuși că în pofida dezvoltării ideologiei și tehnologiei organizaționale, pînă în prezent nu există o semnificație și o definiție unanim acceptate pentru noțiunea de organizare și cu atît mai puțin un procedeu adecvat, specific, de estimare cantitativă a acestei mărimi *sui generis* în configurarea profilului

căreia intervin în mod esențial factori statistici și nestatistici, termodinamici și netermodinamici.

Din păcate, criteriile definiționale utilizate de numeroși autori sînt încă adesea înguste (spre exemplu, exclusiv statistice), pragmatice, abstracte sau pur și simplu eronate, astfel încît se ajunge nu o dată la situația — nesatisfăcătoare din punct de vedere teoretic și metodologic — ca afirmarea explicită a deosebirii calitative dintre complexitate și organizare să fie urmată de operarea cu măsuri cantitative coincidente pentru cele două mărimi. Spre exemplu, autorii care identifică *organizarea* cu *structura* sistemului admit implicit că gradul de organizare poate fi determinat cu ajutorul tehnicilor furnizate de teoria statistică a informației; procedîndu-se astfel, ceea ce se calculează este însă de fapt un indice de complexitate (structurală) a sistemului. De asemenea, punînd semnul egalității între *organizarea* și *integralitatea* unui sistem (integralitatea fiind înțeleasă ca interacțiune concertată a structurilor și funcțiilor intrasistemice) se calculează în cel mai bun caz un indice echivalent cu complexitatea sistemică.

Deși cele două mărimi analizate sînt incontestabil înrudite, relația dintre ele nu are nici pe departe forma unei dependențe directe ci a unei *legături corelative*. Lucrurile stau într-adevăr așa întrucît este știut că prin simpla creștere a complexității unui sistem nu se obțin în mod necesar grade superioare de ordine și organizare; dimpotrivă, se cunosc numeroase cazuri cînd dezvoltarea progresivă a unor sisteme — respectiv trecerea lor de la o stare inferioară de organizare la alta, superioară — s-a realizat concomitent cu importante simplificări structurale.

Pentru precizarea raportului dintre cele două noțiuni și totodată pentru estimarea cantitativă a organizării unui sistem este necesară mai întîi degajarea specificului *organizării* (în raport cu alte concepte înrudite: structură și sistem) și al noțiunii de *„context organizațional"* care funcționează ca înglobant al unor contexte (nivele metodologice) subiacente — structural și sistemic.

2a. Organizarea. Context organizațional. Pentru surprinderea specificului organizării este necesară o abordare cuprinzătoare, dialectică, armonizînd cunoașterea *vieții interne a sistemului* (totdeauna o organizare pleacă de la anumite resurse structural-funcționale) și a *momentului exteriorității* — influențele mediului și reacția (comportamentul) sistemului față de acestea. (Se poate afirma că unul dintre postulatele care — explicit sau nu — au guvernat apariția și dezvoltarea abordărilor structural — sistemică și cibernetic-organizațională a fost cel al *„abilitării mediului"*, al integrării „oficiale" a acestuia în situația gnoseologică). Ignorarea sau subaprecierea oricăreia dintre cele două laturi (internă și externă) ale organizării unui sistem conduce la soluții unilaterale, eronate din punctul de vedere al metodologiei contemporane. In adevăr, limitarea la cunoașterea *integralității* (organizării interne a) sistemului — respectiv examinarea acestuia în afara legăturilor cu mediul său ambiant, lasă fără obiect activitatea lăuntrică a sistemului, suprimînd totodată în bună măsură temeiu-

* Utilizăm termenul de „context" — și nu „nivel analitic" sau altele similare — deoarece abordarea organizațională a unui sistem implică în mod necesar și examinarea acestuia în stare de funcționare („sinteză").

rile analizei genetice sau ale studiilor previzional-prospective. (In prezent este unanim admis faptul că sistemele social-umane, spre exemplu, nu-şi pot asigura o autoorganizare eficientă decît dacă primesc continuu un flux reînnoit alcătuit din mai multe tipuri de informaţie : *informaţie internă* (asupra sistemului ca întreg precum şi asupra părţilor sale constitutive) ; *informaţie din afară* (mediu ambiant) ; *informaţie din trecut* (istoria sistemului) şi *informaţie asupra viitorului probabil al sistemului şi al mediului*. Schimbul substanţial-energetic între sistem-mediu nu este, desigur, mai puţin important pentru geneza sistemului material, pentru determinarea stării interne actuale şi a stărilor viitoare ale sale. De altă parte, concentrarea atenţiei exclusiv asupra comportamentului — în dauna cunoaşterii laturii de conţinut a sistemului — pune sub semnul întrebării însăşi activitatea de optimizare a acestui comportament.

Rezultă că pentru realizarea unui context organizaţional adecvat, care să permită caracterizarea calitativă şi cantitativă a organizării unui sistem se impune parcurgerea prealabilă a unui traiect analitic ale cărui principale momente sînt :

— *Analiza structurală* — ca prim nivel al cercetării conţinutului sistemului, urmărind decelarea laturii relativ stabile, conservative şi integrative [3] a acestuia, respectiv *analiza elementelor componente* şi *a relaţiilor de un anumit tip* dintre acestea. Indicele cantitativ corespunzător acestui nivel al cunoaşterii sistemului este *complexitatea structurală*.

— *Analiza sistemică*, presupunînd complementarea analizei monostructurale cu datele rezultate din analiza polistructurală (informaţia dobîndită din analiza tuturor structurilor importante care compun sistemul) precum şi cu datele *analizei funcţionale*, vizînd interacţiunea acestor structuri în cadrul sistemului examinat. Măsura cantitativă aferentă acestui nivel este dată de *complexitatea sistemică*, structural-funcţională.

Abordării organizaţionale îi sînt necesare — nu însă şi suficiente — tehnicile şi procedeele formale ale teoriei informaţiei ; *concepută ca un punct de convergenţă între informaţie* (*cunoaştere*) *şi acţiune organizarea trebuie estimată şi printr-o serie de indici rezultativi* dintre care unul este *gradul de eficienţă adaptivă* „*g*" definit şi calculabil ca raportul dintre valoarea medie a răspunsurilor (decizii-acţiuni) corecte şi suma influenţelor externe. In cazul cînd g = 0 sistemul se caracterizează prin absenţa organizării („complexitate haotică", după A. Rapoport) în timp ce g = 1 caracterizează organizarea ideală, respectiv adaptativitatea perfectă a sistemului la influenţele mediului [4].

Cibernetica generală, atunci cînd îşi focalizează atenţia asupra comportamentului sistemului (abordare funcţională) este constrînsă să se limiteze la o caracterizare (temporar) pragmatică apreciind dacă o organizare este bună sau mai puţin bună prin valoarea lui „g" (numit în acest caz „grad de organizare"). In perspectiva unei rectificări ulterioare, obligatorii, a calculului estimativ trebuie avut în vedere faptul că datorită relativei independenţe a comportamentului sistemelor dinamice complexe de starea lor internă, analiza comportamentală trebuie dublată de o analiză sistemică, structural-funcţională.

2b. Măsura cantitativă a organizării. Cele de mai sus converg spre concluzia că estimarea gradului de organizare (G) poate fi făcută într-o primă aproximaţie utilizînd un context organizaţional care ţine seama atît

de *starea internă* a sistemului (criteriu de conținut), cît și de *eficiența adaptivă* a acestuia în relațiile cu mediul său ambiant (criteriu funcțional-comportamental).

In acest scop poate fi utilizat un *spațiu bidimensional* (sau în genere, n- — dimensional) *al însușirilor*, diagramat în figura 1, în care gradul de organizare, conceput ca o funcție de două argumente (complexitate și acțiune) apare ca un punct G de coordonate (g, c).

Condiția de optimizare a organizării unui sistem este dată de realizarea *concomitentă* a valorii optime a complexității ($C \to C_0$) și de maximizarea gradului de eficiență adaptivă ($g \to 1$).

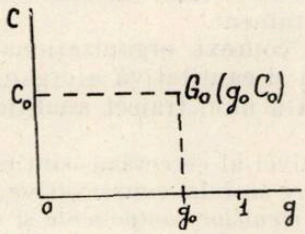


Fig. 1 — Gradul de organizare (G) a unui sistem de complexitate C și eficiență adaptivă g.

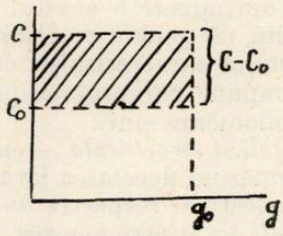


Fig. 2 — Măsura cantitativă a deosebirii dintre un sistem „complicat" și sistemul optim-complex.

Contextul organizațional și diagrama „complexitate-acțiune" permit, între altele, precizarea raportului dintre termenii „complex" și „complicat".

2c. Complex și complicat Numeroase încercări întreprinse pentru delimitarea semnificației celor doi termeni, frecvent întîlniți atît în vorbirea curentă cît și în literatura științifică, s-au soldat cu rezultate neconvingătoare. Acest fapt se explică, după opinia noastră, fie prin utilizarea unor criterii mai mult sau mai puțin arbitrare, fie prin contextul metodologic neadecvat (structural, de regulă) în care era întreprinsă analiza.

In ultimii ani discuțiile purtate în jurul raportului dintre cele două noțiuni au fost relansate în legătură cu dezvoltarea teoriei optimizării sistemelor dinamice complexe (sociale, în speță) și cu posibilitățile noi, mai generoase din punct de vedere calitativ și chiar cantitativ, oferite de metodologia organizațională. Intr-un context organizațional, dat fiind un sistem complex (respectiv un sistem care posedă o cantitate de diversitate „C" egală sau mai mare decît o valoare critică numită „prag", conform legii diversității necesare formulată de W. R. Ashby) se pune problema optimizării complexității acestuia în vederea îndeplinirii unei (unor) anumite funcții. Pentru un grad de eficiență adaptivă dat (g_0), sistemul se consideră cu atît mai complicat din punct de vedere structural-funcțional cu cît indicele său de complexitate este mai mare decît complexitatea optimă (C_0) corespunzătoare lui g_0 (fig. 2).

Diferența ($C - C_0$) reprezintă măsura cantitativă a deosebirii dintre sistemul complicat (hipercomplex) și cel optim-complex, pentru un anumit grad de eficiență adaptivă.

După cum se poate constata, insuficiența analizei structurale pentru rezolvarea acestei probleme este funciară : fără raportare la o acțiune eficientă concretă (criteriu obiectiv) nu poate fi stabilită valoarea complexității optime (C_0), indispensabilă în delimitarea stărilor „complex" și „complicat".

Atunci cînd complexitatea sistemului este exprimată prin numărul de stări posibile (P) delimitarea care ne interesează se realizează într-o manieră similară : presupunînd că pentru asigurarea unui comportament eficient față de anumite influențe ale mediului sînt necesare numai N stări ($P > N$) diferența ($P-N$) măsoară distanțarea dintre sistemul complicat și cel optim-complex.

Aceste scheme estimative generale pot fi concretizate în mod specific pentru sistemele particulare de orice natură (sociale, materiale, teoretice). Spre exemplu, *birocratismul* poate fi abordat ca un *sistem complicat* (hiperstructurat dar hipofuncțional), optimizarea sa presupunînd diminuția complexității structurale și, mai cu seamă, dezvoltarea funcționalității interne și externe (comportamentale). Abordări similare pot servi drept temei atît pentru stabilirea statutului teoriei generale și metodologiei simplificării (incluzînd aici teoria probabilităților și teoria informației — cazuri particulare) cît și pentru precizarea rolului reductiv al sistemelor teoretice în genere (noțiuni, legi, teorii) care concomitent cu reducerea inerentă a diversității tabloului lumii (reducere legată de eliminarea laturilor neesențiale, a evenimentelor improbabile etc.) mijlocesc cunoașterea unor esențe tot mai profunde și, prin aceasta, fac posibilă optimizarea activității transformatoare a lumii.

Contextul organizațional, depășind orizontul metodologic tradițional (gnoseologist) *corespunde cerințelor fundamentale ale metodologiei actuale — o metodologie a cunoașterii—acțiunii* [5], *subordonînd momentul cunoașterii* (*respectiv complexitatea, informația*) *acțiunii eficiente* care ridică gradul de organizare al sistemului.

BIBLIOGRAFIE

1. H. J., Morowitz — „Bulletin of Mathematical Biophysics", 1955, 17, 210.
2. A. N., Kolmogorov — *Problemî peredaci informații*, 1965, vol. I, nr. 1.
3. Elena Bellu — *Structura și mișcarea chimică a materiei*, București, Edit. științifică, 1968, p. 73.
4. M. Golu — *Cibernetica generală*, Edit. Universității din București, 1971, p. 344.
5. Al. Florian — *Dialectica concretului în gîndirea contemporană*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 306.

UNELE ASPECTE DIALECTICE ALE TERMODINAMICII BIOLOGICE

DE

D. G. MĂRGINEANU

Una dintre caracteristicile evidente ale revoluţiei ştiinţifice contemporane constă în estomparea, iar uneori chiar ştergerea delimitărilor rigide între ştiinţele tradiţioanle, prin apariţia unor domenii ştiinţifice noi, aşa-numitele „ştiinţe de graniţă". Printre hibrizii ştiinţifici născuţi în ultimele decenii, *termodinamica biologică* ocupă un loc specific, deoarece atît termodinamica, cît şi biologia generală sînt ştiinţe teoretice al căror obiectiv este de a stabili legităţi generale pe baza interpretării unui vast ansamblu de date particulare. Termodinamica biologică, adică descrierea cu ajutorul conceptelor termodinamice a desfăşurării proceselor din lumea vie, este o ştiinţă nouă ale cărei rezultate ridică prin natura lor unele probleme de ordin filozofic sau care au şi implicaţii filozofice vizînd existenţa unor legi generale ale naturii, comune pentru materia nevie şi pentru lumea vie.

În această lucrare, după o scurtă referire la istoricul problemelor filozofice ridicate de aplicarea principiilor termodinamicii clasice în biologie, ne oprim asupra dialecticii negentropie-informaţie iar apoi analizăm modul în care se conturează, în lumina unor rezultate recente, problema apariţiei, menţinerii şi creşterii gradului înalt de organizare specific sistemelor biologice.

APLICAREA PRINCIPIILOR TERMODINAMICII CLASICE ÎN BIOLOGIE

Se poate afirma că de fiecare din cele două principii pe care se bazează termodinamica clasică[1] se leagă cîte o „furtună filozofică", deoarece principiul I a adus la apariţia monismului energetist al lui W. Ostwald şi E.

[1] Principiul I introduce noţiunea de *energie*, afirmînd conservarea energiei în sistemele izolate, iar principiul II introduce noţiunea de *entropie*, afirmînd continua creştere a entropiei în aceste sisteme. Aceste principii deduse iniţial din studiul maşinilor cu aburi, s-au dovedit a fi legi generale ale fizicii.

Rev. filoz., XXI, 4, p. 514–522, Bucureşti, 1974.

Haeckel (ca expresie a înrîuririi conceptului de energie asupra oamenilor de ştiinţă şi gînditorilor din a doua jumătate a secolului trecut), iar din principiul II, printr-o extensie pripită, s-a tras concluzia „morţii termice a Universului".

În ceea ce priveşte înţelegerea funcţionării organismelor, principiul I, introducînd ideea echivalenţei diferitelor tipuri de travaliu, face să dispară una din singularităţile lumii vii, (aşa cum apărea pentru oamenii de ştiinţă de la începutul secolului trecut), în cadrul căreia diferitele funcţii biologice rezultau ca ipostaze ale „forţei vitale" ce animă organismele. Legînd între ele diferitele forme de travaliu, conceptul de energie permite ca toate funcţiile unui organism să derive din metabolismul său. Transformarea şi conservarea energiei constituie astfel, alături de compoziţia din aceleaşi elemente chimice ca şi materia anorganică, o a doua generalizare ce uneşte lumea vie de cea nevie.

Sesizînd importanţa filozofică a principiului I al termodinamicii Engels[2] îl enumeră printre cele trei mari descoperiri ştiinţifice decisive pentru afirmarea concepţiei materialiste şi a metodei dialectice. El spune că pe baza acestui principiu, „unitatea întregii mişcări din natură nu mai este acum o aserţiune filozofică ci un fapt ştiinţific", notînd apoi că „putem măsura şi exprima într-o unitate oarecare, de exemplu în unităţi de căldură, energia primită şi consumată de un organism viu".

În ceea ce priveşte principiul II al termodinamicii, el pare să fie mult mai puţin convenabil pentru gîndire, purtînd în aparenţă pecetea unui inexorabil fatalism. Afirmînd continua degradare a energiei prin creşterea entropiei, acest principiu a fost utilizat, între altele, şi ca „argument ştiinţific" pentru susţinerea unor teze creaţioniste. În legătură cu aceasta, Engels nota ironic „Orologiul Universului trebuie mai întîi întors, după care merge pînă ajunge în stare de echilibru, din care numai o minune poate să-l scoată şi să-l pună din nou în mişcare"[3].

Imediat după formularea acestui principiu al creşterii entropiei, considerat ca valabil pentru orice procese, a fost remarcată comportarea diametral opusă a organismelor şi a lumii vii în ansamblu, a căror evoluţie în timp este în sensul creşterii complexităţii structurale şi a diversificării funcţiilor. Se părea că principiul II nu descrie corect situaţia organismelor vii care, cel puţin o parte a vieţii, îşi dezvoltă şi îşi complică structura, sintetizînd din compuşi micromoleculari, macromolecule complexe cu structuri de diferite ordine (primar-cuaternar) şi organizîndu-le într-o arhitectură supramoleculară bine definită. Rezolvarea acestui aparent impas[4] ce punea sub semnul întrebării caracterul de universalitate al principiilor termodinamicii şi permitea revenirea în cîmpul explicaţiilor ştiinţifice a unor interpretări de esenţă vitalistă, a apărut incredibil de simplă după asimilarea concepţiei sistemice.

În prezent este clar că sistemele, atît fizice cît şi biologice, pot fi clasificate în trei tipuri: *izolate* (nu au nici un schimb cu exteriorul), *închise* (pot schimba cu exteriorul numai energie) şi *deschise* (pot schimba cu exteriorul şi substanţă şi energie). Sistemele izolate sînt de fapt numai

---

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 494.

[3] *Op. cit.*, p. 260.

[4] În anexă la *Biologhia i informaţiia* de K. S. Trincer, Moscova, „Nauka", 1965, B. Kuznețov face un istoric al disputelor legate de această problemă.

o abstractizare bazată pe ipoteza posibilității de a exista pereți perfect adiabatici. Formularea „orice proces real determină creșterea entropiei sistemului în care se produce" este aplicabilă numai sistemelor izolate, în timp ce organismele vii sînt în mod evident și esențial sisteme deschise, a căror existență este de neconceput fără permanente schimburi de materie cu exteriorul. O analiză atentă arată că și concluzia „morții termice a Universului" poate să decurgă din principiul II numai pe fondul unei grave erori din punct de vedere al concepției sistemice, anume, considerînd Universul ca sistem izolat. Dar acesta, fiind *infinit*, nu se poate afirma ce fel de sistem este prin comparație cu orice sistem finit sau, oricum, o astfel de afirmație nu se mai poate pretinde a ține de domeniul științei.

În cadrul acestor considerații istorice, trebuie subliniată importanța cu totul deosebită pentru evoluția științei în general și pentru biologie în particular pe care a avut-o constituirea, la sfîrșitul secolului trecut, a fizicii statistice ca fundamentare a termodinamicii fenomenologice. Evidențiind faptul că ansamblurile mari de molecule evoluează în timp de la o stare mai puțin probabilă către starea cea mai probabilă, termodinamica statistică a introdus în fizică ireversibilitatea timpului, pe care evoluționismul lui Darwin îl introdusese deja în biologie prin intermediul selecției. Apoi se dovedește și în domeniul fizicii, ca și al biologiei, că legile naturii își vădesc efectele la nivelul marilor populații, nu al indivizilor, ceea ce zdruncină din temelii determinismul rigid pe care se baza fizica de după Newton. În sfîrșit, introducerea populațiilor mari de molecule ca obiect de studiu și a metodelor statistice pentru descrierea lor, a avut o uriașă importanță metodologică permițînd analiza comportării oricărui sistem cu un număr mare de componenți ce pot fi numărați și clasificați, indiferent de natura acestor componenți, ceea ce a făcut ca în multe domenii studiul ființelor vii să se transforme din descriptiv în cantitativ. Mai mult chiar, se poate ajunge la obținerea de legi practice pornind de la fenomene al căror determinism poate fi complet necunoscut, ceea ce constituie esența biometriei. Pe drept cuvînt, remarcînd acestea, F. Jacob afirmă că „nu este deloc exagerată afirmația că actuala interpretare a naturii a fost în mare măsură condiționată de termodinamica statistică [5].

ENTROPIE, NEGENTROPIE ȘI INFORMAȚIE ÎN SISTEMELE BIOLOGICE

Noțiunea de *entropie* introdusă în fizică de R. E. Clausius în 1865, exprimă capacitatea sistemelor de a suferi transformări spontane, fiind o măsură inversă a acestei capacități. Acestei mărimi i se dau două definiții independente, definiții a căror echivalență a fost demonstrată. Astfel, *din punct de vedere fenomenologic*, entropia reprezintă *integrala raportului dintre căldură schimbată de sistem în cursul unor transformări cvasistatice și temperatura la care au loc respectivele transformări.* Din punct de vedere *statistic*, entropia este *proporțională logaritmic cu probabilitatea ca sistemul să se găsească într-o anumită stare.* Întrucît evoluția spontană a sistemelor izolate (sau aflate în contact cu un rezervor infinit de căldură) este către

[5] François Jacob, *Logica viului, Eseu despre ereditate*, București, Edit. enciclopedică română, 1972, p. 228.

stările cele mai probabile, în aceste sisteme entropia nu poate decît să crească. Este uşor de remarcat că definiţia fenomenologică se referă la un proces, iar cea statistică la structura sistemului, echivalenţa acestor definiţii ilustrînd în acest caz dialectica diacronic-sincronic.

Entropia sistemelor descrise, care au schimburi cu exteriorul, poate nu numai să crească, ci şi să scadă, dacă aceste sisteme cedează în exterior entropie. Un exemplu banal este un vas cu apă care îngheaţă, structurîndu-se (reducîndu-şi entropia), dacă mediul extern poate prelua respectiva entropie (sub formă de căldură). Toate organismele vii sînt în mod evident şi definitoriu sisteme deschise, a căror entropie poate scădea în timp prin degajarea de entropie în exterior, deci implicit prin creşterea entropiei mediului. În 1945, E. Schrödinger în lucrarea *What is Life?* a dat formularea devenită celebră că organismele vii evită creşterea entropiei preluînd din exterior entropie negativă, adică *negentropie* [6]. Într-un mod mai concret aceasta exprimă faptul că organismele primesc un aport continuu de energie liberă, adică utilizabilă, din exterior, fie sub forma energiei chimice stocată în nutrimente (în cazul heterotrofelor şi autotrofelor chimiosintetice), fie sub forma radiaţiei luminoase solare (în cazul autotrofelor fotosintetice).

Pentru înţelegerea termodinamică a fenomenelor ce au loc în sistemele biologice [7], o însemnătate deosebită o prezintă noţiunea de *procese cuplate*, introdusă de termodinamica proceselor ireversibile. Astfel, deşi prin orice proces are loc o producere de entropie, pot exista procese care determină o scădere a entropiei, ele decurgînd pe seama altor procese producătoare de entropie. Toate procesele prin care se sintetizează produşi macromoleculari (biopolimerii) din respectivele unităţi monomerice şi prin care aceşti produşi sînt încadraţi într-o arhitectură supramoleculară specifică, decurg în sens antientropic, pe baza cuplajului cu reacţiile catabolice producătoare de entropie. Deşi procesele cuplate absorb o parte din entropia produsă de cele cuplante, în ansamblu, producerea netă de entropie este tot pozitivă, deci şi în cazul unui organism procesele metabolice în ansamblu se soldează cu o producere de entropie care însă nu rămîne în respectivul organism, ci este degajată în sistemul mai mare (de exemplu în ecosistemul) din care face parte acesta. Producerea de entropie a unui sistem are valoarea minimă posibilă atunci cînd respectivul sistem se găseşte în *stare staţionară*, adică parametrii care caracterizează respectiva stare au valori constante în timp. S-a demonstrat riguros că stările staţionare sînt stabile faţă de perturbaţii din exterior [8], ceea ce relevă semnificaţia termodinamică profundă a homeostaziei, acea „înţelepciune a organismului", după cum a denumit-o W. Cannon [9]. Se poate afirma că homeostazia caracteristică sistemelor biologice reprezintă continuarea dialectică a unei succesiuni de principii de stabilitate cunoscute, ca principiul lui Le Chatelier (referitor la stările de echilibru) şi teorema stabilităţii stărilor

[6] Negentropia desemnează pur şi simplu contrariul entropiei.

[7] Lucrarea *Unele aplicaţii ale termodinamicii în biologie* (D.G. Mărgineanu, „Progresele Ştiinţei", vol. 9, 1973, p. 350) oferă o prezentare rezumativă a problematicii concrete a acestui domeniu.

[8] I. Prigogine, *Introduction à la thermodynamique des processus irréversibles*, Paris, Dunod, 1968.

[9] *The Wisdom of the Body*, New York, Norton & Co., 1932.

staţionare. Funcţionarea în regim homeostatic, adică în condiţiile menţinerii constante a parametrilor mediului intern, deşi impune un permanent consum de energie, permite desfăşurarea cu randament optim a proceselor metabolice, într-un domeniu larg de valori ale parametrilor mediului extern, deci oferă respectivelor sisteme biologice posibilitatea de a rezista perturbaţiilor din exterior.

Pentru înţelegerea stării de organizare caracteristică sistemelor biologice, o importanţă esenţială o are fundamentarea fizică pe care L. Brillouin [10] a dat-o noţiunii de *informaţie*. Pornind de la definirea matematică a informaţiei ca măsură a nedeterminării stării reale a unui sistem ce se poate afla într-o multitudine de stări posibile, Brillouin a făcut precizarea că putem distinge : *informaţie liberă*, atunci cînd se referă la starea unui sistem a cărui natură nu contează, deci care poate fi şi abstract, şi *informaţie legată*, atunci cînd se referă la starea unui ansamblu atomo-molecular oricît de complex, deci şi la structura sistemelor biologice. Tot el a arătat într-un mod simplu că informaţia legată caracteristică unui sistem este cu atît mai mare cu cît entropia acelui sistem este mai mică, deci că informaţia legată este echivalentă cu o negentropie.

Studierea aspectului informaţional al funcţionării sistemelor biologice se afirmă în prezent ca un amplu capitol al cercetărilor biologico-medicale teoretice, indiferent de variatele titulaturi sub care poate apărea (biocibernetică, biologie informaţională [11] etc.). În cazul prezentei analize, merită a fi observat faptul că utilizarea noţiunilor : informaţie liberă şi informaţie legată, permite o nouă perspectivă asupra conexiunii structură-funcţie la nivelul cel mai profund al cunoştinţelor actuale, adică la nivelul arhitecturii moleculare şi al dinamicii biochimice a organismelor vii.

Una din achiziţiile majore ale biologiei moleculare contemporane constă din înţelegerea faptului că orice funcţie a unui organism se realizează prin acţiunea specifică a unor proteine reglatoare capabile de comportări multiple faţă de un acelaşi substrat, comportări ce sînt determinate de stereospecificitatea acestor biopolimeri, în cadrul unui domeniu de polimorfism. În mod evident, funcţionarea specifică a unui sistem în cadrul unui spectru de posibilităţi este exprimabilă printr-o anumită cantitate de informaţie liberă, astfel încît situaţia poate fi rezumată în felul următor. O funcţie biologică, exprimabilă prin informaţie liberă, este determinată de activitatea unor biopolimeri, această activitate la rîndul ei fiind determinată de structura lor spaţială. Dar această structură este exprimabilă printr-o anumită cantitate de informaţie legată, ce poate fi calculată din distribuţia naturii şi a poziţiei spaţiale a componenţilor monomerici ai respectivilor biopolimeri. Deci în cazul biopolimerilor în particular şi a organismelor în general, dialectica celor două categorii : structură — funcţie este exprimabilă nemijlocit prin dialectica informaţie liberă — informaţie legată. Pentru conturarea acestei dialectici, este semnificativ să

---

[10] *La science et la théorie de l'information*, Paris, Masson, 1959 (cap. 12)

[11] Într-o serie de lucrări din ultimii ani, culminînd cu *Eseu de biologie informaţională* (Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973). V. Săhleanu se ocupă pe larg de utilizarea noţiunii „legătură de tip informaţional" ca formă specială de conexiune fizică între sisteme, pentru caracterizarea sistemelor biologice în cadrul triadei metodologice : substanţă, energie, informaţie.

remarcăm faptul că în orice sistem fizic sau biologic, *memoria*, adică păstrarea în timp a unei anumite cantități de informație, reprezintă trecerea acelei cantități de informație din forma liberă, circulantă și operantă, în formă legată, adică exprimată prin structura unui subsistem al respectivului sistem. Pentru a redeveni operantă, informația parcurge trecerea inversă.

Pentru sistemele biologice, pînă în prezent avem un tablou satisfăcător al acestor treceri, în cazul memoriei genetice, așa cum sînt redate, foarte schematizat, în fig. 1.

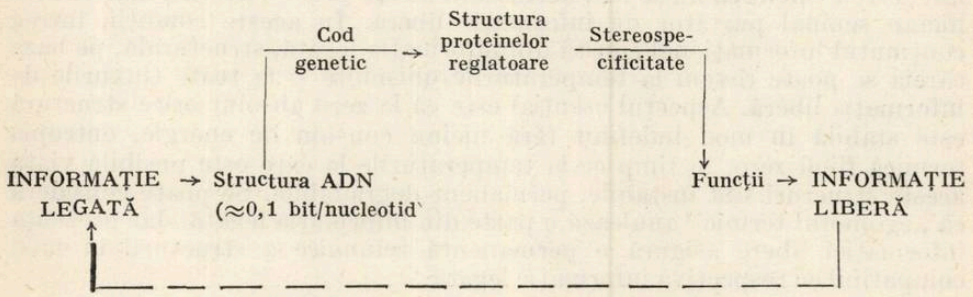


Fig. 1

Referitor la estimările conținutului informațional al biopolimerilor, în legătură cu care în *fig. 1* este dată valoarea informației legate conținute în ADN (acidul dezoxiribonucleic, purtătorul material al informației genetice), trebuie remarcat că deși pînă în prezent sînt foarte aproximative, ele deschid perspectiva unei baze cantitative riguroase pentru taxonomie și pentru exprimarea evoluției filogenetice [12], prin creșterea conținutului informațional al ADN. Considerăm importantă sublinierea existenței conexiunii reprezentată prin linie întreruptă în *fig. 1*, ea arătînd că determinismul genetic al funcțiilor nu este univoc. În afara altor argumente mai elaborate, această conexiune este implicată de faptul că memoria genetică există numai prin intermediul unei funcții (reproducerea).

Cercetările din ultimii ani abordează și mecanismul molecular al memoriei cerebrale, întrevăzîndu-se și în acest caz existența unei scheme de tipul de mai sus, cu participarea posibilă a ARN (acidul ribonucleic), dar lucrurile nu sînt deloc clare, așa încît nu ne oprim asupra lor. Descifrarea mecanismului biofizic al memoriei ne va apropia de înțelegerea problemei foarte importante a modului de interconectare a memoriei individuale cu memoria genetică (posibila intrare în fondul genetic a unor achiziții individuale de acest tip).

Pe de altă parte, există încercări de a calcula fluxurile de informație liberă asociată cu secvențele de impulsuri nervoase ce circulă prin canalele neuronale de transmitere a informației. În acest caz, conexiunea informație liberă — informație legată va fi sesizabilă în mod corect cînd vom dispune de o înțelegere a mecanismului molecular al impulsului nervos, pentru

[12] L. Gatlin, *The information content of DNA*, în „Journal of Theoretical Biology", vol. *10*, 281, 1966.

a putea corela acest semnal purtător de informaţie liberă cu modificări tranzitorii de structură. Încercările existente pînă în prezent în acest sens sînt în mod obiectiv foarte limitate [13].

Încheiem discutarea conexiunii informaţie liberă — informaţie legată în sistemele biologice, relevînd semnificaţia anumitor experienţe de criobiologie. Astfel, ouă de *Artemia salina* au fost ţinute şase zile la temperaturi foarte apropiate de zero absolut [14] şi, după încălzire, viteza lor de clocire a fost aceeaşi cu a ouălor martor, iar organismele ieşite au fost identice. Întrucît, la temperatura de zero absolut încetează chiar mişcările moleculare, este evident că nu se mai desfăşoară niciun proces, deci nu mai circulă niciun semnal purtător de informaţie liberă. În aceste condiţii, întreg conţinutul informaţional constă din informaţia legată, structurală, pe baza căreia se poate reveni la temperaturile obişnuite şi la toate fluxurile de informaţie liberă. Aspectul esenţial este că la zero absolut orice structură este stabilă în mod indefinit fără niciun consum de energie, entropia termică fiind zero, în timp ce la temperaturile la care este posibilă viaţa aceste structuri sînt instabile, permanent degradabile. Se poate considera că „zgomotul termic" anulează o parte din informaţia legată, dar prezenţa informaţiei libere asigură o permanentă reînnoire a structurii în mod compatibil cu respectiva informaţie legată.

Rezumînd cele de mai sus, este de reţinut ideea că elaborarea şi definirea noţiunii ştiinţifice de informaţie, ca expresie a ordonării unui ansamblu de stări ale unui sistem, deci a unui ansamblu de evenimente definite probabilist, pune în evidenţă intimitatea relaţiilor dintre structura unui sistem, exprimată prin entropia sa termodinamică sau, ceea ce este identic, prin informaţia legată şi funcţiile acelui sistem exprimabile prin informaţia liberă. Cele două aspecte ale informaţiei corespund celor două modalităţi de studiere, sincronică şi diacronică, impuse de o abordare consecvent dialectică.

STRUCTURILE DISIPATIVE

Organismele vii sînt caracterizate de un înalt grad de ordonare, atît din punct de vedere structural, cît şi al succesiunii temporale a proceselor din care constă viaţa. La nivel celular şi supracelular ordinea se manifestă printr-o serie de structuri şi funcţii de complexitate crescîndă, caracterul ierarhic fiind o proprietate specifică ordinii biologice. Din punct de vedere termodinamic, orice structurare înseamnă o reducere a entropiei sistemului respectiv. În cadrul termodinamicii clasice, reducerea entropiei nu este concepută decît pe baza scăderii temperaturii (ştiut fiind că entropia este funcţie crescătoare de temperatură); pe măsura acestei scăderi de temperatură, pe lîngă o scădere continuă a entropiei, apărînd şi puncte de tranziţie la care aceasta scade brusc, aşa cum este de exemplu în cazul schimbării stărilor de agregare, de la gaz la lichid şi apoi la solid. În cadrul termodinamicii

[13] D. G. Mărgineanu, *Entropy changes associated with a nerve impulse*, în „Kybernetik" vol. *11*, 1972, p. 73.

[14] Experienţele sînt citate de R. Setlow şi E. Pollard, în *Molecular Biophysics*, Adison Wesley, Reading Mass., 1962.

proceselor ireversibile, s-a demonstrat că în sistemele deschise poate avea loc şi o reducere a entropiei fără ca temperatura să scadă, aşa cum se întîmplă de exemplu în cazul termodifuziei, cînd un gradient de temperatură duce la apariţia unui gradient de concentraţie într-un sistem iniţial omogen, gradientul de concentraţie (şi deci scăderea de entropie) fiind cu atît mai mare cu cît gradientul de temperatură este mai mare.

Pentru înţelegerea acestor procese, s-a dovedit de o mare importanţă introducerea în ultimii ani a noţiunii de *structură disipativă*[15], adică o stare cu entropie redusă ce apare şi se menţine într-un sistem deschis datorită schimburilor de energie cu mediul extern (disipării de energie), în condiţii îndepărtate de echilibru. Atunci cînd disiparea de energie atinge un prag critic, starea omogenă (cu entropie mare) devine instabilă, sistemul trecînd spontan într-o stare structurată, stare care este stabilă atît timp cît disiparea de energie se menţine la respectiva valoare critică. În mod analog cu tranziţia într-o stare cu ordonare spaţială crescută a componenţilor, într-un sistem de reacţii chimice se poate trece la o desfăşurare ciclică, ordonată a acestor reacţii.

Se cunosc şi exemple abiologice de structuri disipative, cel mai concludent fiind reacţia lui Jabotinski[16], descoperită în 1966. Dacă reactanţii sînt omogenizaţi, reacţiile decurg oscilatoriu, deci ordonate temporal, iar dacă sistemul nu este agitat, apare o ordonare spaţială, aşa încît avem a face cu o structură disipativă complexă spaţio-temporală. Principala utilitate teoretică a termodinamicii stărilor stabile îndepărtate de echilibru constă din explicarea fizică a apariţiei ordonării spaţiale şi temporale în sisteme care sînt sau pot deveni biologice. Astfel, M. Eigen[17] a arătat posibilitatea ca printr-o succesiune de tranziţii, într-un ansamblu de proteine şi polinucleotide să apară un cod genetic reprezentînd o stare stabilă de organizare superioară, cu conţinut ridicat de informaţie liberă. E. Keller şi L. Segel[18] au demonstrat că agregarea unei colonii de amoebe ca un corp pluricelular dintr-un ansamblu de organisme monocelulare, poate fi descrisă ca o instabilitate a distribuţiei omogene determinată de anumite valori critice ale parametrilor sistemului.

Pentru a nu insista asupra exemplelor particulare, vom sublinia linia generală a acestei abordări a ordinii biologice în termenii structurilor disipative, aşa cum este dezvoltată în special de I. Prigogine. În sistemele deschise entropia poate să scadă, această scădere fiind posibilă numai în prezenţa unor fluxuri din exterior. Cînd aceste fluxuri ating anumite valori critice, se produce o tranziţie de ordonare bruscă, nu gradată. Ordonarea astfel apărută se referă atît la aspectul spaţial, în ultimă instanţă ducînd la morfogeneză, cît şi la aspectul temporal, ducînd la specificitatea succesiunii de reacţii, deci la specificitatea căilor metabolice. Toate ordonările

---

[15] P. Prigogine, G. Nicolis : *On symetry-breaking instabilities in disipative systems*, în „Journal of Chemical Physics", vol. 46, 1967, 3542.

[16] Reacţia lui A. M. Jabotinski constă din oxidarea acidului malonic de către bromatul de potasiu în soluţie concentrată de acid sulfuric, în prezenţa sulfatului de ceriu drept catalizator.

[17] M. Eigen, *Self-organization of matter and the evolution of biological macromolecules*, în „Naturwissenschaften", vol. 58, 1971, p. 465.

[18] E. Keller, L. Segel, *Initiation of slime mold aggregation viewed as an instability*, în „Journal of Theoretical Biology", vol. 26, 1970, p. 399.

de acest tip apar şi se menţin numai pe calea unei continui disipări de energie. În ultimă instanţă, forţa motoare a tuturor acestor procese de ordonare succesivă, deci a întregii ierarhii a complexităţii biologice pe Pământ, este fluxul de energie liberă solară [19].

★

Încheind această discuţie a unor probleme ale termodinamicii biologice, se pot face două observaţii referitoare la evoluţia contemporană a ştiinţei. Astfel, se remarcă faptul că, dacă iniţial termodinamica a apărut şi s-a dezvoltat în special ca răspuns la solicitările tehnicii şi chimiei, în ultimele decenii dezvoltarea ei este impulsionată în mare măsură de către problemele ridicate de biologie. Pe de altă parte, apariţia şi considerabilele succese ale termodinamicii biologice permit să se întrevadă posibilitatea constituirii unor capitole de *termodinamică* şi pentru sfera altor ştiinţe, inclusiv a celor sociale, unde abordarea sistemică şi-a dovedit utilitatea şi legitimitatea.

[19] H. J. Morowitz, *Energy Flow in Biology*, New York, Academic Press, 1968.

CONCEPTUL DE ENERGIE ÎN OPERA LUI WILHELM OSTWALD

DE

ELENA BELLU

Energetismul, întemeiat de savantul Wilhelm Ostwald, cu scopul declarat de „a funda o filozofie ştiinţifică în acord cu ştiinţa", se constituie ca o sinteză filozofică a cotiturii marcate de ştiinţele naturii spre sfîrşitul secolului trecut. Deşi energetismul, în forma elaborată de Ostwald, şi-a pierdut autoritatea şi viabilitatea, şi a dispărut de pe terenul de luptă filozofică contemporană, examinarea critică a acestei doctrine nu ni s-a părut lipsită de interes, cu atît mai mult cu cît toţi cei care studiază lucrarea *Materialism şi empiriocriticism* fac implicit cunoştinţă cu această doctrină prin intermediul aprecierilor critice ale lui Lenin. Totodată, conceptul de *energie*, ocupă un loc central în sistemul ştiinţelor fizico-chimice contemporane şi, ca atare, studiul unor momente semnificative din evoluţia implicaţiilor filozofice ale acestui concept prezintă interes şi din punctul de vedere al gîndirii ştiinţifice contemporane.

Concepţiile energetiste conturate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a căror expresie sintetică a fost opera filozotică a lui Wilhelm Ostwald, au decurs din contradicţiile ce se adînceau între idealul mecanicist al timpului şi incapacitatea tot mai evidentă a mecanicii newtoniene de a da răspuns noilor probleme generate de diferitele ramuri ale fizicii, ca electromagnetismul, termodinamica, optica.

Sistemul ştiinţelor naturii din secolul al XIX-lea era încă dominat de mecanică, recunoscută atunci ca ştiinţa pilot, iar idealul declarat al oamenilor de ştiinţă era traducerea noilor legi şi cunoştinţe în limbajul fizicii clasice. Treptat însă, pe măsura diversificării ştiinţelor fizicii şi ale chimiei, apăreau tot mai clar limitele de aplicabilitate ale noţiunilor şi legilor fizicii clasice, de a căror valabilitate universală însă continuau să fie convinşi mulţi dintre cercetătorii timpului.

Printre descoperirile care au pus, primele, în dificultate concepţiile mecaniciste despre natură, au fost, cum se ştie *legea conservării şi transformării energiei* şi *legea creşterii entropiei* devenite principii de bază ale termodinamicii. Succesele termodinamicii în cercetarea celor mai diverse feno-

Rev. filoz., XXI, 4, p. 523–533, Bucureşti, 1974.

mene energetice — termice, mecanice, electro-magnetice, chimice — au impus, în cercuri tot mai largi de savanţi ai vremii, ideea că principiile privind transformările energetice au o valabilitate generală, iar principiile fundamentale ale mecanicii clasice constituie doar un caz limită al principiilor care dirijează conservarea şi transformarea tuturor speciilor de energie.

Iniţial, chiar unii întemeietori ai concepţiei energetiste, dominaţi încă de gîndirea mecanicistă, au încercat să explice principiile energeticii în termenii conceptelor mecanicii, socotite de Helmholtz şi Joule ca universale. Robert Mayer, însă, adoptă o poziţie opusă : el considera fenomenele mecanice ca un caz particular al transformărilor generale de energie, toate supuse legilor de conservare [1]. Acest punct de vedere a cucerit curînd adepţi în rîndurile fizicienilor şi chimiştilor şi, ca urmare, principiile energeticii au fost ridicate la rangul de principii absolute ale ştiinţelor naturii. Menţionăm că noţiunea de *energie* a fost folosită *pentru prima oară* de către fizicianul Wiliam Thomson ; ea dobîndeşte repede drept de cetăţenie în ştiinţă şi ia locul noţiunii de „forţă" utilizată de R. Mayer în formularea legii al cărei descoperitor era (legea conservării forţei). În ce priveşte paternitatea *energeticii*, ca o *parte a fizicii* care studiază transformările energetice, ea este atribuită inginerului englez Wiliam Rankine care a publicat în 1855 o primă schiţă asupra acestei ştiinţe [2]. Rezultatele obţinute de energeticieni au fost generalizate la nivelul unei doctrine filozofice ca o reacţie faţă de substanţialismul şi unilateralitatea materialismului mecanicist. Se constituie un puternic grup de savanţi care opun mecanicismului o nouă concepţie generală despre lume şi o metodă proprie de gîndire şi cercetare. Wilhelm Ostwald, fizico-chimist de seamă al timpului, sintetizează în opera lui aportul teoretic şi metodologic al energetiştilor şi elaborează un sistem filozofic propriu, care a intrat în istoria filozofiei ştiinţei sub numele de *energetică* sau *energetism* *.

Obiectivul iniţial al energetiştilor era combaterea exagerărilor şi unilateralităţii mecanicismului şi elaborarea unor noi puncte de vedere despre natură. Principala critică formulată de Ostwald era îndreptată împotriva substanţialismului mecanicist, după care : a) toate forţele din natură pot fi reduse la substanţe corporale, ponderale şi b) concepute în spiritul ipotezei atomilor, admişi ca entităţi subordonate legilor mecanicii [3]. Metoda ipotezelor aplicată de atomişti în explicarea proceselor de transformare fizico-chimică a fost respinsă şi înlocuită prin *metoda fenomenologică energetistă*, care pornea de la observarea şi descrierea proceselor macroscopice cu ajutorul unor parametri de stare, făcînd abstracţie de structura internă a sistemului, care dealtfel, era încă de domeniul ipotezei. Despre această metodă Ostwald spunea că „deduce proprietăţile diferitelor

---

[1] După W. Ostwald, *L'Énergie*, Paris, Felix Alcan, 1924, p. 125.

[2] După W. Ostwald, *op. cit.*, p. 133.

* Se cuvine stabilită o distincţie clară între *energetică*, parte a fizicii care studiază „mişcarea materiei în natură dominată de legea conservării şi transformării energiei" şi *energetica* sau *energetismul* — doctrină filozofică ce subordonează toate procesele din natură, societate şi gîndire, aceleiaşi legi. Succesele energeticii, ca ştiinţă, ca şi insuficienţele mecanicismului au constituit climatul gnoseologic în care s-a constituit energetismul, ca o filozofie a ştiinţei ce a cucerit numeroşi adepţi, la hotarul secolului XX. Vezi B. M. Kedrov, *Kak izuceai knigu V. I. Lenina, Materializm i Empiriocriticism*, Izd. Polit. Lit., 1965, p. 116.

[3] Vezi W. Ostwald, *L'Énergie*, p. 120.

specii de energie din fenomene şi le generalizează cu ajutorul inducţiei"[4]. Ea era identificată cu însăşi „metoda ştiinţifică", deoarece „extrage problemele ca şi soluţiile acestora din experiment, pentru experiment"[5]. Este vădită aici influenţa inductivismului newtonian, căruia pozitivismul lui Auguste Comte i-a furnizat o întemeiere filozofică.

În lucrările sale, W. Ostwald atribuie conceptului de materie exclusiv un sens mecanicist, de *substanţă ponderală*, cu masă constantă şi greutate definită, desolidarizîndu-se de Robert Mayer care a recurs la o soluţie de compromis prin afirmarea coexistenţei între obiecte materiale — substanţe ponderale —, şi forţe — „substanţe imponderale"[6]. Pentru a pune capăt acestui „dualism" Ostwald dizolvă conceptul de materie în cel de energie, afirmînd că „toate fenomenele se reduc la proprietăţi şi relaţii energetice şi materia trebuie să fie definită în termenii energiei"[7], deoarece „conceptul de energie este mai general, decît cel de materie"[8].

Această teză este reluată în numeroase rînduri, Ostwald, insistînd asupra caracterului depăşit al noţiunii de materie (substanţă ponderală) şi necesităţii întemeierii tabloului general al naturii pe conceptul de energie. „Energia — scrie el — se afirmă din ce în ce mai mult ca o realitate, în timp ce drepturile materiei se restrîng, ne mai păstrînd altceva decît ceea ce-i oferă tradiţia... de aceea trebuie să cedeze locul energiei fără nici o condiţie şi să se retragă ca o regină detronată, urmînd să se stingă de bătrîneţe în mijlocul curtezanilor ei"[9]... „Conceptul de energie fiind cel mai grandios din toate conceptele care s-au născut în secolul trecut"[10].

Aceste aprecieri rezultau, evident, dintr-o concepţie unilaterală, simplistă asupra materiei şi ele au fost curînd infirmate de noile rezultate ale ştiinţei, îndeosebi în domeniul cercetării atomului şi a structurii acestuia. Dar încercarea de a construi o nouă concepţie despre lume, în concordanţă cu datele ştiinţei, avea o anumită justificare în condiţiile în care termodinamica înregistra succese răsunătoare, iar cercetările despre structura materiei erau într-o fază de acalmie, de acumulări cantitative ce pregăteau inobservabil marile răsturnări viitoare.

„Marile descoperiri ale naturii — scria Ostwald — aduc întotdeauna o transformare profundă în concepţiile şi în raţionamentele filosofice"[11]. Este de remarcat aici analogia cu teza lui Engels privind necesitatea ca filozofia să se transforme pe măsura dezvoltării ştiinţelor particulare[12]. Însă, spre deosebire de Marx şi Engels care construiesc o nouă filozofie, radical deosebită de sistemele anterioare, în primul rînd prin metoda revoluţionară, dialectică, de gîndire, Ostwald propune, ca alternativă a vechiului materialism, o concepţie filozofică ce nu se deosebeşte de cea criticată decît în formă. El înlocuieşte categoriile filozofiei mecaniciste,

[4] W. Ostwald, *Op. cit.*, p. 129.
[5] W. Ostwald, *Esquisse d'une philosophie des sciences*, Paris, Felix Alcan, 1911, p. IV.
[6] W. Ostwald, *L'Énergie*, p. 65.
[7] W. Ostwald, *L'évolution d'une science. La chimie.* Flammarion, 1927, p. 313.
[8] *Ibidem.*
[9] W. Ostwald, *L'évolution d'une science*, p. 313.
[10] W. Ostwald, *Mişcarea perpetuă*, Buc., Ed. Rev. „Considerări ştiinţifice şi filozofice", 1912, p. 15.
[11] W. Ostwald, *L'évolution d'une science, La chimie*, p. 311.
[12] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Buc., Ed. politică, 1965, p. 278.

păstrînd însă metoda depăşită de gîndire, şi ca urmare, enunţurile mai noi ale ştiinţelor naturii sînt prezentate drept adevăruri universale absolute şi eterne, în spiritul celei mai autentice metafizici. Lenin îi atribuie lui Ostwald epitetul de „mic filozof", tocmai pentrucă n-a intuit semnificaţia dialectică a marilor prefaceri ale ştiinţelor despre natură, în pragul secolului nostru. Lenin avertiza oamenii de ştiinţă : „Fizica naşte dialectica", respectiv, noile fenomene descoperite de ştiinţe nu mai încap în schemele rigide şi unilaterale proprii unei gîndiri nedialectice. Se pare însă că procesul de apropriere a gîndirii dialectice de către savanţi, nu este un proces lin şi nici exclusiv produsul spontan al ştiinţelor naturii.

Vom examina, în continuare, *conţinutul şi sensul conceptului de energie în gîndirea lui Ostwald*. Definirea acestui concept nu este o sarcină uşoară, el vizînd o proprietate generală a sistemelor materiale sesizabilă doar prin rezultatele ei. Au fost propuse şi continuă să fie propuse şi în zilele noastre diferite definiţii fără ca problema să fie considerată încheiată. Ostwald defineşte energia aşa cum a fost concepută încă de Robert Mayer adică în termenii lucrului mecanic : „Energia este lucru (lucru mecanic, n.ns. — E.B.) *şi tot ceea ce poate rezulta din lucru şi transforma în lucru*"[13].

Caracteristica fundamentală a energiei este deci capacitatea producerii de lucru mecanic, toate speciile de energie — calorică, electrică, radiantă, chimică, nucleară — producînd în cele din urmă lucru, acţiune. Capacitatea de a produce lucru mecanic este considerată cea mai generală proprietate a sistemelor fizice şi, ca atare, îi sînt subordonate toate celelalte proprietăţi. Ostwald subliniază diversitatea energiei care apare în forme calitativ distincte, ireductibile una la cealaltă, dar transformabile dintr-o formă în alta. „Energia se comportă ca un lucru concret care poate îmbrăca diferite forme ; formele derivate pot reveni la forme iniţiale"[14]. În decursul acestor transformări calitative, cantitatea de energie rămîne constantă, în acord cu *legea conservării şi transformării energiei* — recunoscut ca *principalul pilon* al energetismului. „Energia păstrează, în decursul tuturor transformărilor o valoare constantă"[15], expresie a persistenţei cantităţii de energie în cadrul transformărilor calitative ce au loc într-un sistem fizic dat. Fiind supusă legii de conservare, energia este inclusă de Ostwald în sfera noţiunii de *substanţă*, dar nu în sens de substanţă ponderală, corporală, ci în accepţia kantiană : „Termenul de substanţă, desemnează un lucru cu proprietatea de a subsista în decursul tuturor schimbărilor de formă prin care poate trece"[16]. Ca atare, *proprietatea generală* de care leagă Ostwald noţiunea de substanţă este cea de *„persistenţă în decursul tuturor transformărilor"*, trăsătură comună entităţilor subordonate legilor conservării. Dealtfel, Ostwald admite că şi „lucrurile materiale sînt substanţă, fiind subordonate şi ele unei legi de conservare — conservarea masei"[17].

Însă, Ostwald — plătind tribut absolutizării inducţiei, precum şi cadrului limitat al cunoaşterii ştiinţifice — prin „lucruri materiale",

---

[13] W. Ostwald, *Éléments de Chimie Inorganique*, Paris, Gauthier Villars, 1913, p. 37.

[14] W. Ostwald, *Les fondements énergétiques de la science de la civilisation*, V. Giard & E. Brière, 1910, p. 18

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, p. 19.

[17] W. Ostwald, *Les fondements d'énergétique*. V. Giard & E. Brière, 1910, p. 19.

înţelege, în sens mecanicist, „substanţe ponderale", spre deosebire de electricitate, lumină, căldură, admise, în spiritul vremii, ca imponderabile, deci, „nemateriale".

„Căldura şi electricitatea sînt tot atît de reale ca şi aerul sau apa, dar ele sînt *imponderabile* (subl. ns. — E. B.) şi ca urmare nu constituie lucruri materiale, şi ele se dizolvă, ca toate lucrurile reale, în conceptul de energie, mult mai general decît cel al materiei"[18]. Şi astfel, materiei, concepută ca substanţă universală, înzestrată cu întindere, masă, greutate, Ostwald îi opune energia, o altă „substanţă universală", însă de astădată imponderabilă, lipsită de masă şi reprezentînd cauza tuturor transformărilor.

Ca atare, *substanţa* formulată în termenii fizicii newtoniene şi recunoscută de gînditorii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, ca piatră de temelie a sistemului mecanicist, este înlocuită de Ostwald cu *„substanţa" fizicii energetice*, devenită cheie de boltă a edificiului filozofiei energetiste. Limitat la generalizările *a posteriori* ale metodei inductive, Ostwald, în consideraţiile sale filozofice, nu depăşeşte cadrul cunoştinţelor acumulate de ştiinţele experimentale fizico-chimice, contemporane. Ca urmare, generalizările sale filozofice se suprapun de fapt generalizărilor ştiinţelor particulare. Aşa a ajuns *conceptul de energie, o noţiune fizică* de mare importanţă a ştiinţelor naturii, *un concept filozofic* cu sferă universală, aplicabil naturii, societăţii şi psihicului uman.

Unilateralitatea acestui procedeu este semnalată de Lenin, care previne oamenii de ştiinţă asupra faptului că nu vor putea face nici un pas înainte în filozofie dacă vor transforma însuşiri variabile şi relative ale naturii, studiate de ştiinţele particulare, în esenţe ultime, imuabile ale lumii. Concepţia materialist-dialectică nu este legată de un anumit tablou despre natură, creat de ştiinţele particulare în evoluţia lor. Dimpotrivă, arată Lenin, admiterea valabilităţii tuturor formelor materiei şi ale mişcării a fost întotdeauna reazemul materialismului dialectic [19]. „Este cu desăvîrşire inadmisibil ca cineva să confunde problema noilor însuşiri, ale noilor aspecte ale materiei, cu vechea problemă a teoriei cunoaşterii, problema izvoarelor cunoaşterii noastre"[20]. Ca atare, precizează Lenin, „noţiunea de materie nu înseamnă din punct de vedere gnoseologic nimic altceva decît realitatea obiectivă, existentă independent de conştiinţa omului şi reflectată de acesta din urmă"[21].

Or, Ostwald, înlocuind categoria de materie cu cea de energie — comite două erori:

1. Absolutizează accepţia mecanicistă a categoriei de materie ca substanţă ponderală, masă inertă, şi o consideră reductibilă la noţiunea de energie;

2. Înlocuieşte punctul de vedere filozofic, gnoseologic, care include în mod necesar raportul subiect-obiect, cu punctul de vedere al ştiinţelor particulare, în acest caz al fizicii, asupra modului de organizare şi a legilor de transformare a sistemelor materiale.

---

[18] V. Ostwald, *Idem.*
[19] V. I. Lenin, *Opere*, ESPLP, 1954, vol. 14, p. 274.
[20] *Idem*, p. 120.
[21] V. I. Lenin, *Opere complete*, Ed. politică, 1963, vol. 18 p. 272.

Filozoful marxist contemporan L. Althusser apreciază că distincţia pe care o stabileşte Lenin între abstracţiile filozofice şi cele ştiinţifice este vitală pentru filozofia marxistă. Aceasta nu în sensul că ar exprima realităţi paralele şi exterioare una alteia, ci pentru că abstracţiile filozofice implică raportarea la obiect-subiect şi ca atare semnifică *obiectivitatea* cunoştinţelor ştiinţifice despre un obiect. „Pentru a formula problema din punctul de vedere al materialismului dialectic, trebuie să ne punem întrebarea: electronii ş.a.m.d., există în afara conştiinţei omeneşti ca o realitate obiectivă, sau nu?"[22]... „Căci dintre toate « proprietăţile » materiei, unica de a cărei recunoaştere e legat *materialismul filozofic* este aceea de a fi o realitate obiectivă, de a exista în afara conştiinţei noastre"[23].

Dealtfel, Ostwald, omul de ştiinţă, generalizînd rezultatele experimentale, nu neagă realitatea energiei, ca manifestări produse în lumea înconjurătoare. El afirmă că „energia este un element esenţial al tuturor lucrurilor reale, adică concrete, astfel, realul se întrupează în energie"[24] şi, totodată, explicitează sensul atribuit termenului de *real*: „Energia este realul în dublu sens: a) este ceea ce acţionează şi b) ceea ce reprezintă conţinutul evenimentului"[25]. De aici rezultă că Ostwald a intuit caracterul dinamic al realităţii, faptul că sistemele existente nu mai pot fi concepute doar ca „mase inerte". Deşi recunoaşte realitatea energiei, concepţia lui Ostwald introduce însă o dezorientare în încercările oamenilor de ştiinţă de a se raporta filozofic la marile progrese ale ştiinţei.

În critica întreprinsă energetismului reprezentat de Ostwald, Lenin subliniază manifestările de materialism spontan din gîndirea savantului. „Prin cuvîntul de energie, Ostwald însuşi, într-o mulţime de cazuri, ba *probabil în marea majoritate a cazurilor* (s.ns. — E. B.), nu înţelege nimic altceva decît mişcarea materială"[26]. Dacă lucrurile ar fi rămas aici, probabil că Lenin nu s-ar fi preocupat să corecteze terminologia utilizată de Ostwald. Dar înlocuirea termenului de materie prin cel de energie, deschidea calea abandonării gîndirii materialiste. Ostwald afirmă că energetismul s-ar ridica deasupra opoziţiei dintre materialism şi idealism, că ar reprezenta o a treia cale în filozofie şi că raportul materie-conştiinţă ar fi înlocuit „prin raportul energie-spirit"[27], două categorii admise a fi în relaţie de general-particular, spiritul fiind asimilat cu o specie de energie. Ca atare, problema fundamentală a filozofiei urma să fie înlocuită printr-o problemă privind relaţia dintre tipuri de energii. „Între procesele psihice şi cele mecanice se pare că sînt deosebiri şi asemănări de acelaşi ordin ca între procesele electrice şi cele chimice"[28]. Şi astfel, prin identificarea psihicului uman cu un simplu proces energetic, Ostwald se apropie de soluţiile simpliste ale materialismului vulgar, respins cu atîta fermitate de Feuerbach şi apoi de F. Engels.

Consecvent tezei sale despre energie ca existenţă universală, autonomă, Ostwald subordonează procesele sociale principiilor energeticii. El

---

[22] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, p. 271.
[23] *Ibidem*.
[24] W. Ostwald, *L'Énergie*, p. V.
[25] *Ibidem*.
[26] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Buc., Edit. politică, 1963, p. 283.
[27] Vezi W. Ostwald, *L'Énergie*, p. 200.
[28] *Ibidem*, p. 201.

elaborează fundamentele unei „*energetici sociale*" şi formulează drept criteriu principal al progresului social creşterea randamentului în utilizarea de către societate a energiilor disponibile. Deşi utilizarea resurselor energetice în producţia materială reprezintă un factor caracteristic pentru gradul de dezvoltare a societăţii umane, este evident că aceasta nu îndreptăţeşte negarea specificităţii legilor fundamentale ale societăţii şi asimilarea lor cu legi ale naturii, chiar şi cu o lege atît de generală ca legea conservării şi transformării energiei.

Energetismul — ca doctrină filozofică — a împărtăşit soarta mecanicismului. Cu toate că Ostwald era încredinţat că „teoria energetică... nu va fi niciodată infirmată de progresul ştiinţelor"[29], ea a intrat curînd în contradicţie cu noile concepte ale fizicii şi chimiei.

Astfel, atomul, atît de criticat şi de negat de adepţii energetismului — s-a dovedit o realitate fizică, verificată experimental, iar *masa* — care era dizolvată în energie — şi-a dovedit permanenţa ca una dintre proprietăţile fundamentale ale sistemelor materiale, inseparabilă de energie. Ecuaţia lui Einstein privind relaţia de interdependenţă dintre masă şi energie, $E = mc^2$, dezvăluie coexistenţa celor două proprietăţi fundamentale ale sistemelor materiale şi ireductibilitatea uneia la cealaltă. Dacă masa este măsura inerţiei şi a gravitaţiei corpurilor materiale, *energia* este măsura mişcării acestora sau *măsura dinamismului lor*. Două atribute ale materiei care au fost considerate independente şi indiferente una faţă de cealaltă, pînă la completa dispariţie a uneia — a masei, în favoarea celeilalte — a energiei, apar în teoria relativistă atribute inseparabile ale materiei.

Doctrina energetică a lui Ostwald, datorită unilateralităţii şi inconsecvenţelor sale, a fost supusă criticii încă de contemporanii săi. Cele mai categorice aprecieri critice au fost formulate de către adepţii teoriei atomo-moleculare. Ei au respins atît existenţa unei „energii pure", cît şi afirmarea ei ca substanţă universală, susţinînd ireductibilitatea sistemului atomo-molecular la conţinutul său energetic.

Unul dintre aceşti critici a fost L. Boltzmann, de numele căruia este legată dezvoltarea teoriei cinetice a gazelor. Boltzmann respinge teza lui Ostwald „care încerca să substituie pur şi simplu particulele componente ale unui sistem fizic prin energie"[30]. În intervenţia sa, rostită la Congresul cercetătorilor naturii, întrunit la Lübeck în anul 1895, şi unde s-au înfruntat pe un larg front energetiştii şi adepţii teoriei atomo-moleculare, Boltzmann a apărat ideea interdependenţei dintre atomi şi energie : „Nu văd motivul care să ne împiedice să considerăm energia ca fiind de natură atomică"[31], teză care a scandalizat, pe atunci, pe adepţii energetismului. Iar Henri Poincaré, într-o cuvîntare rostită despre concepţiile noi asupra materiei, manifesta rezerve faţă de metoda energetistă care — spunea el — urmăreşte constituirea unei termodinamici „cu multe integrale însă fără atomi"[32].

---

[29] W. Ostwald, *L'Énergie*, p. 176.

[30] L. Boltzmann, *Leçons sur la théorie des gaz*, Gauthier Villars, 1902, p. 207.

[31] Vezi I. I. Soloviev, în „Voprosî filosofii", nr. 6/1963.

[32] Vezi, *Le Matérialisme actuel*, Paris, Flammarion, 1913, p. 54.

Şi în ţara noastră au fost formulate aprecieri critice la adresa energetismului. Dr. C.I. Istrati surprindea cu îndreptăţire unilateralitatea acestei doctrine : „Energetismul suprimă materia şi lasă numai un atribut al ei, energia. Dar energia, afirma Istrati, e materie privită ca fenomen dinamic" şi ca atare „materia şi energia fac un tot indivizibil"[33].

Sub presiunea criticilor întemeiate, dar mai ales în confruntarea cu faptele experimentale care punea la îndemîna cercetătorilor probe despre existenţa reală a atomilor, ca de pildă mişcarea browniană, s-au produs deplasări treptate şi în convingerile fondatorilor energetismului, Ostwald trece de la respingerea ipotezei atomiste la recunoaşterea ei ca o ipoteză utilă de lucru, pentru ca în cele din urmă, confruntat cu faptele experimentale, să fie nevoit să admită existenţa reală, fizică a atomilor, ca părţi componente ale edificiilor materiale. „M-am convins că s-au obţinut de curînd confirmări experimentale pentru caracterul discontinuu sau granular al substanţei pe care ipoteza atomistă le-a căutat timp de secole şi milenii"[34]. De asemenea, modificări semnificative se produc şi în metoda sa de gîndire. Categoricul „hypotheses non fingo", este înlocuit cu stabilirea unei distincţii între ipotezele sterile, fantezist speculative şi ipotezele fecunde, ştiinţifice pe care le numeşte *prototeze* [35]. Treptat, pe măsura pătrunderii la nivele tot mai profunde ale cunoaşterii, apare tot mai evidentă insuficienţa gîndirii energetice. După cum observa Max Laue, în a sa *Istorie a fizicii*, „În cele din urmă, energetica şi-a găsit sfîrşitul, ca atîtea alte erori, pe măsură ce au pierit făuritorii ei"[36].

Multe lucrări filozofice marxiste contemporane consacrate teoriei dialectice a mişcării şi devenirii se raportează critic la energetism. O confruntare chiar sumară a unora dintre aceste lucrări relevă însă o surprinzătoare lipsă de unitate în ceea ce priveşte aprecierea a) locului ocupat de doctrina lui Ostwald în filozofie ; b) limitelor acestei doctrine, şi c) influenţei exercitate asupra gîndirii filozofice contemporane. În trecut, filozofii marxişti accentuau exclusiv idealismul lui Ostwald, manifestat prin înlocuirea categoriei de materie cu cea de energie şi pierdeau din vedere poziţia nuanţată a lui Lenin care atrăsese atenţia că în termenii energiei se pot exprima atît materialismul cît şi idealismul. Astăzi însă, numeroşi gînditori marxişti consideră necesară o examinare mai atentă a doctrinei lui Ostwald, pentru a aprofunda cauzele reînvierii terminologiei energetiste în expunerea problemelor filozofice ale ştiinţelor contemporane.

Astfel, filozoful maghiar Müller Antal surprinde o contribuţie pozitivă a lui Ostwald la dezvoltarea gîndirii ştiinţifice, contribuţie care explică, poate, şi persistenţa terminologiei energetiste. El apreciază că încercarea lui Ostwald de a pune la baza existenţei materiale o însuşire mai generală decît cea de masă (concepută ca masă inertă şi identificată cu materia) a însemnat un pas înainte faţă de materialismul mecanicist, Ostwald putînd fi considerat chiar ca „precursor al conceptului contemporan de

---

[33] Dr. C. I. Istrati, *Unitatea materiei*. Buletinul societăţii de Ştiinţe fizice, Tom. V, 1896, p. 81.

[34] W. Ostwald, Citat după I. I. Soloviev, „Voprosi filosofii", 6/1963.

[35] Vezi *L'évolution d'une science*, p. 146.

[36] Max von Laue, *Istoria fizicii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 125.

cîmp"[37]. Unii gînditori marxişti, ca de pildă B.M. Kedrov, apreciază că în filozofia contemporană a ştiinţei, în legătură cu interpretarea datelor fizicii nucleare, s-a produs o adevărată recrudescenţă a energetismului, pînă la constituirea unui „neoenergetism"[38]. Alţii însă, consideră ca o exagerare afirmarea constituirii unui curent filozofic analog energetismului, dar recunosc prezenţa unor „sechele ale energetismului"[39]. Într-adevăr în multe texte filozofice apare o ciudată similitudine cu terminologia clasică energetistă. De pildă, filozoful Stephane Lupasco, după ce admite că materia ni se înfăţişează sub trei ipostaze : materie macrofizică, microfizică şi materie vie, conchide astfel : „materia sub cele trei aspecte se reduce la energie"[40] ...„materia a devenit un ansamblu de evenimente energetice"[41], iar sistemele de evenimente pot fi considerate „raporturi între energii".

Fizicianul W. Heisenberg se exprima în mod similar într-o lucrare scrisă în urmă cu aproape un sfert de secol : „În realitate nu există decît un principiu unic, din care este alcătuit tot ceea ce există. Dacă trebuie să dăm astăzi o denumire acestui principiu, nu-i putem spune decît « energie »"[42]. Este interesant de menţionat părerea exprimată de acelaşi renumit savant cu două decenii mai tîrziu, cînd cunoştinţele despre lumea microparticulelor s-au mai completat şi după ce relaţia substanţă-cîmp fusese studiată în multiple ipostaze. Referindu-se la procesul de apariţie a unor noi particule elementare ca efect al ciocnirii între două particule iniţiale, în condiţii de energie foarte înaltă, el scrie : „Energia devine materie, luînd forma unei particule elementare. Spectrul particulelor elementare se reproduce pe sine în cadrul procesului de ciocnire la mari energii" [43].

În multe lucrări se folosesc termeni prin care se identifică masa cu materia şi radiaţia cu energia în cel mai deplin acord cu terminologia folosită de materialiştii mecanicişti. Astfel, fotonul este considerat „un grăunte de energie"[44], transformarea perechii electroni-pozitroni în fotoni este desemnată ca „dematerializare" a particulei elementare"[45], iar „dematerializarea", ca o „trăsătură caracteristică a fizicii contemporane"[46].

Dacă Ostwald, admiţînd energia ca unică entitate universală fundamentală[47], avea o justificare gnoseologică, deoarece cîmpul, ca entitate

---

[37] Müller Antal, *Lenin természet filozofiai nézetei* în „Magyar filozofiai szemle", nr. 2/1970.

[38] Vezi B. M. Kedrov. *Kak izuceaţi knigu V. I. Lenina, Materialism i Empiriokriticism*, p. 117.

[39] Vezi L. V. Bajenov, *Filosofia estestvoznania, Izd. Polit. Lit. Moskva*, 1966, p. 96.

[40] Stephane Lupasco, *Énergie et phénomène psychique*, în vol. *Les trois matières*, Paris, René Juillard, 1960, p. 62.

[41] *Idem*, p. 63.

[42] W. Heisenberg, *Transformări în fundamentele ştiinţelor naturii*, citat după Meliuhin, *Problema finitului şi infinitului*, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 69.

[43] W. Heisenberg, *Teoria cîmpului unitar* în vol. *Ştiinţă şi sinteză* Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 48

[44] Maurice Duquesne, *Matière et antimatière*, Paris, PUF, 1968, p. 35.

[45] Arthur March, *La physique moderne et ses théories*, Paris, Gallimard, 1962, p. 214.

[46] *Idem*

[47] Ostwald se referă în acest fel la relaţia relativistă dintre masă şi energie : „recent au apărut în fizică unele concepţii potrivit cărora masa şi energia ar fi entităţi de dimensiuni egale, ale căror valori numerice sînt legate între ele prin pătratul vitezei luminii ; creşte în noi convingerea că sîntem în faţa unei răsturnări a ideilor noastre ştiinţifice, răsturnare comparabilă cu cea produsă de Newton prin descoperirea gravitaţiei universale". *L'Évolution de l'Électrochimie*, Paris, Felix Alcan, 1912, p. 263.

fizică, era admis ca imponderabil, deci lipsit de masă (ca atare, exclus din sfera categoriei de materie), iar teza lui Einstein despre interdependența dintre masă și energie nu intrase încă în conștiința epocii, în prezent, la nivelul cunoștințelor contemporane, cînd se provoacă experimental transformarea reciprocă a particulelor de substanță și de cîmp, limbajul energetist lipsit de rigoare, sursă a unor confuzii filozofice, nu mai are nici o justificare.

Desigur, această terminologie filozofică confuză nu este neapărat expresia unor concepții filozofice idealiste, „energetiste" ale autorilor lor. Este greu să admitem ideea că oamenii de știință de talia unui W. Heisenberg, Max Born, N. Bohr, pot nega caracterul material, obiectiv al realității fizice, deci implicit realitatea obiectului fizicii. Însă terminologia echivocă denotă o concepție filozofică insuficient de consecventă, o anumită reticență de generalizare filozofică a datelor științelor naturii contemporane în spiritul materialismului, care nu poate fi decît materialismul dialectic. Așa se explică, de pildă, afirmația fizicianului Arthur March [48] despre „prăbușirea gîndirii materialiste", cînd în realitate este vorba de materialismul mecanicist. Rătăcită în labirintul construcțiilor filozofice, confuzia terminologică sfîrșește prin a exprima o deplasare spre soluții idealiste, în care este contestată realitatea lumii fizice.

Pe un drum asemănător s-a angajat și W. Heisenberg în încercările sale de a formula consecințele filozofice ale fizicii contemporane. El apreciază că fundamental pentru gîndirea materialistă este admiterea unor particule materiale ca ultime componente ale realității obiective; or, fizica contemporană a spulberat iluzia unor componente inițiale imuabile ale lumii. De aci, concluzia fizicianului: dispariția din cîmpul vizual al științei a însești particulelor materiale cu existența obiectivă. „Concepția asupra realității obiective s-a dizolvat în mod straniu, nu în ceața unei noi concepții asupra unei realități obscure sau neînțelese, ci în claritatea transparentă a unei matematici care nu mai reprezintă comportarea particulelor elementare, ci cunoștințele noastre despre ele"[49]. Premisa greșită este urmată inevitabil de o concluzie greșită.

Fundamental pentru o gîndire materialistă este nu recunoașterea unei entități imuabile, ultime a lumii ci „admiterea sistemelor, a însușirilor, relațiilor — obiectelor variabile ale științelor naturii — ca avînd o existență obiectivă, respectiv reprezentînd izvorul cunoștințelor noastre. Și astăzi, ca și în vremea lui Ostwald, fizicienii combat de fapt materialismul metafizic, mecanicismul lui unilateral, însă aruncă din copaie odată cu apa și copilul"[50]. Desigur, problema raportului masă-energie, la nivele profunde de organizare a materiei, este departe de a fi o problemă simplă, de aceea în interpretarea acesteia vor mai apărea destule confuzii. Însușirea metodei dialectice de gîndire de către savanți, înseamnă recunoașterea caracterului universal al principiului unității dintre materie-mișcare și admiterea varietății formelor de concretizare a acestei unități la nivele

---

[48] Vezi Arthur March, *La physique moderne et ses théories*, Paris, Gallimard, p. 79.

[49] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962, p. 18.

[50] V. I. Lenin, *Opere complete*, Ed. politică 1968, vol. 18 p. 272

diferite de organizare a materiei. Problema raportului materie-mişcare devine problema relaţiei dintre tipurile de purtători materiali şi formele corespunzătoare de mişcare, dintre caracteristicile lor inerţiale şi cele energetice. Ca atare, una dintre problemele filozofice ale epocii contemporane ni s-ar părea a fi elucidarea termenului de „purtător material al mişcării" în condiţiile în care particulelor materiale elementare le este proprie mişcarea, corpusculul de materie fiind concomitent şi substanţă şi cuantă de cîmp, masă şi energie.

CÎTEVA PRECIZĂRI PRIVIND CONCEPTUL DE INFORMAȚIE SHANNONIANĂ

DE

CONSTANTIN BRĂTIANU

Claude E. Shannon era în anul 1948[1] colaborator al laboratorului matematic al Companiei de telefoane „Bell" din S.U.A. Studiind procesele de transmitere a informațiilor prin *diferite* sisteme de comunicație electrice, Shannon s-a lovit de lipsa unei metodologii *comune* de abordare a lor[2]. Propunîndu-și să elimine acest neajuns, el a reușit să elaboreze o teorie matematică a transmiterii informațiilor cu ajutorul semnalelor electrice, teorie ce permite totodată o evaluare cantitativă a proceselor de transmitere prin diferite canale. De asemenea, a reușit să modeleze matematic influența agenților perturbatori asupra *semnalelor* vehiculate și a căilor de reducere a acesteia[3]. Rezultatele pe care le-a obținut au depășit, prin generalitatea lor, sistemele de comunicație particulare care le-au generat, făcînd posibilă descrierea diferitelor fenomene legate de structura sistemelor dinamice cu condiții inițiale aleatoare și de transmitere a informațiilor în sistemele cibernetice tehnice.

Succesul teoriei lui Shannon a fost fulgerător; cercetători din tot mai multe domenii obțineau rezultate spectaculoase, dublate de realizarea unor viziuni noi de aprofundare a fenomenelor[4]. Cu timpul însă, au apărut și unele rezultate irelevante sau chiar contradictorii[5] ale aplicațiilor shannoniene în domeniile mai complexe ale vieții umane.

---

[1] Anul în care a apărut lucrarea sa fundamentală: *A mathematical theory of communication*, în „Bell System Technical Journal", 1948, 27, p. 379—423, 623—656.

[2] Teoria statistică a comunicației eloborată de R. V. Hartley era nesatisfăcătoare deoarece folosea cazul ideal, de apariție echiprobabilă a semnalelor.

[3] C. E. Shannon, W. Warren, *The mathematical theory of communication*, The University of Illinois Press, Urbana, 1964.

[4] V. Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1972.

[5] V. Săhleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, în „Rev. filoz.", nr. 1, 1964, p. 115—121.

Manifestarea celor două tendințe contrare, de aplicare universală a modelului propus de Shannon și de limitare a folosirii lui în cazul proceselor informaționale complexe, impune definirea unui nou concept informațional, a cărui structură să reflecte atît concepția clasică despre informație cît și străduințile oamenilor de știință de înlăturare a insuficiențelor ei.

În cele ce urmează voi încerca să prezint trăsăturile definitorii ale acestui concept — pentru care propun denumirea de *informație shannoniană* — precum și posibilitățile de generalizare a lui.

Pentru început consider necesar să subliniez faptul că nici unul dintre conceptele de „negentropie", „cantitate de informație" sau „informație" propuse pînă acum, nu sînt echivalente și deci nu se pot substitui conceptului de informație shannoniană; de asemenea, între „teoria shannoniană" și „teoria statistică a transmiterii semnalelor" sau „teoria matematică a informației" nu trebuie pus semnul identității.

Entropia ca funcție de stare a unui sistem termodinamic închis, a fost introdusă în anul 1865[6] de către R.E. Clausius, pe baza celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Dacă *energia* unui sistem perfect izolat rămîne constantă, *entropia* lui, compusă aditiv din părțile componente, crește la orice transformare. În consecință, orice echilibru într-un sistem izolat trebuie să corespundă unui maxim al entropiei. De îndată ce cunoaștem funcția de entropie pentru diferitele elemente componente ale unui sistem termodinamic, putem trage concluzii pe această bază, despre echilibrul dintre ele. Dar, trecerea unui astfel de sistem spre echilibru presupune existența unor stări din ce în ce mai stabile, deci caracterizate printr-un număr din ce în ce mai mare de complexiuni[7]. Raționînd astfel, L. Boltzmann reușește să reformuleze cel de-al doilea principiu într-o viziune nouă, statistică. Determinarea entropiei în funcție de valoarea probabilității termodinamice a revelat posibilitatea interpretării ei ca o măsură a haosului, a gradului de *dezordine* caracteristic unei stări a sistemului.

Odată cu dezvoltarea ciberneticii, a teoriei sistemelor și a teoriei informației, *organizarea* și nu dezorganizarea a devenit relevantă[8]; în consecință, entropia a fost înlocuită cu *negentropia* (entropia cu semnul schimbat). De aici și pînă la postularea echivalenței dintre negentropie și informație, în sens shannonian, n-a mai rămas de făcut decît un singur pas, realizat de L. Brillouin[9] în încercarea sa de generalizare a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Analogia *formală* dintre entropia termodinamică și entropia informațională nu implică însă o analogie de *esențe*. Eficiența antientropică într-un proces energetic va depinde în mod evident de cantitatea de informație obținută din proces, dar în același timp va fi funcție și de valoarea negentropiei consumate în sistemul de intervenție.

---

[6] Max von Laue, *Istoria fizicii*, București, Edit. științifică, 1963, p. 130—131.

[7] Creșterea entropiei termodinamice măsoară evoluția unui sistem spre stări mai probabile deoarece complexiunile finale cuprind printre ele și complexiunile inițiale.

[8] V. Săhleanu, *Eseu de biologie informațională*, București, Edit. științifică, 1973, p. 9—14.

[9] L. Brillouin, *Science and information theory*, Academic Press Inc. Publishers, New York, 1959, p. 152—156.

În concluzie, conceptul de informaţie shannoniană nu poate fi echivalent cu cel de negentropie, analogia relaţională existentă între ele putînd să ducă cel mult la echivalenţe numerice.

După cum observa şi F.P. Tarasenko, la baza teoriei elaborate de C.E. Shannon stă teza conform căreia informaţia admite o evaluare cantitativă, probabilistă. Această premisă a făcut ca succesul teoriei să devină nu numai un omagiu adus creatorului ei, dar şi un paradox, prin inexistenţa unei definiţii satisfăcătoare a informaţiei. Lipsa unei definiţii unanim acceptate a noţiunii de *informaţie*, pe de o parte, şi suficienţa existenţei noţiunii de *cantitate de informaţie* pentru aplicarea teoriei, pe de alta, au determinat pe unii cercetători să o substituie pe prima prin cea de a doua[10]. Cele două noţiuni nu pot fi totuşi sinonime deoarece *informaţia* implică existenţa atît a unei *cantităţi* cît şi a unei *calităţi*. A măsura informaţia conţinută într-un obiect, într-o configuraţie, etc., în sens shannonian, înseamnă alegerea unei unităţi de informaţie şi a unei calităţi de specificare[11], respectiv a unui criteriu de structurare a cîmpului de evenimente. Existenţa *bit*-ului este insuficientă pentru formularea unor concluzii dacă nu este supus şi unei interpretări. De realizarea acestei interpretări este legată şi cea mai controversată parte a raportului dintre *informaţia shannoniană* şi informaţie. Totul a pornit de la definirea noţiunii de informaţie prin ceea ce se poate măsura cu ajutorul relaţiilor lui Hartley şi Shannon. Aceasta a dus la apariţia contradicţiei dintre nevoia pe care o resimţeau oamenii de ştiinţă de a avea o definiţie cît mai „precisă", a unui termen atît de răspîndit şi necesitatea realizării unei sfere denotative cît mai cuprinzătoare, contradicţie deosebit de fecundă în dezvoltarea ulterioară a teoriei informaţiei.

Studiind transmiterea informaţiilor sub aspectul statistic de constituire a lor, C.E. Shannon face abstracţie de semnificaţia mesajelor. După cum sublinia el însuşi, „aceste aspecte semantice ale comunicării sînt irelevante pentru problema inginerească. Aspectul semnificant constă în aceea că mesajul transmis este selectat dintr-un set de mesaje posibile"[12]. Viziunea sa combinatorică nu trebuie interpretată însă ca un „dezinteres" manifestat faţă de valoarea semantică a unei comunicări[13], ci ca o necesitate în elaborarea unui sistem capabil să modeleze fenomenele informaţionale caracteristice sistemelor tehnice. Construirea unui *sistem formal* presupune deci, în momentul iniţial, existenţa unor semne cu sens determinat, dar pentru a se realiza într-o manieră exclusiv formală impune să se facă abstracţie de sensul lor eidetic (dimensiunea lor semantică). *Utilizarea* unui astfel de sistem implică însă o interpretare, o integrare simultană a celor trei funcţiuni (semantică, pragmatică şi sintactică) a semnelor. Nu poate fi vorba deci de imposibilitatea abordării, printr-un asemenea sistem formal, a conţinutului mesajelor pentru analiza cărora a fost creat, ci mai degrabă de inexistenţa unui discernămînt suficient în folosirea

---

[10] F. P. Tarasenko, *Contribuţii la definirea noţiunii de informaţie în cibernetică*, în „Probleme de filozofie", nr. 4, 1963, p. 91—102.

[11] Vezi nota 5.

[12] C. E. Shannon, W. Warren, *The mathematical theory of communication*, The University of Illinois Press, Urbana, 1964, p. 31.

[13] I. Irimie, *Formele redondanţei şi principiul plusului de informaţie*, în „Rev. filoz.", nr. 9, 1971, p. 1157—1169.

lui în situaţii neacoperite prin ipotezele iniţiale. „*Formalismul* este deci un *moment* în actul cunoaşterii a cărui particularitate o constituie *reţinerea exclusivă* a dimensiunii sintactice a unui limbaj, a regulilor şi schemelor de producere a unor expresii admise în sistem şi *desconsiderarea temporală* a sensului eidetic al termenilor utilizaţi în limbajul respectiv"[14]. Acest moment începe în teoria shannoniană odată cu determinarea cîmpului de probabilitate[15], determinare ce implică luarea în consideraţie atît a dimensiunii sintactice, cît şi semantice şi pragmatice a semnelor din setul respectiv, şi sfîrşeşte prin interpretarea rezultatelor. Validitatea lui rezidă în faptul că însăşi cunoaşterea se întemeiază pe izomorfismul dintre structura realului şi structura semnului. Nu putem fi deci de acord cu V. Preda, care consideră *semnificaţia* ca o verigă esenţială a procesului de reflectare, plasată *între* informaţie şi efectuarea comenzii[16], şi nici cu A. Restian care conchide că o informaţie maximă, ce corespunde unui mesaj nou recepţionat din mediul înconjurător, nu poate avea nici o semnificaţie[17], opunînd prin aceasta în mod reciproc, cele două planuri. Mesajul are o semnificaţie dar numai în măsura în care este interpretat într-o situaţie dată, iar, valoarea ei devine maximă atunci cînd adaptarea la context a fost realizată.

Ajunşi aici, consider necesar să facem cîteva precizări privind interpretarea termenilor de „semnal" şi „semn". Pentru primul este caracteristic faptul că distanţa dintre semnificant şi semnificaţie este nulă, în timp ce pentru semn această valoare este diferită de zero şi are tendinţă de creştere. Dacă la un semnal semnificaţia nu poate fi desprinsă de semnificant, ea va avea aceeaşi valoare pentru diferiţi subiecţi şi va fi legată întotdeauna, în mod nemijlocit, de o anumită situaţie prezentă. Un lucru devine însă semn în momentul în care ajunge să intereseze nu prin ceea ce *prezintă*, ci prin ce *re-prezintă*. De aceea orice semn are întotdeauna două dimensiuni fundamentale: semnificantul, care poate fi perceput şi semnificaţia care nu poate fi decît pricepută[18]. Semnele sînt create de către om şi ele constituie nu numai mijloace de transmitere a informaţiei, ci şi mijloace de elaborare a ei. Ca atare va trebui luat în consideraţie în momentul semnificării şi *sensul* unui semn, determinat prin triunghiul relaţiilor obiect—semn—subiect. Acest triunghi pune în evidenţă şi funcţiile semnului: semantică, pragmatică şi sintactică. Indiferent dacă abordăm acum o viziune intersistemică sau funcţională în definirea informaţiei[19], este necesar să luăm în consideraţie toate funcţiunile semnului, deoarece ele apar concomitent, integrate unui anumit context. De aceea este impropriu să vorbim despre o informaţie semantică sau pragmatică conţinută într-un mesaj; cu atît mai inadecvat este să luăm în consideraţie numai structura sintactică a semnelor sau semnalelor.

---

[14] C. Popa, *Este semiotica o metodă de cercetare?*, în „Rev. filoz." nr. 9, 1968, p. 1109.

[15] S. Guiaşu, R. Theodorescu, *Matematica şi informaţia*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 105—106.

[16] V. Preda, *Informaţie şi semnificaţie*, în vol. *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, vol. X, *Rolul modelului în cunoaşterea ştiinţifică*, Bucureşti, Edit. politică, 1965.

[17] A. Restian, *Informaţie minimă, semnificaţie maximă*, în „Rev. filoz.", nr. 9, 1971, p. 1129—1232.

[18] H. Wald, *Limbaj şi valoare*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică Română, 1973, p. 10.

[19] V. Săhleanu, *Eseu de biologie informaţională*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 18—19.

Considerînd clarificate aceste probleme, voi încerca în continuare să arăt care sînt trăsăturile definitorii ale conceptului propus, de informaţie shannoniană.

1. Este rezultatul[20] unei conexiuni intersistemice de tip special.

2. Această conexiune implică existenţa : a) cel puţin a două sisteme, dintre care unul emiţător, iar celălalt receptor ; b) cel puţin a unui canal de transmisie cu capacitate nenulă ; c) unui acordaj între cele două sisteme[21] ; d) unei mulţimi de semne şi/sau semnale structurate într-un mod specific ; e) unor sisteme semantice închise[22], a căror intersecţie să nu fie o mulţime vidă ; f) raportarea la un sistem de coordonate spaţio-temporal, orientat.

3. Diacronic, implică existenţa unei transformări dintr-o formă potenţială într-una eficientă[23].

4. Perturbaţiile acţionează în timpul transformării asupra componentei sintactice a mesajului în mod nemijlocit, iar asupra celorlalte componente în mod mijlocit.

5. Efectul perturbaţiilor poate fi atenuat printr-o restructurare sintactică a semnelor şi/sau semnalelor.

6. Sincronic, poate să apară ca o reflectare a reflectării[24].

7. Diacronic şi sincronic, implică existenţa unei distanţe constante între semnificant şi semnificaţie (în cazul semnalelor aceasta devine egală cu zero) şi fiinţării sensului ca un invariant.

8. Admite o evaluare cantitativă, probabilistă. Pentru obţinerea şi interpretarea ei sînt necesare de definit : a) o unitate de măsură a informaţiei ; b) un criteriu de calitate a specificării[25] şi c) o situaţie caracteristică.

După cum se observă, conceptul conturat mai sus nu se regăseşte în nici una din categoriile realizate de V. Săhleanu[26], el reprezentînd o *sinteză* a eforturilor de anulare a contradicţiei semnalate la început şi nu un simplu *aspect* al teoriei generale a informaţiei.

Prin atenuarea unor restricţii, conceptul de informaţie shannoniană poate fi generalizat. Din dorinţa de a supune discuţiilor această posibilitate, voi prezenta în continuare un model generalizat al conceptului de informaţie shannoniană.

1. Este rezultatul unei conexiuni intersistemice de tip special.

2. Această conexiune implică existenţa : a) cel puţin a trei sisteme dintre care unul emiţător, altul receptor, iar cel de-al treilea sistem fiind de referinţă[27] ; b) cel puţin a unui canal de transmisie cu capacitate ne-

---

[20] Informaţia poate fiinţa şi ca o cauză. Vezi : I. Irimie, *Despre cauzalitatea informaţională*, în „Rev. filoz.", nr. 2, 1967, p. 135—145.

[21] V. Săhleanu, *op. cit.*, p. 25.

[22] Bar-Hillel, *Language and information*, Addison-Wesley Publishing Company, Inc. 1964, p. 221—275.

[23] I. Irimie, *Informaţia ca reflectare a reflectării*, în „Rev. filoz.", nr. 3, 1971, p. 261—266.

[24] *Ibidem.*

[25] V. Săhleanu, *Legătura informaţională în cadrul interacţiunii dintre sistemele materiale*, în „Rev. filoz.", nr. 1, 1964, p. 115—121.

[26] V. Săhleanu, *Ontologia şi metodologia „Universului informaţional"*, în „Rev. filoz." nr. 9, 1971, p. 1147—1155.

[27] Ed. Pamfil, D. Ogodescu, *Psihologie şi informaţie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 41—79.

nulă; c) a unui acordaj între sistemele emițătoare și cele receptoare; d) a unor mulțimi de semne și/sau semnale structurate într-un mod specific; e) a unor sisteme semantice deschise, a căror intersecție să nu conducă la o mulțime vidă; f) raportarea la un sistem n-dimensional, orientat.

3. Diacronic, implică existența unei transformări dintr-o formă potențială într-o formă eficientă.

4. Perturbațiile pot acționa în mod nemijlocit asupra oricărei componente a unui mesaj (semantică, pragmatică, sintactică).

5. Efectul perturbațiilor poate fi atenuat printr-o restructurare a fiecărei componente.

6. Sincronic, poate să apară ca o reflectare a reflectării, dar necesită o participare activă atît a sistemelor emițătoare cît și a celor receptoare, informația devenind sinformație[28].

7. Diacronic și sincronic, implică existența unei distanțe variabile între semnificant și semnificație, și ființării sensului cu întregul său cîmp conotativ.

8. Admite o evaluare cantitativă, nu neapărat probabilistă.

Asupra ultimului punct se poartă încă discuții aprinse. Dintre părerile emise pînă acum ni se par totuși inconsistente cele care neagă posibilitatea elaborării unei teorii matematice capabile să evalueze cantitativ informația[29], deși idealul științelor este să ajungă la formulări de *legi cantitative*. Actuala teorie matematică centrată pe conceptul de informație shannoniană este, evident, prea restrictivă pentru a putea supune unei analize *orice* proces informațional. Ea se află încă într-o continuă dezvoltare. Deja formula lui Shannon a căpătat valențe noi, prin introducerea unui coeficient de utilitate al unei informații[30]. Teoria shannoniană nu trebuie confundată deci cu „teoria matematică a informației", deoarece aceasta din urmă tinde să devină o teorie cantitativă a conceptului general de informație.

Referindu-se la teoria lui C.E. Shannon, Y. Bar-Hillel preferă să o denumească „teoria statistică a transmiterii semnalelor"; referindu-ne la teoria shannoniană, denumirea nu mai corespunde datorită sferei de aplicabilitate mai largi a celei din urmă. Considerînd clarificată această distincție putem să ne exprimăm dezacordul cu utilizarea noțiunii de „plan informațional" pentru „legile statistice care domină distribuția diferitelor elemente energetice într-un enunț vorbit, scris etc.; „mai mult chiar, cu opunerea dintre planurile semantic și pragmatic ale limbajului și cel informațional[31].

În încheiere, doresc să subliniez faptul că problema definirii *conceptului general de informație* nu a fost rezolvată încă. Dificultățile întîm-

---

[28] *Idem*, p. 139—191.

[29] I. Irimie, *Formele redondanței și principiul plusului de informație*, în „Rev. filoz.", nr. 9, 1971, p. 1157—1169.

[30] S. Guiașu, *Aplicații ale teoriei informației*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 296—301.

[31] C. Bălăceanu, Ed. Nicolau, *Personalitatea umană — o interpretare cibernetică*, Iași, Edit. Junimea, 1972, p. 189—224.

pinate în acest sens au o structură complexă, multidisciplinară şi vor reclama încă ani de strădanii din partea cercetătorilor.

Deocamdată, putem opera însă într-un domeniu larg de activităţi, cu un concept mai puţin general—conceptul de *informaţie shannoniană*. El nu trebuie confundat cu termenul de informaţie utilizat de C.E. Shannon, după cum teoria matematică a comunicaţiei elaborată de el nu trebuie confundată cu teoria shannoniană a informaţiei. Această precizare nu conţine nici o contradicţie deoarece, nici mecanica newtoniană nu este în exclusivitate opera lui Newton, ci şi a lui Lagrange, Laplace, Hamilton, Jacobi şi mulţi alţii, care au venit după el.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Alexandru Boboc

NICOLAI HARTMANN
ŞI
REALISMUL CONTEMPORAN

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
1973, 217 p.

O NOUĂ INTERPRETARE ROMÂNEASCĂ A FILOZOFIEI LUI NICOLAI HARTMANN

DE

ALEXANDRU POSESCU

La prima vedere, opera filozofică a lui Nicolai Hartmann dezorientează. Vastă şi variată, adevărată enciclopedie în materie, un „mamut filozofic", cum i s-a spus, ea lasă impresia că autorul ei a ambiţionat nici mai mult nici mai puţin decît să-şi spună cuvîntul şi, poate, chiar să dea tonul definitiv în toate problemele atotcuprinzătorului domeniu al filozofiei. Într-adevăr, ea nu omite nimic sau mai nimic din ceea ce a constituit vreodată obiect de cercetare filozofică : filozofia generală cu multiplele şi sinuaosele ei probleme privind metoda şi obiectul ei, raportul filozofiei cu ştiinţa, locul sistemului în filozofie ; apoi, într-o lungă succesiune, gnoseologia, logica, ontologia, cosmologia — fiindcă prezentă este şi ea, chiar dacă lipseşte cu numele, axiologia, etica, estetica, filozofia istoriei,

Rev. filoz., XXI, 4, p. 541–544, Bucureşti, 1974.

filozofia culturii şi — în fine — istoriografia critică a filozofiei. Observatorul uluit dar şi grăbit se întreabă ce s-ar mai putea adăuga acestei varietăţi tematice.

Evident că o atare risipire, chiar în filozofie unde specializarea pe materii este destul de rară, este suspectă de superficialitate sau de diletantism. S-a şi remarcat de altfel că „analizele lui Hartmann sînt elementare". Altfel spus, că lucrările sale oferă din abundenţă locuri comune şi teze neargumentate. Dacă cineva s-ar apuca să facă acelaşi lucru în ştiinţă, să ofere bunăoară tratate cu privire la fundamentele filologiei, biologiei, fizicii, geometriei şi aşa mai departe, e cert că nu l-ar lua nimeni în serios, chiar dacă ar fi înzestrat cu personalitatea uriaşă a unui Nicolae Iorga. În filozofie însă, nu numai că îţi este îngăduită o asemenea uluitoare performanţă, dar îţi atragi — cel puţin în multe cazuri — aprecieri dintre cele mai măgulitoare. Ţi se poate spune, ca bunăoară lui N. Hartmann — după relatarea recentului său comentator român de monografia căruia tocmai urmează să ne ocupăm aici — că ai fi nici mai mult nici mai puţin decît un Aristotel *redivivus*. Şi nu numai o singură dată, oarecum la întîmplare, ci în repetate rînduri, aproape sistematic, dacă ţinem seama că sîntem asiguraţi că aceasta s-ar fi întîmplat „adesea".

Numai că — la o cercetare mai adîncită — opera filozofică a lui Hartmann lasă o cu totul altă impresie. Şi anume, ea apare şi efectiv se constituie ca o unică şi asiduă preocupare de a identifica din mereu noi perspective cele două, după el, aspecte fundamentale ale fiinţării : realul şi idealul. Aspecte pe care el le vede ca fiind de natură diferită, deşi în acelaşi timp, dar în sens diferit, interdependente şi autonome. De aici ceea ce s-a numit *realismul său critic* în ontologie şi *idealismul său dogmatic* în axiologie. Operă unitară deci, cel puţin prin obiectivul urmărit, dacă nu şi prin rezultatele obţinute, de dualitatea cărora el nu ar fi cu nimic responsabil dacă lucrurile ar sta efectiv aşa cum le vede şi le arată el, — şi cîtuşi de puţin un mozaic enciclopedic de curiozităţi convenţionale asamblate. Se înţelege de la sine că pentru atît nu este nici suficient, nici necesar să fii luat drept un al doilea Aristotel : e de ajuns să fii lăsat să rămîi Hartmann, adică tu însuţi. Sau cel mult să fii recunoscut drept filozof — şi încă mare, dacă la vremea ta ai izbutit să mişti lucrurile măcar cu un pas înainte în acest domeniu atît de spinos al gîndirii filozofice umane.

Meritul deosebit de apreciabil al monografiei semnată de profesorul Alexandru Boboc asupra filozofiei lui Hartmann este de a fi făcut din această înţelegere de adîncime a operei gînditorului german firul conducător al dezvoltărilor pe care le cuprinde. Lăsînd la o parte ca inesenţiale unele detalii ale construcţiei filozofice hartmanniene, cum ar fi bunăoară cele privitoare la obiectul şi la metoda în filozofie sau la locul sistemului în filozofie, şi axîndu-şi *prezentarea* — intenţionat nu spunem *analizele*, şi se va vedea mai departe de ce — în jurul celor doi mari piloni ai gîndirii filozofice abordate, autorul nostru intră direct în miezul principalelor ei probleme care îi constituie, pe de o parte *ontologia şi gnoseologia realist critică*, iar pe de altă parte *axiologia idealist absolutistă* — sau, cum i-am mai spus adineauri, *dogmatică*. Totodată, autorul indică şi strînsa lor legătură teoretică, axiologia lui Hartmann, deşi pronunţat de altă orientare filozofică, fiind consecinţa logică firească a ontologiei sale.

Caracteristic lucrării lui Al. Boboc este faptul că în întregul ei cuprins autorul se menţine în *imediată apropiere de textul original*, şi nu numai al lui Hartmann însuşi, dar şi al numeroşilor săi interpreţi şi comentatori, la mărturiile cărora, nu puţine la număr, apelează pe parcurs în mod statornic. Aceasta face ca monografia cu pricina să apară infinit mai puţin ca o tălmăcire, ca o interpretare şi o analiză critică a operei filozofice a gînditorului german luat în considerare, cît mai ales ca un *documentat dosar al „cazului" său.* Este drept că comentariile nu lipsesc cu totul, şi nici observările critice. Numai că cel mai adesea şi unele şi altele sînt sumare şi cu precădere *ale altora* decît ale autorului monografiei — cum ar fi de aşteptat. Dominat pînă la aproape totală, uitare de sine — ca nu puţin alţii — de superstiţia erudiţiei, el acceptă să se prezinte în modesta postură de simplu mijlocitor, cu iluzia unei false grandori, dar cert nu fără reale servicii aduse cititorului. Căci a-i pune la îndemînă un vast material documentar, de care poate beneficia fără mare dificultate, nu este numai o muncă apreciabilă din partea autorului, ci şi o tot atît de apreciabilă uşurare a ostenelilor cititorului de a se mai informa el însuşi asupra aceloraşi probleme.

Calitate la care se mai adaugă, ca urmare a aceluiaşi mod de compoziţie a lucrării, o a doua, nu mai puţin apreciabilă. Aceea de a stimula gîndirea personală a cititorului. Dacă este adevărat — şi nu se vede de ce nu — că o carte este cu atît mai bună cu cît solicită mai mult reflecţia cititorului, cu cît adică îi dă mai mult de gîndit, prin aceea că îi oferă mai mult probleme şi jaloane de soluţionare a lor decît soluţii gata făcute, atunci nu încape îndoială că lucrarea lui Alexandru Boboc asupra filozofiei lui Hartmann este una foarte bună, pentru că, încărcată din plin la fiecare pagină de probleme deosebit de actuale şi de controversate ca şi de propuneri — într-un fel, din fericire, neargumentate — de soluţionare a lor, provoacă nedumeriri răscolitoare, fără să lase pic de răgaz. Vor fi evident glasuri care să răsune în ajutorul cititorului abandonat la propriile sale resurse, şi poate în voia riscului de a se rătăci — ceea ce s-ar putea, cel puţin în unele cazuri, să nu fie lipsit de îndreptăţire.

Dar dacă are merite reale, lucrarea în discuţie are şi unele scăderi, din nefericire, nu mai puţin reale.

În primul rînd, ceea ce oferă ea în cuprins nu corespunde cu ceea ce promite în titlu. Titlul se angajează la o confruntare a filozofiei — realist critice, firește — a lui Hartmann, cu „realismul contemporan". Dar de fapt, pe de o parte, este vorba nu numai de realismul critic ontologic al acestuia, ci şi de idealismul său, vădit necritic , axiologic, iar pe de altă parte, este vorba de o confruntare a acestor poziţii filozofice hartmanniene nu cu acelea ale realismului contemporan, ci cu cele ale axiologiei neokantiene şi fenomenologice germane contemporane — domenii în care, să recunoaştem, autorul nostru, semnatar al altor două monografii apărute anterior, una asupra neokantianismului (1968), iar alta asupra lui Max Scheler (1971), este ca la el acasă. Cît despre confruntarea promisă cu realismul contemporan, redusă la un singur alineat de o jumătate de pagină (p. 19), este ca şi inexistentă.

Această lipsă, care în definitiv ar putea fi trecută cu vederea — nefiind absolut obligatoriu ca o scriere să se limiteze riguros la ceea ce anunţă prin titlu — antrenează, în cazul acesta, o alta, de astă dată mai anevoie

de trecut cu vederea. Prezentată în substanța ei proprie, fără o confruntare cît de cît mai cuprinzătoare cu contemporaneitatea și cu ceea ce a precedat-o nemijlocit, *gîndirea filozofică a lui Hartmann apare ca și suspendată în aer*; nu i se văd — decît din epitete, altminteri risipite cu dărnicie, — locul pe care îl ocupă în ansamblul mișcării filozofice contemporane, și deci nici aportul pe care îl aduce în dezvoltarea acesteia.

Situația aceasta ridică o problemă mai generală de *metodologie* a istoriografiei filozofiei. Anume, pe ce trebuie axată o expunere istorico-filozofică: pe personalități sau pe curente? Răspunsul pare destul de simplu, deși între specialiști, cum se vede și din soluția concretă la care recurge Alexandru Boboc în monografia sa, chestiunea este încă controversată. Pare cert că o lucrare de istorie a filozofiei asamblată din monografii asupra unor gînditori izolați, puse cap la cap, și a cărei unitate este doar exterioară, ar putea fi făcută de cineva care, ca bunăoară Karl Jaspers, crede că fiecare mare gînditor își are propria sa optică în filozofie, incomunicabilă. Un istoric al filozofiei însă, care admite cum admit cei marxiști, unitatea de dezvoltare istorică a gîndirii filozofice și consideră filozofia ca expresie, nu a unei opinii personale mai mult sau mai puțin bizare sau dimpotrivă temeinice, ci a unei situații sociale concrete și a luptei de idei angajate în jurul acesteia, nu va izola gînditorii de care se ocupă de ambianța lor istorică, de progresul general al societății și al ideilor vremii lor, concepțiile lor filozofice nefiind în fond decît ecoul acestei stări generale de lucruri. El va pune deci accentul, nu pe persoane, ci pe *curente*, adică în definitiv pe probleme și pe soluțiile lor ca și pe ansamblul împrejurărilor istorice care le-au generat și le explică — chiar dacă la un moment dat, ca în cazul autorului nostru, își va concentra interesul asupra unei persoane anumite.

Așadar, se dovedește ca o lipsă a lucrării discutate faptul că *prezintă teorii filozofice rupte de contextul lor istoric general* — filozofic în primul rînd, deși nici cel social nu ar fi fost de prisos. Lipsă din care rezultă o alta, nu mai puțin regretabilă: lasă lucrurile neexplicate. Și desigur și „nevalorificate". Fiindcă, prin chiar această modalitate refuză posibilitatea de a dezvălui progresul realizat în dezvoltarea gîndirii filozofice. Pasul înainte înfăptuit de Hartmann, care rămîne pe pozițiile idealismului, nu este desigur revoluționar; el are totuși calitatea unui progres, întrucît — de voie sau mai mult de nevoie — constrîns adică de cerințele adevărului, apropie cu încă un pas gîndirea filozofică nemarxistă de materialismul filozofic marxist.

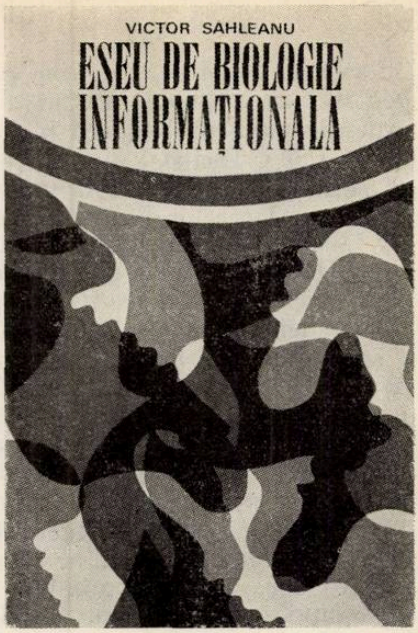
În încheiere, ne simțim datori a recunoaște că aceste sumare observații prilejuite de monografia profesorului Alexandru Boboc asupra operei filozofice a lui Nicolai Hartmann sînt departe de a da o imagine exactă asupra bogatului ei conținut de idei ca și asupra istovitorului efort pe care i l-a impus, nu fără folos, autorului ei. Rezultat al unei munci competente și conștiincioase, lucrarea aceasta își afirmă cu prisosință valoarea nicidecum neglijabilă de document obiectiv de informare și de stimulent puternic de ulterioare căutări.

În obiectiv:

Victor Săhleanu

ESEU DE BIOLOGIE
INFORMAȚIONALĂ

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
1973, 203 p.



NEÎMPLINIRILE UNUI ESEU

DE

IOAN HOROTAN

Continuîndu-și efortul salutar de „informaționalizare" a științelor vieții, început cu două decenii în urmă, Victor Săhleanu publică *Eseu de biologie informațională*. Cartea se înscrie în rîndul lucrărilor care-și propun să ofere științelor mai mult sau mai puțin „clasice" o nouă viziune, o nouă metodologie în abordarea problemelor lor specifice.

Fără îndoială că argumentele «directe și indirecte» (p. 32) în sprijinul ideii că biologia secolului nostru era în căutarea unui nou punct de vedere, sînt justificate: fiziologia ultimelor decenii, orientată spre studiul funcțiilor de reglare, spre neurologie și endocrinologie; aportul lui I.P. Pavlov, P.K. Anohin, Bayliss și Starling, D. Danielopolu în introducerea conceptelor de „semnalizare", „aferentație inversă", „mesager chimic", „știri despre..." (ideea de informație!); apoi „situațiile de criză" (p. 33) din gîndirea biologică și medicală care „au dus la o recrudescență a vitalismului pe cel puțin trei planuri: embriologic (prin H. Driesch), evoluționist (prin reînvierea psiho-lamarckismului, prin concepția lui Teilhard de Chardin etc.) și fiziologic (W.B. Cannon)" (p. 33). Argumentele cele mai convingătoare pentru justificarea unei „biologii informaționale" le aduce genetica, deoarece în jurul geneticii moleculare se pot confrunta cel mai bine modalitățile *clasice* de abordare cu cele *înnoitoare*" (p. 33). V. Săhleanu exagerează desigur atunci cînd scrie că

Rev. filoz., XXI, 4, p. 545–549 București, 1974.

informaţia genetică, „un *sine qua non* al vieţii" constituie un prim motiv pentru care „biologia nu poate fi *decît* informaţională" (p. 76). El ar fi vrut să spună probabil că biologia trebuie să fie *şi informaţională* (subl. ns. — *I.H.*). Dealtfel, una din calităţile principale ale lucrării este aceea că se încearcă permanent tocmai evitarea excesului de „informaţionalizare" a proceselor biologice, subliniindu-se de fiecare dată apartenenţa lor la universul substanţial-energetic.

Dacă sîntem de acord — ca cititor — cu argumentele care justifică elaborarea acestui *Eseu de biologie informaţională*, cu sesizarea şi expunerea elementelor care ţin de evoluţia unor discipline ştiinţifice, precum şi a conceptelor de bază cu care operează acestea, regretăm dispersarea lor nepotrivită în aproape întreaga lucrare. Aceasta este una din obiecţiile principale pe care le aducem cărţii : autorul s-a lăsat prea mult furat de expunerea unor note făcute pe marginea lecturilor, altfel „enciclopedice", scăpîndu-i din vedere regulile de construcţie a unui edificiu cu pretenţie de creaţie ştiinţifică şi filozofică.

Pe bună dreptate, lucrarea începe cu prezentarea unor „concepte-cheie" ale biologiei, cum ar fi : celula, evoluţia, sistemul, nivelul de organizare (cap. 1), continuînd cu „Introducere în semantica ştiinţifică a unui cuvînt uzual" (cap. 2), adică informaţia. Mai departe însă, asistăm la ezitări în ordonarea materialului. Astfel, după ce am luat cunoştinţă de conţinutul cap. 2 (citat mai sus) şi 3 („Informaţie, negentropie, varietate"), capitole care se puteau contopi într-unul singur, trebuie să parcurgem alte două (şi ele artificial fragmentate) pentru a reveni la probleme de „informaţie şi cibernetică" (cap. 6). Probleme care ţin de „o triadă metodologică în biologie" (cap. 7), „caracteristici ale «universului informaţional»" (cap. 9) şi „Constituirea şi evoluţia «universului informaţional»" (cap. 10), sînt nefiresc despărţite prin cap. 8 („viaţa şi entropia termodinamică"), acesta, la rîndul său, urmat la distanţă de alte două capitole, de „Structura informaţională a organismului" (cap. 11).

Desigur, o „biologie informaţională" nu se poate constitui fără aportul teoriei informaţiei. Asupra acestui aspect ne vom opri în cele ce urmează.

Considerăm că un biolog căruia i se oferă o nouă metodologie, fără ca principala noţiune (informaţia) să-i fie expusă de pe o poziţie clară şi consecventă, va fi mai curînd derutat decît ajutat să-şi privească propria disciplină dintr-o perspectivă nouă, neobişnuită pentru el. Or, oscilînd mereu între o părere sau alta, V. Săhleanu *rămîne la nivelul comentariului.*

Trecînd în revistă principalele poziţii teoretice în definirea informaţiei, V. Săhleanu sesizează ezitările diferitelor teorii şi lucrări ştiinţifice, tehnice şi filozofice, din ultimii douăzeci de ani, în găsirea unei soluţii potrivite pentru ceea ce el numeşte „*contradicţia dialectică nucleară* a conceptului de informaţie" şi anume „dintre imperativul unei definiţii strict obiective (deoarece tehnica de azi realizează maşini informaţionale care *prelucrează efectiv informaţia* şi nu se mărginesc «să ne aducă informaţii despre realitate») şi convingerea că informaţia este noţiunea centrală a vieţii cognitive, conştiente, deci «subiective» (p. 43). Încercînd însă analiza unor poziţii care „apropie informaţia de reflectare" (de ex. I. Irimie) sau o identifică cu reflectarea (I.B. Novik), sau a poziţiei lui L. Brillouin,

autorul *Eseului* se mulţumeşte cu observaţii de suprafaţă care uneori se dovedesc eronate.Nu ne vom opri la afirmaţia că reflectarea este un concept filozofic, în timp ce informaţia ar fi *concept ştiinţific-tehnic* (p. 45), afirmaţie hazardată mai ales ţinînd seama de faptul că însuşi autorul ei a militat pentru conturarea conceptului filozofic al informaţiei într-o lucrare mai vastă şi ambiţios intitulată : *Ştiinţa şi filozofia informaţiei* (Bucureşti, Edit. politică, 1972). Vrem să atragem însă atenţia asupra unor interpretări inexacte ale teoriilor lui L. Brillouin şi I. Irimie.

Citînd lucrarea lui L. Brillouin, *La science et la théorie de l'information* (Paris, Ed. Masson, 1958), V. Săhleanu o comentează astfel : „O accepţie interesantă asupra informaţiei, făcînd o *conexiune între aspectul gnoseologic şi cel fizic obiectiv*, este cea a lui L. Brillouin" (p. 45, s. ns.— *I.H.*). Or, la o lectură atentă a cărţii sus-menţionate nu se poate să nu întîlnim, de mai multe ori, afirmaţii cu totul diferite de interpretarea dată de V. Săhleanu. De pildă, încă în introducere (p. IX), Brillouin avertizează : „Astfel, definiţia pe care noi o dăm informaţiei este *cu totul obiectivă, independentă de observator*", sau, conştient de importanţa prezenţei subiectivului într-o teorie completă : „Toate aceste elemente, relative în faţa valorii umane a informaţiei, *ies din cadrul prezentei teorii*. Aceasta nu înseamnă — precizează L. Brillouin — că trebuie să le neglijăm definitiv, ci numai că, pentru moment, n-a fost posibil să fie studiate serios şi categorisite. Aceste probleme vor face, fără îndoială, obiectul cercetărilor viitoare şi este de dorit ca ele să fie studiate cu metode ştiinţifice". Iar pentru a nu lungi inutil seria citatelor din lucrarea ciberneticianului francez, iată unul conclusiv : „Noi *am insistat*, în mai multe rînduri, asupra faptului că *definiţia pe care am dat-o informaţiei nu ţine absolut deloc cont de consideraţii umane* şi că ne este imposibil, cel puţin pentru moment, să discutăm problema gîndirii" (p. 260, s.ns. — *I.H.*). Lipsa de adecvare a acestor citate cu aprecierile lui V. Săhleanu ni se pare evidentă.

În ceea ce priveşte tezele lui I. Irimie, ele sînt plasate de V. Săhleanu printre „accepţiile gnoseologiste" care „apropie *informaţia de reflectare*. După ce le rezumă astfel : „Lumea informaţiei este lumea semnalelor şi a semnelor care informează, adică aduc *informaţii despre ceva*. Semnalele şi semnele *reflectă* sursa lor, iar receptorul reflectă *mediat* această sursă" (p. 44). V. Săhleanu arată „în mod critic" că există şi o „*dezinformare*", „*cazul general*" nu este „*cazul ideal*", „în care informaţiile să fie cele mai expresive, să nu fie bruiate sau chiar falsificate... iar reacţiile să denote «oglindirea» fidelă a acestor informaţii" (p. 44).

Dar I. Irimie (*Informaţia ca reflectare a reflectării*, în „Revista de filozofie", 1971, nr. 3) nici nu susţine aşa ceva. Pornind de la faptul că orice reflectare este o informaţie potenţială, că aceasta, la rîndul ei, nu este numai potenţială, ci şi actuală, reală, I. Irimie ajunge la teza principală potrivit căreia „informaţia ca informaţie apare numai atunci şi numai acolo unde informaţia devine eficientă. În acest caz, pentru a avea de-a face cu un fenomen informaţional care să conţină în sine toate momentele (statistic, sintactic, semantic, pragmatic) reflectarea trebuie să se supună şi ea reflectării. Informaţia apare, în acest caz, din mişcarea care permite *reflectarea reflectării*. Informaţia este această mişcare a reflectărilor". Iar pentru ca lanţul reflectărilor să devină lanţ al informaţiei, el trebuie să aibă „la capătul final un *decodificator*, un *valorificator*,

un sistem care să descifreze reflectarea, care să-l folosească pe B în calitate de semn. Acest sistem final îl vom nota cu C. Desigur, acest C poate fi un organism, un om, o colectivitate de oameni, o mașină sau un sistem de mașini logico-informaționale" (p. 266). După cum se vede, nici un cuvînt care să limiteze tezele doar la „cazul ideal", să excludă „dezinformarea", „reacția idiospecifică" și „alospecifică". Apare cu atît mai curioasă afirmația lui V. Săhleanu, cum că „perspectiva lui I. Irimie este una *funcțională*, în timp ce concepția despre LTI este inter-*sistemică* într-un înțeles mai larg" (p. 44). Cît de larg? — de vreme ce însuși I. Irimie privește informația ca „*un anumit tip al conexiunii între sisteme, conexiune prin semne și semnale, conexiune de transportare de la un sistem la altul a unui flux de mesaje, sensuri, semnificații*" (I. Irimie, *op. cit.*, p. 263).

Pentru V. Săhleanu, „*legătura de tip informațional* (LTI) este o formă *specială* de conexiune *fizică* între sisteme, putînd avea semnificație biologică, psihică, socială, tehnică etc., după context " (p. 18). Iată așadar, în ce constă acea „concepție inter-sistemică", acel „înțeles mai larg". Credem că, dimpotrivă „înțelesul "se „îngustează" de două ori: o dată prin echivalarea *legăturii de tip informațional* cu o „formă *specială* de conexiune *fizică*" și a doua oară, prin extrapolarea conexiunii fizice la procese de natură biologică, psihică, socială, tehnică, negîndu-se în acest fel existența unor mișcări calitativ deosebite corespunzătoare nivelelor respective și, implicit, a unor legături specifice care să susțină aceste mișcări. A reduce conexiunile biologice (și deci mișcarea de tip biologic) la simple legături fizice constituie o eroare, o dovadă de neînțelegere a varietății calitative a universului.

Nereușind să se descurce prin hățișul atîtor teorii ale informației, V. Săhleanu pune semnul egalității între „excitații" și „informații" (p.64), confundînd, evident, informația cu unul din purtătorii săi materiali. Ajunge totuși la un moment dat foarte aproape de o înțelegere mai aprofundată a fenomenului: „Există așadar, «ceva» care poate fi codificat și transformat, dar conservat prin toate rearanjamentele ordonate, și care este informația" (p. 59). Oprindu-se la acel „ceva", de fapt cu mulți pași în urma intuiției lui Wiener („informația nu este nici materie, nici energie"), V. Săhleanu nu poate oferi, repetăm, biologului un instrument solid în tentativa de a-i moderniza „utilajul" conceptual clasic.

Partea cea mai interesantă și valoroasă a lucrării o considerăm aceea cuprinzînd capitolele 7 și 9 („O triadă metodologică în biologie" și „Caracteristici ale universului informațional"). „Conceptele de substanță, energie, informație, gîndite împreună ar putea să dobîndească în domeniul biologiei mai ales, — subliniază V. Săhleanu — funcțiunea unor *idei* regulatoare și ordonatoare de material. Mai mult, ele ar îndeplini funcțiuni euristice importante, reformînd și chiar revoluționînd metodologia. *Nici* o realitate biologică nu aparține exclusiv domeniului unei singure părți a acestei triade, dar fiecare fapt se cere examinat, rînd pe rînd, sub cele trei aspecte distincte care îi corespund" (p. 109).

Sîntem întrutotul de acord cu autorul că „o *conștientizare* a necesității folosirii triadei metodologice poate scurta calea către soluționarea adecvată a problemelor biologice, că o analiză pe baza triadei este mai subtilă și mai coerentă decît analizele curente" (p. 111). În aceasta constă

de fapt *principalul şi cel mai mare merit* al eseului în discuţie, în acest efort de „conştientizare" adresat, în primul rînd, specialistului care nu a asimilat încă noua metodologie cibernetică. Expunerea privitoare la pătrunderea noţiunilor de teoria informaţiei în biofizică, biochimie, la folosirea criteriilor „informaţionale" de sistematizare a materialului din unele lucrări de biofizică nucleară, la evoluţia în acelaşi sens a fiziologiei organelor de simţ şi a neurofiziologiei, perspectiva informaţională în morfologie — este scrisă succint şi la obiect.

Referirile noastre la problemele de fond se cer completate şi cu unele observaţii privind forma „eseului". Caracteristic la V. Săhleanu este o anume „beţie a cuvintelor" care se face simţită în aproape toate lucrările sale. Un limbaj antrenant şi expresiv, de multe ori (voit) poetic, dar nu întotdeauna îngrijit, constituie elementul definitoriu al stilului său şi asupra lui merită să ne oprim. Specifică autorului este tendinţa de a crea cuvinte noi sau derivate noi din rădăcini cunoscute deja. „Pentru a exprima şi a fixa ideea *nouă* — spune V. Săhleanu — avem la îndemînă cuvinte vechi, dar şi posibilitatea de a propune neologisme ; ambele procedee sînt utilizate, deoarece fiecare dintre ele are avantaje şi dezavantaje. Cuvintele de uz curent sînt mai uşor acceptate, dar ele dau naştere, de obicei, la confuzii. Cuvintele nou formate „inventate » sînt acceptate mai greu, iar riscul major este neinteligibilitatea lor" (p. 14).

Ne vom limita la cîteva exemple, fără a face propriu-zis o analiză lingvistică. Dacă sîntem de acord că o abordare „sistemică" (p. 10) se deosebeşte de una sistematică, termenul neaparţinînd dealtfel autorului, el circulînd, justificat, de mai multă vreme, nu credem că soluţia „sisteme *gnozice*" (p. 9) să fie cea mai fericită, după cum „mecanicienii" (p. 15) preluaţi din limba franceză par a fi mai curînd nişte fiinţe stranii decît fizicieni care se ocupă de mecanică. Este utilă, credem, folosirea termenului de „informabilitate" (p. 24) pentru caracterizarea sensibilităţii la semnal, dar nu vedem de ce „substanţa se *obiectivează*" (p. 146) sau „însemnătatea...a ceea ce este dobîndit este adaptativă şi *«evoluţionară»* " (p. 160). Uneori autorul se joacă pur şi simplu cu cuvintele : „mesaj evoluat uman, deci un rezultat al «evoluţiei *evoluate* »" (p. 26— s.n. — *I.H.*) sau „problemele devin *organizaţionale*, informaţia *memorială*" (p. 110—s.n.—*I.H.*), iar mişcările „*brownoide*" (p. 124—s.n.—*I.H.*).

Eseul de biologie informaţională este o lucrare bine intenţionată, dar, spre regretul cititorului, nu pe deplin realizată. Autorul se lasă şi de astă dată pradă unei grabe de a-şi împărtăşi în scris bogatele sale lecturi.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DIN ACTIVITATEA CERCURILOR ŞTIINŢIFICE STUDENŢEŞTI

Nota redacţiei. În spaţiul rezervat acestei rubrici ne propunem să publicăm, selectiv, lucrări ştiinţifice (referate, comunicări etc.) susţinute de studenţii Facultăţii de filozofie din Bucureşti şi ai Secţiilor de filozofie de la universităţile din Cluj şi Iaşi, în cadrul cercurilor ştiinţifice de specialitate.

Începem prin publicarea a două dintre comunicările prezentate de studenţii Facultăţii de filozofie din Bucureşti, la ultima conferinţă pe ţară a cercurilor ştiinţifice studenţeşti (Cluj, nov. 1973). Prima dintre ele a obţinut cu acest prilej un premiu III.

Invităm, totodată, membrii acestor cercuri să informeze periodic redacţia noastră asupra activităţii pe care o desfăşoară şi să ne propună spre publicare — cu avizul catedrelor respective — cele mai reuşite dintre lucrările dezbătute în şedinţele de lucru.

METODE DE RECONSTRUCŢIE LOGICĂ A TEORIILOR ŞTIINŢIFICE*

Dacă se examinează un anumit domeniu ştiinţific, se observă că faptele care aparţin acestuia sînt puse într-o anumită ordine : „Ordinea aceasta — scrie Hilbert — este obţinută întotdeauna cu ajutorul unui anumit *sistem de concepte*, astfel încît fiecărui obiect individual din cadrul domeniului ştiinţific respectiv îi corespunde un concept al sistemului, iar fiecărui fapt din cadrul domeniului îi corespunde o relaţie logică între concepte. Sistemul de concepte nu este altceva decît *teoria* domeniului ştiinţific"[1].

Problema sistemului de concepte şi a ordinii dinăuntrul lui este ea însăşi o problemă a metodei ştiinţifice. O ordonare specifică a conceptelor şi tezelor unei teorii ştiinţifice se întîlneşte în *axiomatică*.

Într-o primă aproximaţie se poate spune că *metoda axiomatică* descrie în mod explicit organizarea internă a unei ştiinţe, punînd în evidenţă categoriile de obiecte care apar înăuntrul ştiinţei respective şi motivele în virtutea cărora sînt ele acceptate.

---

* Text prescurtat.

[1] David Hilbert, *Gîndirea axiomatică*, în vol. *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1966.

Această metodă a fost cunoscută și utilizată încă din antichitate, cel mai cunoscut sistem axiomatic fiind acela al lui *Euclid* (10 axiome și 465 de teoreme) pentru geometrie. În 1882, *Pasch*, încercînd o nouă axiomatizare a geometriei a descoperit numeroase lacune ale sistemului lui Euclid și a enumerat totodată cîteva dintre condițiile fundamentale pe care trebuie să le îndeplinească un sistem axiomatic. *Hilbert* a fost acela care în 1899 în cartea sa despre fundamentele geometriei a dezvoltat metoda axiomatică, impunînd-o totodată ca pe o necesitate în etapa respectivă de dezvoltare a științelor. El arăta în 1917 că „tot ceea ce poate constitui în genere obiect al gîndirii științifice revine, de îndată ce se află în pragul constituirii teoriei, metodei axiomatice și prin aceasta revine mijlocit matematicii"[2].

A axiomatiza o teorie înseamnă a o reconstrui de la temelie pînă la ultimele etaje, adică a separa din corpul teoriei un grup de enunțuri fundamentale (axiomele) acceptate fără demonstrație. Din acestea, prin reguli de raționare, pot fi deduse celelalte enunțuri, teoremele.

O întrebare se impune din capul locului : de ce este necesar să pornim în demersul nostru deductiv de la un grup de enunțuri — axiomele — pe care le considerăm fundamentale, prime ?

Problema fundamentală a oricărei științe este aceea a gradului de adecvare a sistemului ei de concepte la realitate. Într-o teorie, noțiunile se pun din punct de vedere formal prin *definiții*, iar teoremele, tezele enunțate, se demonstrează formal pe cale deductivă. Definiția formală constă în indicarea conținutului (a notelor) și a sferei noțiunii, adică în indicarea raportului noțiunii cu alte noțiuni, iar demonstrarea unei teze face necesară cunoașterea altor teze. În acest fel dacă vrem să demonstrăm pe cale deductivă toate tezele sau să definim toate noțiunile unei teorii se întîmplă că :

a) sau ajungem la o serie infinită de noțiuni, respectiv teze ;

b) sau ne întoarcem la un element de bază și atunci cădem în eroarea cercului vicios.

Pentru a înlătura aceste dificultăți trebuie să alegem din fiecare ramură a științei anumite noțiuni (primitive) și teze, pe care le recunoaștem ca juste fără nici o definiție sau deducție. Tezele fundamentale care se referă la noțiuni fundamentale sînt *axiomele*.

Trebuie avut în vedere faptul că axiomele, deși sînt instituite la începutul unei construcții teoretice ca prime, sînt totuși rezultate generale ale studierii lumii, concluzii finale. E adevărat că într-un sens axiomele sînt ipoteze care se justifică numai prin desfășurarea necontradictorie a consecințelor lor din cadrul sistemului, dar nu sînt de origine a priorică, ci produse ale cercetării realității obiective, formate pe cale inductivă. Axiomele constituie puncte de plecare numai pentru gîndirea logică care lucrează cu metode deductive, și a le demonstra nu înseamnă în ultimă analiză altceva decît a le arăta originea. Ele se formează și se dezvoltă pe baza interacțiunii continue dintre *inducție și deducție*. Axioma nu trebuie luată ca dogmă. Valabilitatea ei decurge din faptul că corespunde cu celelalte cunoștințe ale noastre despre practică.

---

[2] *Ibidem.*

Se observă din evoluția axiomaticii că sînt necesare condiții de rigoare destul de stricte. Astfel, în cadrul unei discipline construite axiomatic există un corp de propoziții asertate și altul de propoziții neasertate. Din rîndul celor asertate alegem anumite propoziții cu rol de *axiome*, din care se pot deduce apoi alte propoziții. „Pentru ca axiomele să fie adecvate, — scrie *Wang Hao* — ele trebuie să exprime toate proprietățile relevante ale termenilor tehnici nedefiniți, astfel încît deducțiile să poată fi efectuate chiar dacă tratăm termenii tehnici ca pe niște cuvinte sau simboluri lipsite de sens"[3]. Apoi trebuie arătate principiile care determină sensul particulelor logice sau al cuvintelor netehnice, și care guvernează folosirea lor. Tarski arată că în afară de propozițiile primitive sau axiome, pe care le admitem fără nici o justificare, teoremele sîntem obligați să le justificăm înainte de a le admite adevărul. Justificarea noastră nu poate fi făcută decît prin axiome, definiții și prin teoremele precedent justificate. O asemenea justificare a unei legi (teoreme) este *demonstrația*[4].

Logica matematică contemporană este construită conform regulilor de mai sus. Construind conform acestor principii, adică axiomatic, orice altă știință, noi ne sprijinim pe logică, întrucît prin aceasta tratăm toți termenii și toate legile logicii în mod egal cu termenii primitivi și axiomele științei construite. Uneori, construind o știință este comod să se postuleze cunoașterea nu doar a logicii, ci și a anumitor științe matematice înainte construite. Rezultă că înainte de a începe construirea unei științe în manieră axiomatică sîntem obligați să enumerăm științele considerate ca anterioare. Și nu este o exagerare să spunem că numai datorită dezvoltării logicii deductive sîntem astăzi, în mare măsură, capabili să prezentăm științele într-o manieră *axiomatică* riguroasă.

Construirea unui sistem axiomatic nu înseamnă în nici un caz sfîrșitul cercetării științifice. Oricît de riguros va fi el din punct de vedere logic, nu oferă o reflectare aproximativă a lumii reale. Axiomele exprimă pe fiecare treaptă a dezvoltării istorice a cunoașterii limita atinsă în aproximarea descrierii realității.

O altă modalitate de reconstrucție logică a teoriilor științifice este formalizarea. Vom analiza în lucrarea de față două tipuri speciale de formalizare : *formalizarea standard* și *formalizarea în teoria mulțimilor*.

În cele aproape trei secole de după *Principia* lui Newton, divergența dintre metoda deductivă folosită în matematică și cea folosită în fizică a devenit suficient de pronunțată. Direcția matematicii a fost o mișcare spre standarde de rigoare și formalizare din ce în ce mai bine definite. Nu acesta a fost cazul în fizică. Nici unul dintre studiile importante din punct de vedere istoric ale acestui secol în teoria relativității (e vorba de scrierile inițiale ale lui Einstein și Lorenz) sau în mecanica cuantică nu au fost scrise într-un stil matematic perfect, clar formalizat.

Ernest Hutton caracteriza bine situația în cartea sa *The Language of Modern Physics* arătînd că astăzi aproape s-a ajuns la un impas, întrucît există teorii foarte complicate, iar lumea noilor experimente nu va mai putea fi multă vreme descrisă adecvat acestora. Fizica nu a ajuns încă la o

---

[3] Vezi *Studii de logică matematică*, București, Edit. științifică, 1972, p. 11.

[4] Alfred Tarski, *Sur la méthode déductive* în *Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie, VI. Logique et mathématique*, Paris, Herman, 1937, p. 95—103.

formalizare completă pe care logica o pretinde posibilă. Deaceea, ne atrage atenția autorul amintit, trebuie să revedem teoriile noastre mai vechi, să le reorganizăm cît se poate mai mult într-o formă logică îmbunătățită, ca sisteme semantice, să le *reconstruim logic*, dacă vrem să analizăm riguros conceptele noastre și să le găsim pe cele care s-au schimbat între timp sau au fost introduse pe parcurs[5].

O teorie fizică puternic elaborată sau matură se înfățișează ca fiind alcătuită din două părți principale : un calcul formal (ecuații matematice, simboluri logice și reguli) și un sistem de reguli semantice care ne furnizează interpretarea (în termenii experienței). Pînă în prezent nu există o parte a fizicii despre care să se poată spune că este complet formalizată ca sistem. Găsim mai degrabă o matematizare a ei (care privește în special prima componentă a unei teorii și anume calculul), dar partea logică este presupusă tacit, implicit în folosirea termenilor, iar interpretarea nu este dată prin reguli semantice, ci este realizată prin context.

O teorie fizică complet constituită trebuie reconstruită logic ca un sistem deductiv de axiome, definiții și reguli, în care calculul formal din limbajul obiect să fie separat de interpretarea în metalimbaj.

De pe pozițiile unei abordări epistemologice a problemei reconstrucției logice a teoriilor științifice, este firesc să ne punem întrebarea : care sînt rațiunile interesului filozofic asupra formalizării în știință ?

Nu dorim să ne ocupăm în detaliu de această problemă, ci doar să punctăm cîteva din avantajele unui atare demers intelectual.

Patrick Suppes, logician și filozof al științei, arată că, întrucît sarcina filozofiei științei este să clarifice problemele conceptuale și să explicitezе supozițiile fundamentale ale oricărei discipline științifice, și întrucît aceste sarcini pot fi îndeplinite în mare măsură datorită formalizării disciplinelor respective, formalizarea poate fi considerată ca o sarcină filozofică propriu-zisă, direct relevantă pentru știință[6].

Este adevărat că formalizarea nu răspunde la toate întrebările ; totuși, exemplul dezvoltării matematicii este semnificativ. Parcurgînd drumul formalizării și axiomatizării, matematica a fost obiectul unui real progres în ceea ce privește înțelegerea fundamentelor ei și în reorganizarea sa riguros științifică.

Înainte de a mă ocupa de cele două tipuri speciale de formalizare anunțate la început, aș vrea doar să arăt că fizica a încercat întotdeauna să-și prezinte teoriile în termenii definițiilor, axiomelor și teoremelor deduse din acestea (astfel încît aceste teoreme să fie legi exprimate în termenii experienței). Chiar Newton și-a elaborat mecanica în această manieră. Deși au fost multe încercări de axiomatizare completă a teoriilor fizice, singura care a fost acceptată unanim a fost aceea a lui Caratheodory și anume axiomatizarea legilor I și II ale termodinamicii. Chiar lucrarea de mecanică cuantică a lui von Neumann (1932) nu dă o dezvoltare axiomatică a mecanicii cuantice, ci numai a spațiilor Hilbert.

---

[5] Ernest Hutton, *The Language of Modern Physics*, New York, 1956, cap. „Theoretical Concepts", p. 37.

[6] Patrick Suppes, *The Desirability of Formalization in Science* în „The Journal of Philosophy", nr. 20/1968.

Fundamentarea matematicii pe teoria mulțimilor începută cu Cantor și Frege, perfecționată de Zermelo, Russell și alții, este astăzi un cadru în care se înscrie o mare parte din matematica pură și se dovedește a fi totodată un instrument important și adecvat în formalizarea teoriilor științifice.

Sensul formalizării despre care vorbește P. Suppes este acela al unei formalizări în cadrul teoriei mulțimilor, deosebit de concepția mai strictă a formalizării în logica predicatelor de ordinul întîi[7]. Este adevărat că metoda formalizării în logica predicatelor de ordinul I, pe care o vom numi de aici înainte *formalizarea standard*, este aplicată cu succes în studiul unor domenii elementare ale matematicii, dar în aproape toate cîmpurile științei este necesar un aparat matematic mai bogat. Putem apela cu toată siguranța la acest aparat în cadrul teoretic al teoriei mulțimilor.

În vederea înțelegerii formalizării standard, sau altfel spus, a formalizării în logica predicatelor de ordinul I, voi recurge la un exemplu. Este vorba de formalizarea *teoriei preferinței* din cadrul teoriei comportamentului rațional. Pentru aceasta alegem predicatele necesare formalizării

— fie „Q" preferința în sens slab,
— fie „P" preferința strictă,
— fie „I" indiferența.

Pe baza a două postulări simple a proprietăților preferinței în sens slab, a definiției preferinței stricte și a indiferenței în termenii preferinței slabe, putem infera sub formă de teoreme toate proprietățile necesare ale preferinței stricte și indiferenței.

Să procedăm în consecință :

Cele două axiome sînt :

1. Q este tranzitiv și

2. Pentru oricare două obiecte din domeniul considerat, unul e slab preferat față de celălalt. Sau altfel scris :

1. $(x)\,(y)\,(z)\,(xQy \cdot yQz) \rightarrow xQz)$
2. $(x)\,(y)\,(xQy \vee yQx)$

Ca premise adiționale introducem următoarele două definiții :

3. $(x)\,(y)\,(xIy \leftrightarrow xQy \cdot yQx)$ și

4. $(x)\,(y)\,(xPy \rightarrow yQx)$ adică : x e preferat în sensul strict lui y, dacă y nu este slab preferat lui x.

De aici se pot deduce o serie de teoreme ca :

$(x)\,(xIx)$	(reflexivitatea indiferenței)
$(x)\,(y)\,(xIy \rightarrow yIx)$	(simetria ,,)
$(x)\,(y)\,(z)\,(xIy \cdot yIz \rightarrow xIz)$	(tranzitivitatea ,,)

Aceasta este o formalizare *standard*, întrucît Q, P, I sînt predicate diadice de ordinul I, ele aplicîndu-se la variabilele individuale x, y, z. Este folosit doar aparatul logicii predicatelor de ordinul I. Se observă pașii specifici ai unei astfel de proceduri : alegerea noțiunilor primitive,

[7] Patrick Suppes, *Introduction to Logic*, van Nostrand Reinhold Company, New York, Cap. „Set — theoretical foundations predicates and axiomatizations of theories", p. 246—307.

a celor două axiome și a celor două definiții, și apoi deducerea din primele, cu ajutorul regulilor de derivare folosite în logica predicatelor de ordinul I, a teoremelor.

Acest tip de formalizare nu se bucură de o aplicabilitate prea largă : a) întrucît există teorii cu o structură mai complicată care nu pot fi formalizate în acest fel ; b) întrucît există posibilitatea unei formalizări mai comode în teoria mulțimilor.

a) Teorii cu structură mai complicată, ca de exemplu *teoria probabilității*, trebuie să folosească în formalizarea lor nu numai idei generale din teoria mulțimilor, ci chiar rezultate referitoare la numerele reale și funcții ale căror domenii sînt mulțimea numerelor reale. Formalizarea unor astfel de teorii în logica de ordinul I este total impracticabilă.

b) Dacă s-ar folosi în formalizarea unor teorii mai complicate logica de ordinul I, atunci fiecare asemenea formalizare trebuie să includă și să-și însușească în plus axiome din teoria mulțimilor.

A axiomatiza o teorie științifică în teoria mulțimilor înseamnă a defini un predicat în termenii teoriei mulțimilor, predicat pe care-l vom denumi *predicat în teoria mulțimilor* sau, simplu, *predicat set-teoretic.*

Iată cum este formalizată teoria preferinței cu ajutorul predicatului set-teoretic. Atît pentru indivizi, cît și pentru grup, definim : U este un model de preferință slabă, dacă și numai dacă există o mulțime A și o relație binară P și I, astfel ca U = < A, P, I > și Ax.I P e tranzitiv în A ; Ax.2.I e tranzitiv în A ; Ax.3. Pentru orice x și y din A se întîmplă exact una dintre cele trei posibilități ; xPy, yPx, xIy. În continuare, folosind regulile de derivare din cadrul teoriei mulțimilor putem deduce teoreme.

Desigur, exemplul ales pentru a fi formalizat în cele două modalități, respectiv în logica predicatelor de ordinul I și în teoria mulțimilor, este simplu. Dar în urma examinării unor formalizări mai complicate se pot desprinde cîteva avantaje în utilizarea celei de a doua modalități :

1. Interiorul cadrului set-teoretic în care se operează formalizarea conține nu numai teoria generală a mulțimilor, ci și întregul aparat al matematicii clasice : numere reale, funcții ale numerelor reale, derivate și integrale de asemenea funcții și altele.

2. În axiomatizarea teoriilor particulare în interiorul teoriei mulțimilor este posibil, pentru aproape toate scopurile matematice, să se procedeze fără o axiomatizare explicită la îndemînă a teoriei mulțimilor. Proprietățile familiare ale teoriei mulțimilor sînt folosite în demonstrație fără a face apel la teoreme derivate din axiome ale teoriei mulțimilor.

În cartea sa *Introduction to logic*, P. Suppes dă două exemple de formalizări : a teoriei probabilității și a mecanicii particulelor. Nici una din aceste două teorii nu are o formalizare simplă în logica predicatelor de ordinul I. Aceste două formalizări sînt complicate, însă în complexitatea lor reușesc să exemplifice puterea și flexibilitatea abordării axiomatice în teoria mulțimilor.

Utilizarea acestui procedeu de formalizare, conferă teoriilor reconstruite pe această bază o serie de avantaje dintre care cele mai importante sînt : caracter explicit, standardizare, explicitarea unor supoziții conținute în corpul teoriei.

a) *Caracterul explicit.* A formaliza o familie corelată de concepte este o cale pentru expunerea semnificației lor într-o formă explicită. În

cazul conceptului probabilității, exista o mare confuzie chiar asupra celor mai elementare proprietăți ale sale pînă la analiza explicită a structurii formale a probabilității dată de Kolmogorov în 1933. (Reamintesc că probabilitatea nu are o formalizare standard ci una în teoria mulțimilor).

b) *Standardizarea.* Una dintre cele mai importante consecințe ale folosirii cadrului set-teoretic în formalizarea explicită a teoriilor științifice este *standardizarea terminologiei și a metodelor analizei conceptuale* asupra diferitelor ramuri ale științei. O asemenea standardizare va face mult mai ușoară comunicarea între disciplinele științifice, iar unitatea științei va deveni o realitate mai pregnantă dacă un limbaj teoretic comun va fi folosit cît mai des posibil. Dar pentru ca un asemenea limbaj comun să existe este nevoie de o metodă mai largă, mai flexibilă și mai adecvată de formalizare a cît mai multe teorii științifice, fie ele mai simple sau mai complicate. Această metodă se dovedește a fi formalizarea în teoria mulțimilor.

c) *Supoziții auto-conținute.* Formalizarea este o cale de a ieși din pădurea supozițiilor implicite. Cu ajutorul ei putem formula supoziții explicit auto-conținute în teoria respectivă, cale sigură pentru asigurarea obiectivității științifice. A nu enunța sistematic toate ipotezele, necesare pentru o teorie la începutul dezvoltării ei, seamănă foarte mult cu a încerca să construiești o casă a cărei fundație este continuu modificată, în timp ce etajele superioare sînt deja înălțate.

Argumentele în favoarea formalizării teoriilor științifice, în speță în favoarea formalizării în teoria mulțimilor, și în favoarea axiomatizării lor — înfățișate mai sus — nu fac decît să justifice interesul filozofiei științei pentru aceste procedee.

FLORIN DOBRESCU
student anul IV, Facultatea de filozofie a Universității București, Secția Filozofie

NOUA STÎNGĂ ÎNTRE UTOPIE ȘI DISPERARE*

„Ce naivitate copilărească să prezinți propria-ți nerăbdare drept un argument teoretic"

Friedrich Engels

„Cred așadar că trebuie să fim exaltați. Ceea ce nu exclude bunul simț și înțelepciunea"

Saint-Just

De la un timp încoace radicalismul de stînga este din nou la ordinea zilei. Polemicile teoretice, excomunicările practice, nejustificata grabă după clasificări comode și peremptorii, au dus prea adesea la răstălmăcirea

* Text prescurtat

și chiar la desfigurarea pozițiilor care se reclamă din așa-numita „nouă stîngă". În sensul unui demers teoretic marxist, credem că se impune mai întîi discutarea realității — sau irealității — entității desemnate de concept, urmînd ca abia apoi să ne întrebăm în ce măsură rezistă, în efortul său de sfidare, însuși conceptul.

Tema pe care o abordăm este cu atît mai ispititoare cu cît ea reprezintă terenul unora dintre cele mai aprinse polemici din rîndurile stîngii internaționale. Amintim astfel confruntările violente de idei din America Latină, dintre adepții tacticii de guerillă și partizanii luptei orientate preponderent spre tribunele parlamentelor, frămîntările sociale din mai 1968 din Franța, după unii semnale ale unei situații revoluționare, după alții doar premise ale unei asemenea situații, sfidarea teoretică a lui Herbert Marcuse și replica primită din partea stîngii comuniste, formarea și maturizarea opoziției extraparlamentare vest-germane și experiențele sale în „concretizarea utopiei" (Ernst Bloch), și, firește, lista s-ar mai putea prelungi.

Este un fapt de necontestat pentru aceia care studiază configurația politico-socială a „capitalismului tîrziu" — *i.e.* a capitalismului contemporan, în terminologia Școlii de la Frankfurt[1], — că alături de partidele comuniste tradiționale s-au format în anii din urmă mișcări politice nerăbdătoare, violent nonconformiste, capabile să tăgăduiască deopotrivă experiența statului burghez — inclusiv experiența constituțională a acestuia — cît și experiența istoric-constituită a dictaturii proletariatului. Aceste grupuri politice s-au născut nu numai în citadelele imperialismului, ci și în anumite zone care nu au ieșit încă din orbita de control și dominație a capitalului, dependente strategic de metropole — mă refer la așa-numita „lume a treia". Cum se explică geneza și proliferarea acestor minorități mereu revoltate, incapabile și nedoritoare de compromisuri raționale, angajate de speranțe de prea multe ori amăgitoare? Unde își găsesc ele profeții, din ce zăcăminte teoretice își extrag materia primă a schemelor doctrinare după care vor să modeleze realitatea?

Să observăm mai întîi că structura socială a noii stîngi lasă impresia unei extreme eterogeneități, ea diferențiindu-se de la țară la țară, de la continent la continent. Astfel, dacă în centrele revoltei intelectuale antiautoritare (Franța, R.F.G., S.U.A.) minoritățile neo-stîngiste apelează cu precădere la o intelectualitate agasată de un sistem represiv mascat de o „pură toleranță" (Marcuse), în regiunile foametei cronice și ale disperării endemice privirile noilor teorii ale revoluției se îndreaptă spre o țărănime radicalizată, spre o internaționalizare în fapt a luptei armate. Frantz Fanon devine astfel profetul revoluției *africane*, Che Guevara al *celei latino-americane*.

În această comunicare ne vom referi, tocmai datorită acestui caracter caleidoscopic al noii stîngi, numai la mișcările din Europa occidentală și S.U.A.

---

[1] Pentru Habermas, sistemul de dominație capitalist-tîrziu este o ordine socială slabă din punctul de vedere al legitimării, care se poate menține în viață doar prin permanenta mobilizare a mecanismelor preventive, prin depolitizarea maselor, prin *ersatzideologii* tehnocratice, prin abateri particulariste și refulare a conflictelor de clasă. Apud O. Negt, *Einleitung*, în vol. *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1969, p. 20.

Cauza imediată a nașterii noii stîngi occidentale pare să fie o anumită situație a luptelor revoluționare din această zonă — după marile speranțe generate de victoria aliaților în războiul antifascist, — de care se leagă o neașteptată revitalizare a capitalismului, însoțită de o răspîndire a unei anumite opulențe filistine în metropole. Dacă în viziunea marxistă genuină proletariatul era acea sferă a societății față de care nu se comitea *o anumită nedreptate*, ci *„pur și simplu nedreptatea"* (Marx), respectiv reprezenta încarnarea identității subiect-obiect în procesul de cunoaștere și de transformare a totalității istorice (Lukács), teoreticienii noii stîngi consideră că în momentul de față am asista la un proces de integrare, de absorbire a acestei clase de către o așa-numită „societate de consum". Marcuse vorbește despre dispariția negației lăuntrice a sistemului, despre năruirea dimensiunii transcendente a gîndirii, într-un cuvînt despre absoluta unidimensionalizare a existenței umane în capitalismul contemporan : gîndirea negativă, imanentă rațiunii dialectice, s-ar afla primejduită în însăși esența ei, ea „pare să aparțină trecutului și să fie respinsă de izbînzile civilizației tehnologice. Realitatea stabilită pare să promită și să producă suficient pentru a respinge sau pentru a absorbi toate alternativele"[2]. Fără a nega influența copleșitoare a proletariatului în revoluție, asemenea gînditori își îndreaptă atenția și năzuințele spre anumite forțe sociale care prin statutul lor să se găsească într-o stare de absolută disponibilitate în raport cu negația *radicală* a sistemului. Dacă posibilitatea negației ca negație lăuntrică este suprimată, gîndirea negativă (i.e. dialectică) va căuta căile de a o introduce *din exterior*, încercînd însă să nu neglijeze potențialul negativ imanent sistemului dat. Funcția specifică a unor asemenea factori ar fi de a „trezi" proletariatul dintr-un presupus „somn", de *a cataliza* desfășurarea rapidă a coliziunii revoluționare. Asemenea forțe ar fi tineretul studențesc, minoritățile naționale persecutate, anumite pături intelectuale cu propensiuni revoluționare, și, *last but not least*, mișcările de eliberare din lumea a treia. Așadar, toți factorii luați în seamă de teoreticienii noii stîngi ca favorizanți pentru grăbirea acțiunii revoluționare, acțiune pe care ei o recunosc ca fiind posibilă doar prin lupta proletariatului[3], sînt exteriori „inimii" procesului de producție capitalist, activității productive nemijlocite. Urmînd această pistă teoretică se ajunge inevitabil la o scindare a forțelor care combat sistemul, se deschide drum unei psihologii elitiste, de sectă, în rîndurile unor minorități politice, desemnate — mai bine spus *autodesemnate* — pe baza unor criterii *arbitrare* drept singurele autentic revoluționare.

Va trebui să căutăm deci cauzele, motivațiile subiective și determinațiile obiective ale acestor mentalități teoretice, care, mai ales în ultimii ani, au serioase repercusiuni practice. Jürgen Habermas, reprezentant de frunte al filozofiei sociale promovate de Școala de la Frankfurt, explică revolta studențească occidentală din deceniul '60—'70, prin condițiile particulare de socializare în „subculturile eliberate de constrîngerea economică imediată, unde moștenirea moralei burgheze și a variantelor sale mic-

---

[2] H. Marcuse, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 41.

[3] *Socialisme ou barbarie*, interviu cu H. Marcuse, în „Le Nouvel Observateur", nr. 426/1973.

burgheze și-a pierdut funcția, în așa fel încît formarea în vederea unei activități raționalizate în vederea unui scop, nu mai implică fetișizarea acelei activități"[4]. Reprosul adus în genere acestui gen de explicații este tocmai eludarea unui aspect esențial al raportului conflictual dintre „generația revoltată" și valorile generației precedente, ruptura posibilă, și nu arareori reală, nefiind niciodată rodul unei simple decizii subiective. Ca atare, mișcarea rezultată va fi adesea impregnată cu concepții nebuloase, haotice. În acest sens înțelegem ideea filozofului vest-german R. Steigerwald, după care trăsăturile distinctive ale acestor mișcări ar fi caracterul lor *antiinstituțional, semianarhist*[5]. Trebuie astfel ținut cont de existența unor stări de spirit înclinate spre acțiuni senzaționale, a unor elemente pseudo-radicale care ne fac să punem sub semnul întrebării multe dintre sloganurile noii stîngi. Trebuie însă remarcat în legătură cu aceste manifestări faptul că ele nu se suprapun total mentalității reale a mișcărilor contestatare, recunoscînd totodată că ele nu fac decît să amplifice, să potențeze anumite disponibilități existente în rîndul acestora. „Estetizarea" acțiunii revoluționare, transformarea revoluției într-un *scop în sine*, autonomizarea mijlocului față de scop, sînt forme de nonconformism mic-burghez, *recuperabile* și *utilizabile* de către sistemul capitalist represiv în tentativa sa de neutralizare a autenticei negații revoluționare. Dealtfel, pozițiile mai sus amintite se aseamănă flagrant cu anumite teze ale anarhismului clasic : „Pasiunea distrugerii este creatoare" exclama Bakunin în urmă cu un veac ; „Revoluție cu orice preț, numai ca să vedem", îi răspunde leaderul stîngist american, Abbie Hoffmann, în zilele noastre.

Dealtfel, chiar Habermas, deși un timp mentor al tineretului studențesc vest-german, ajunge să emită o serie de critici destul de aspre la adresa mișcărilor de nouă stîngă : el le reproșează, între altele, înclinația de a se lăsa conduse de interpretări teoretice incerte sau chiar false, „în orice caz, inutilizabile pentru a deduce din ele maxime de acțiune"[6]. Dacă putem învinui noua stîngă de un exces de abstractizare în interpretarea situației reale, ne va fi însă imposibil să aderăm la părerea lui Habermas după care regăsim această propensiune spre idealizare și în „convingerea că și astăzi contradicția dintre clasele socio-economice ar putea aprinde un conflict politic", convingere împotriva căreia ar vorbi „organizarea totală a unui sistem de dominație, care servește deopotrivă două scopuri : pe de o parte, stabilizarea economică, pe de altă parte, asigurarea loialității politice a maselor"[7]. Deslușim în aceste teze ale lui Habermas o reacție *pesimist-istorică*, specifică Școlii de la Frankfurt, explicabilă printr-o absolutizare a unei stări momentane de stagnare revoluționară într-o anumită perioadă în unele dintre țările occidentale, reacție care îi împinge pe „directorii de conștiințe" ai noii stîngi spre un transfer al speranțelor către dezmoșteniții istoriei, către popoarele și grupurile sociale absolut defavorizate: „*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung*

[4] J. Habermas, *Thesen zur Theorie der Sozialisation*, apud H. Dahmer, *Wilhelm Reich, Freud, Marx*, în „Les Temps Modernes", nr. 314—315, sept. oct. 1972.

[5] R. Steigerwald, *Marxistische Klassenanalyse oder spätbürgerliche Mythen*, Berlin, Akademie Verlag, 1972, p. 29.

[6] *Die Linke antwortet J. Habermas*, J. Habermas, *Die Scheinrevolution und ihre Kinder (Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalyse der oppositionellen Jugend)*, p. 9.

[7] *Idem*, p. 10.

gegeben". (Doar datorită celor lipsiți de speranță, ne este dată speranța), sună cuvintele triste ale lui Walter Benjamin, citate de Marcuse în finalul *Omului unidimensional*[8].

Utopia generației exasperate de abisurile capitalismului tîrziu se întîlnește cu utopiile stîngiste ale anilor 1920—30. În fața unei politici represive apar experiențe de înnoire a formelor comunitare instituționalizate — *i.e.* familie, învățămînt etc. —, apar încercări de a demonstra funcția socială și filozofică a *utopiei* : „... cuvîntul utopie, departe de a fi un termen blestemat, este categoria filozofică fundamentală a secolului nostru", susține Ernst Bloch, alt filozof răsfățat de noua stîngă. Nu trebuie deci să ne mire faptul că în discuțiile lui Marcuse de la Universitatea Liberă din Berlinul de Vest, în intervențiile studenților acestei universități „neliniștite", apăreau dese referiri la numele filozofului comunist „de stînga" din Germania anilor 1920, Karl Korsch[9], considerat de către Brecht „magistrul său de filozofie marxistă", după cum nu avem motive de uimire în fața apelului noii stîngi euro-americane la textele mult timp uitate ale psihanalistului freudo-marxist Wilhelm Reich. Există întotdeauna, după părerea mea, o *nevoie de legitimare*, de descoperire de precursori, în cadrul mișcărilor care nu și-au demonstrat încă necesitatea istorică, lipsite pentru moment de un sistem justificativ convingător, unitar și coerent. În plus, intervin aici înrudirile de teme, obsesiile și miturile comune. Vom întîlni astfel o evidentă comunicare între soluțiile himerice propuse de către Reich și o mentalitate hedonist-romantică a unei părți a tineretului vizat de teoriile noii stîngi : „O umanitate care ar fi conștientă de nevoile sale și ar vedea în plăcere conținutul vieții, s-ar debarasa jucîndu-se de paraziții și de criminalii care o «dirijează»"[10].

Se știe că recursul obsesiv la utopie în anumite perioade istorice are cauze psiho-sociale și individual-temperamentale precise. Nu poate să pară întîmplător faptul că un Herbert Marcuse proclamă oracular : „Singura realitate este utopia", că tot el în calitate de purtător de cuvînt recunoscut al „Marelui Refuz" reelaborează *concepția utopică a socialismului* vestind „trecerea de la Marx la Fourier și de la realism la suprarealism"[11]. Pentru filozoful noii stîngi negația s-a stins, posibilitatea ei ca libertate și ca revoluție a fost reprimată de principiul realității : „Grupurile sociale pe care teoria dialectică le-a recunoscut ca reprezentînd forțele negației sînt învinse de sistemul stabilit sau se reconciliază cu el. În fața puterii faptelor date, puterea gîndirii negative face figură de osîndit"[12]. Sarcina filozofiei apare în acest caz ca fiind identică cu reînvierea însăși a ideii de negație, iar această resurecție se poate înfăptui doar prin renașterea *impulsului utopic*. Pentru că, după părerea lui Marcuse, ca și a altor teoreticieni ai noii stîngi, în timpurile noastre însuși conținutul conceptului de utopie a suferit un revers dialectic. În opoziție cu gîndirea practică, înfeudată principiului realității ca principiu diriguitor al siste-

---

[8] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

[9] G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Luchterhand Verlag, 1967, p. 721.

[10] Apud Dahmer, *art. cit.*

[11] H. Marcuse, *Vers la libération — Au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 35.

[12] H. Marcuse, *Raison et révolution*, ed. cit., p. 50.

mului represiv, ideea utopică ar fi singura care ar păstra intactă posibilitatea unei lumi total diferită de cea prezentă, a acelui „Ceva-cu-totul-altfel" (*Das Ganz-Andere*) prin care s-ar nega *absolut* „lumea vrăjită și întoarsă pe dos", cum numea Marx imperiul necesității. Se instituie astfel o prăpastie între imperiul necesității și cel al libertății, se subestimează și chiar se trece cu vederea legătura indisolubilă care trebuie să existe între punctul de plecare și destinația acțiunii istorice. S-a remarcat adesea că există în gîndirea lui Marcuse, ca și a altor ideologi ai noii stîngi, o înclinație spre un concept absolutizat al negației, spre o confundare a negației dialectice cu negația totală. Or, negația totală este echivalentă negației abstracte și duce prin urmare la suprimarea întregului sistem luat în discuție, inclusiv a potențialului său negativ, la contestarea unității dintre continuitate și discontinuitate în dezvoltarea socială[13]. Se ajunge pe această cale la o perspectivă istorică apocaliptică de tipul Paradisului pierdut și al Paradisului regăsit, la nostalgie metafizică și la reverie sterilă.

Explicația acestor atitudini se găsește, după părerea mea, în perspectivele, pe care noua stîngă le vede întunecate, ale revoluției în bastioanele imperialismului, în insuportabila stabilitate a sistemului represiv capitalist. Pe plan subiectiv, aceste condiții obiective se traduc într-un scepticism nemărturisit, raționalizat în construcții teoretice utopice, în acțiuni concrete care confundă, din păcate adeseori, idealismul revoluționar cu aventura. Fapt este că utopismul noii stîngi nu îi poate fi imputat exclusiv ei; acest utopism este o raționalizare a unei stări psihice pesimiste, datorată ea însăși unei situații căreia i-ar corespunde, conceptul de *întîrziere a istoriei*, în limbajul anilor 1920—1930.

Noua stîngă ne apare așadar ca o *mișcare intelectuală revoltată* de un sistem social în stare să raționalizeze pînă la paroxism fiecare dintre subsistemele sale, dar inapt să-și dovedească raționalitatea globală, mișcare care, cel puțin în formele sale actuale, nu a izbutit să depășească sectarismul și izolarea politică, negăsind o cale de acces spre nevoile *reale* ale proletariatului *real*. Caracterul social al mișcărilor de acest tip a fost surprins cu acuitate încă de Lenin în polemica sa cu radicalismul de stînga: „Micul burghez care ajunge să «turbeze» din cauza ororilor capitalismului este un fenomen social propriu, ca și anarhismul, tuturor țărilor capitaliste. Instabilitatea acestui revoluționarism, sterilitatea lui și proprietatea de a se transforma repede în supunere, apatie, fantezie, și chiar într-o pasionare «turbată» pentru cutare sau cutare curent burghez «la modă», toate acestea sînt îndeobște cunoscute". Tragedia mișcărilor stîngiste provine tocmai dintr-un anumit voluntarism istoric, din nedorința sau neputința lor de a înțelege „necesitatea de a ține seama în mod strict obiectiv de forțele claselor și de relațiile dintre ele înainte de a porni la orice acțiune politică"[14].

Am ajuns, cred, la punctul în care ne putem pune întrebarea: este oare noua stîngă o realitate *adevărată*, are ea o existență efectivă, sau

---

[13] R. Bauermann, J. Rötscher, *Zur Ideologie der „Neuen Linken"*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Heft 3, 1970, p. 287 și R. Steigerwald, *op. cit.*, p. 105.

[14] V. I. Lenin, *„Stîngismul" — boala copilăriei comunismului*, în *Opere complete*, vol. 41 București, Edit. politică, 1966.

nu este decît rodul unei diversiuni politice burgheze, al unei manevre perfide de a lovi în forțele revoluționare cu „propriile lor arme"? Prezența printre ideologiile politice contemporane a unor teorii care se autoproclamă ca aparținînd noii stîngi, teorii care își află precursori comuni în gînditori precum Gramsci, Korsch, tînărul Lukács, parțial Rosa Luxemburg etc., și în care întîlnim probleme, motive și chiar încercări de soluții apropiate sau identice, precum și afirmarea în arena politică a unor mișcări de tineret care se revendică din aceste teorii, ne dau dreptul, cred, să conchidem că această mult controversată nouă stîngă constituie o realitate istorică a epocii noastre. Dar, odată admis acest lucru, trebuie reținut sincretismul pronunțat al acestei mișcări ideologice. În rîndurile noii stîngi militează atît tineri intelectuali, cît și personaje cu aură academică, atît revoluționari sinceri, cît și frazeologi de profesie, atît militanți onești, cît și aventurieri politici. Iată de ce nu avem dreptul să trecem sub tăcere dificultățile reale pe care numeroase partide comuniste le întîmpină din partea unor elemente stîngiste. Polemica devine în asemeanea cazuri acută, pseudo-radicalismul este criticat fără menajamente pentru incapacitatea sa de a sprijini o politică flexibilă, pentru obstinația de a se situa pe poziția rigoristă „totul sau nimic". Purismul stîngist respinge din capul locului orice compromis, considerînd lupta revoluționară drept o exaltare permanentă, iar dacă există un „moment slab", el va fi atribuit din oficiu celor slabi sau „trădătorilor"[15]. Totuși, cred că am săvîrși o eroare dacă am identifica mecanic noua stîngă cu anumite grupuri gălăgioase, furioase și etern nemulțumite. Este drept că asemenea grupuri există, că ele împing nu odată prin acțiunile lor necugetate spre teroare și eșecuri dezastruoase, generînd confuzie și periclitînd desfășurarea unor acțiuni de masă, dar cred că ele nu epuizează baza socială a noii stîngi, ci reprezintă doar un fragment, ce-i drept, semnificativ, al acesteia.

Noua stîngă tinde să se constituie în special din rîndurile intelectualilor dezamăgiți de ceea ce se numește îndeobște „strategia frontistă" a mișcării muncitorești, supraalimentați cu lecturi filozofice și sociologice de inspirație marxistă, indignați de încetineala procesului istoric, care își fac din principii și din fidelitatea adesea rigidă față de ele un adevărat blazon, și care, în bună parte din această cauză, găsesc un public receptiv în tineret, și mai ales în tineretul studențesc. Noua stîngă a învățat să combine inteligent abstracțiile doctrinare cu idealurile, cu miturile, cu arhetipurile revoluționare. Poate că astfel se explică fascinația pe care o exercită teoriile ei asupra unui tineret însetat de acțiune, de faptă: „... profetul își urmează discipolii cel puțin la fel de mult cît îl urmează discipolii pe el, pentru că îl ascultă și îl înțeleg doar aceia care, prin tot ceea ce sînt, i-au dat în mod obiectiv mandat de a le ține lecția"[16].

Trebuie să subliniem însă caracterul preponderent *spontan* al mișcărilor neo-stîngiste. Ineficiența spontaneismului și a perseverenței în refuzul organizării sînt fenomene pe care le condamnă chiar și exponenții ideologiilor acestor mișcări: „Prima perioadă, eroică, a mișcării, cea a

---

[15] Interviu cu A. de Coninck, secretar național al P.C. din Belgia, în „Le Drapeau Rouge" din 21—27.IV.1972.

[16] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit, 1970, p. 41.

acțiunilor voioase și adesea spectaculoase este încheiată. Noua stîngă nu poate persevera în a refuza *l'esprit du sérieux*. Dacă noua stîngă vrea să continue să se dezvolte și să devină o forță politică reală, ea va trebui să-și elaboreze propriul său *esprit du sérieux*, propria sa raționalitate și sensibilitate..."[17].

Pentru ca revolta preconizată de aceste teorii să capete eficiență, să servească efectiv intereselor revoluției, noua stîngă — după părerea noastră — trebuie să se debaraseze de un anumit revoluționarism afectat, trebuie să înțeleagă că drumul anevoios al luptei revoluționare obligă la compromisuri raționale, că principiile și categoriile dialecticii nu trăiesc într-o lume aparte, arhetipală, ci sînt imanente lumii reale, care în istoricitatea ei le zămislește și le mlădiază.

Astfel se impune concluzia că, pînă cînd noua stîngă nu va întinde mîna partidelor proletariatului, pînă cînd ea nu va renunța să închidă ochii în fața raporturilor reale ale forțelor de clasă, pînă cînd ea nu va depăși situația actuală de autoclaustrare în imperiul fantasmelor izvorîte din idealuri pe cît de nobile pe atît de abstracte, ea va fi sortită să penduleze, neputincioasă și eroică, între polul *utopiei* și cel al *disperării*.

VLADIMIR TISMĂNEANU
student, anul IV, Facultatea de filozofie a Universității București, Secția Sociologie

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ: CONTRADICȚIILE ÎN SOCIALISM ȘI PERFECȚIONAREA VIEȚII SOCIALE

În zilele de 20 și 21 februarie a.c. a avut loc la sediul Centrului de pregătire politico-ideologică din București, o sesiune științifică pe tema : *Contradicțiile în socialism și perfecționarea vieții sociale*. Organizată de Institutul de filozofie al Academiei de științe sociale și politice, de revista „Era socialistă", Facultatea de filozofie a Universității București și Centrul de pregătire politico-ideologică al Comitetului Municipal P.C.R. — București, — sesiunea și-a desfășurat lucrările în 3 ședințe și s-a bucurat de participarea a numeroși cercetători (Institutul de filozofie, Centrul de sociologie, Institutul de științe politice, Laboratorul de sociologie urbană al Consiliului municipal București, Laboratorul de prospectivă al Universității București, Institutul de cercetări pedagogice, Institutul de economie agrară etc.), cadre didactice din învățămîntul superior, activiști de partid, redactori de specialitate de la Editura politică, „Era socialistă", „Scînteia" etc.

Comunicările prezentate în prima zi au fost axate pe două teme principale : *Contradicții în viața socială, relațiile politice și morale* și *Contradicții ale conștiinței socialiste, ale culturii și artei*.

În cadrul primei teme au fost susținute următoarele comunicări : Mihail Cernea (Institutul de filozofie), „Raportul dintre universalitatea legii contradicției și necesitatea contradicțiilor sociale concrete" ; Maria Fulea (Centrul de sociologie), „Contradicții ale stimulării materiale în C.A.P." ; J. Ianoși,

[17] H. Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 73.

A. Niculescu (Facultatea de filozofie), „Cu privire la unele contradicții ale relațiilor politice în socialism"; C. Mamali (Centrul pentru problemele tineretului), „Statusuri și relațiile conflictuale interpersonale"; Maria Popescu (Institutul de filozofie), „Contradicții ale integrării sociale"; Stelian Stoica (Facultatea de filozofie), „Contradicțiile și conflictul de valori morale"; Vasile Popescu (Institutul de filozofie), „Contradicțiile etice în stilul de conducere".

În cadrul celei de a doua teme amintite, au susținut comunicări: A. Jeanrenaud, D. Piclim, C. Joffa, I. Humă, I. Mocanu, D. Morărașu (Iași), „Contradicții în formarea conștiinței socialiste la tineretul studențesc din Institutul Politehnic — Iași"; Fr. Mahler (Centrul pentru problemele tineretului), „Aspecte ale contradicțiilor aspirațiilor și căile de soluționare a lor în condițiile societății noastre socialiste în actuala etapă"; Paul Caravia (Centrul de sociologie urbană), „Contradicțiile cultură-mediu social în dezvoltarea personalității"; D. Matei (Institutul de filozofie), „Contradicțiile sensibilității"; V. Mașek (Institutul de filozofie), „Tendințe contradictorii ale valorificării sociale a artei"; Vl. Krasnaseschi (Institutul de pedagogie), „Natura contradicțiilor în creația literară"; H. Culea (Institutul de filozofie) „Dialectica mentalității laice".

În cea de-a doua zi a sesiunii, lucrările s-au axat pe alte două teme principale: *Specificul contradicțiilor în socialism* și *Probleme metodologice în cercetarea contradicțiilor sociale*. Au susținut comunicări la prima temă: Radu Florian (Facultatea de filozofie), „Note specifice ale contradicțiilor în etapa societății socialiste multilateral dezvoltate"; Oct. Băncilă (Facultatea de filozofie), „Coordonate ale spiritului dialectic-materialist cu privire la contradicții în socialism"; Ion Stroie (Facultatea de filozofie), „Unele probleme teoretico-metodologice privind natura contradicțiilor societății socialiste"; H. Uschersohn (Facultatea de filozofie), „Unele caractere ale contradicțiilor sociale în socialism". La tema a doua — *Probleme metodologice în cercetarea contradicțiilor sociale* — au prezentat comunicări: H. Ene (Academia „Ștefan Gheorghiu"), „Fundamentul structural al contradicțiilor din sistemul de acțiune socială"; Titus Priboi (Laboratorul de prospectivă), „Analiza contradicțiilor și cercetarea prospectivă"; Maria Stănescu (Institutul de economie agrară), „Previziunea unor contradicții într-un fenomen economic prognozat"; N. Dinuț (Facultatea de filozofie), „Aspecte ale optimizării raportului individ-colectivitate-societate"; N. N. Herdean (I.M.F. Tg. Mureș), „Considerații metodologice privitoare la elaborarea teoriei contradicțiilor în socialism"; T. Sîrbu și Tr. Arăvoaie (Iași), „Probleme metodologice ale cercetării contradicțiilor la nivelul conștiinței sociale a tineretului studențesc".

În cadrul lucrărilor sesiunii, după fiecare grupaj de comunicări privind temele principale ale dezbaterii, au avut loc vii discuții și intervenții, la care a participat un mare număr dintre cei prezenți. Intervențiile orale s-au axat pe idei, teze, neclarități din textele prezentate și pot fi apreciate ca o substanțială contribuție științifică în desfășurarea sesiunii.

Relevînd, în cuvîntul său introductiv, însemnătatea teoretică și practică a elucidării problemei contradicțiilor pentru etapa actuală a dezvoltării societății noastre socialiste, prof. dr. doc. Alexandru Tănase, directorul Institutului de filozofie, a subliniat faptul că această problemă constituie una din preocupările teoretice de căpetenie ale partidului nostru, și în același timp, o temă prioritară în planul de cercetări și dezbateri al Academiei de științe sociale și politice. Lucrările sesiunii, așa cum rezultă chiar din temele de bază și din titlurile comunicărilor, au îmbrățișat o gamă foarte largă de aspecte ale problematicii contradicțiilor, fapt ce a imprimat dezbaterilor caracterul unei abordări „pluridisciplinare": contradicții în viața socială, în relațiile politice și morale, în conștiința socialistă, în cultură și artă, în relațiile interindividuale etc.

Una dintre concluziile principale desprinse din dezbaterile sesiunii privește însuși modul cum trebuie abordată problema contradicțiilor în socialism, necesitatea de a se renunța la o tratare abstractă și la reluarea obsedantă a două-trei teme-exemple din documente de partid, trecîndu-se la studiul real și concret al

tuturor contradicțiilor și disfuncționalităților care se manifestă în sferele vieții noastre sociale, în scopul elaborării măsurilor celor mai eficiente pentru soluționarea lor. Dealtfel, această cerință a și fost realizată în bună măsură într-o serie de comunicări ale sesiunii, care au folosit rezultatele diverselor cercetări, anchete și observații concrete, statistici și material de viață pe care și-au bazat concluziile și recomandările. Unii dintre participanții la discuții au expus, ca argumentare a tezelor susținute, rezultatele propriilor lor cercetări concrete.

O altă concluzie rezultată din dezbateri este aceea că studiul concret al contradicțiilor sociale nu trebuie să ducă la minimalizarea cercetărilor teoretice fundamentale, inclusiv a celor filozofice propriu-zise. Este și cazul, de exemplu, al mult discutatei probleme a specificului contradicțiilor în socialism. Unii referenți au considerat drept contradicție fundamentală a etapei istorice actuale contradicția dintre proprietatea socială, pe de o parte, și nivelul forței productive și a eficienței acesteia, pe de altă parte. Teza și-a avut atît apărătorii cît și oponenți în cadrul dezbaterilor. Împotriva ei s-a formulat obiecția că reducerea relațiilor la o singură latură — proprietatea asupra mijloacelor de producție — simplifică modelul complex al realității; a fost propusă, în schimb, contradicția dintre relațiile de producție — în ansamblul lor — și forțele de producție.

Între argumentele care au pledat pentru renunțarea la abordarea abstract-logică a problemei contradicțiilor s-a înscris și afirmația că universalitatea legii fundamentale a dialecticii — unitatea și lupta contrariilor — nu întemeiază și nu justifică fiecare contradicție concretă în parte, ca atare, unele dintre contradicții putînd să nu aibă un caracter de necesitate: contradicția dintre cerința specializării conducătorului și cerințele umane de participare a tuturor oamenilor muncii la activitatea de conducere; integrarea socială — proces în care asimilarea influențelor și normativității societății, și respingerea acestora, formează cele două laturi permanente și care acționează din trei unghiuri de vedere: al individului, al mediului integrator și al integrării însăși; manifestarea conflictelor în relațiile interpersonale, îndeosebi în cadrul sistemului de recompensare; existența unui sistem de contradicții între nevoia obiectivă de educație, oportunitatea educației și aspirația spre educație etc. etc.

Ca rezultate pozitive ale sesiunii pot fi consemnate și unele ipoteze fertile de ordin metodologic: propunerea de analiză structurală a contradicțiilor, de tipologizare, de utilizare a instrumentelor statistice de prognoză etc., ceea ce ar permite elaborarea unui cadru operațional al cercetărilor concrete.

Un element de noutate în modul de organizare a acestei sesiuni l-a constituit faptul că ea a permis o primă întîlnire de lucru a cercetătorilor angajați în studierea temei contradicțiilor cu colaboratorii din alte orașe ale țării: Iași, Tg. Mureș etc. Aceasta a înlesnit perfectarea unor modalități concrete de colaborare cu cadrele didactice din aceste orașe. Totodată, larga participare la lucrările sesiunii a evidențiat existența unor colaboratori „latenți" care ar putea fi atrași, pe teme limitate, la activitatea de cercetare a colectivului care se ocupă de problema contradicțiilor în planul Academiei.

Un alt fapt pozitiv relevat de această sesiune: puternica disponibilitate a specialiștilor în sociologie, filozofie, politologie, economie etc. pentru analiza temei contradicțiilor; totodată, participarea redactorilor de la diverse publicații, precum și a unor activiști de partid, propagandiști, cadre din sistemul educației etc. a contribuit la lărgirea ariei obișnuite de influență a unei sesiuni științifice. Ceea ce s-ar putea totuși reproșa lucrărilor și discuțiilor sesiunii ar fi accentul precumpănitor pe analiza de principiu a problematicii contradicțiilor, mai puțin pe evidențierea unor soluții practice, deși acestea au existat într-o oarecare măsură.

În ansamblu însă, lucrările sesiunii *Contradicțiile în socialism și perfecționarea vieții sociale* pot fi apreciate ca o manifestare reușită a vieții științifice desfășurate în ultimul timp de instituțiile care au organizat sesiunea.

E. F.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia". Boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (**1. Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub. red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producție**, „Bibliotheca sociologica", 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA SILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica", 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., XXI, 4, P. 431–566, BUCUREȘTI, 1974

I.P.I. – c. 1268

43503

Lei 20.–

I 8009

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- „SUBSTANȚĂ" ȘI FUNCȚIONALITATE ÎN CULTURĂ
  Ion Rebedeu
- CONTRADICȚIILE ÎN SOCIALISM ȘI PERFECȚIONAREA VIEȚII SOCIALE (DEZBATERE)
  Maria Popescu, Maria Stănescu, Fred Mahler, Vasile Popescu
- DIALECTICA ȘI TEORIA DEZVOLTĂRII (DEZBATERE)

5

TOMUL XXI • 1974

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXI, 1974

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară, revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 50.61.65

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 8009.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 5 1974

ULU 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

● ION REBEDEU, „Substanţă" şi funcţionalitate în cultură 571

CONTRADICŢIILE ÎN SOCIALISM ŞI PERFECŢIONAREA VIEŢII SOCIALE

● MARIA POPESCU, Contradicţii ale integrării sociale în socialism 583
● MARIA STĂNESCU, Previziunea unor contradicţii într-un fenomen economic prognozat 589
● FRED MAHLER, Contradicţii în dialectica afirmării aspiraţiilor pentru educaţie în socialism şi unele căi ale rezolvării lor 594
● VASILE POPESCU, Contradicţii etice în stilul de conducere 605

DIALECTICA ŞI TEORIA DEZVOLTĂRII
(Dezbatere universitară)

Participanţi: ION TUDOSESCU, CORNEL POPA, MIHAI FLOREA, ION MORARU, AL. BĂDULESCU, O. HOFFMANN, MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION PIETRARU, ANA KATZ, ANGELA VASILIU 611

CRONICA IDEILOR

● ION ŞERBĂNESCU, Puncte de vedere privind elaborarea antropologiei filozofice marxiste 641
● ADELA BECLEANU-IANCU, Leslie A. White şi tentativa de constituire a culturologiei 650

OPINII DESPRE CĂRŢI

● ACHIM MIHU, Geneza marxismului 661
● LAURENŢIU ŞERBAN, Geneza filozofiei marxiste, o problemă de actualitate . . 666
● OCTAVIAN CHEŢAN, Religia şi lumea contemporană 673

Rev. filoz., XXI, 5, p. 567–678, Bucureşti, 1974.

20617.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 5 1974

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● ИОН РЕБЕДЕУ, ,,Субстанция'' и функциональность в области культуры . 571

ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ И УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

● МАРИЯ ПОПЕСКУ, Противоречия социальной интеграции при социализме 583
● МАРИЯ СТЭНЕСКУ, Предвидение некоторых противоречий в прогнозируемом экономическом явлении 589
● ФРЕД МАЛЕР, Противоречия в динамике утверждения тяги к учебе при социализме и некоторые пути их разрешения 594
● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Этические противоречия в стиле руководства. 605

ДИАЛЕКТИКА И ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ
(Университетская дискуссия)

Участники: ИОН ТУДОСЕСКУ, КОРНЕЛ ПОПА, МИХАЙ ФЛОРЯ, ИОН МОРАРУ, АЛ. БЭДУЛЕСКУ, О. ХОФМАН, МАРИН ДЬЯКОНУ, ИОАНА СМИРНОВ, ИОН ПЬЕТРАРУ, АНА КАЦ, АНДЖЕЛА ВАСИЛИУ 611

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ИОН ШЕРБЭНЕСКУ, Точки зрения на разработку марксистской философской антропологии 641
● АДЕЛА БЕКЛЯНУ-ЯНКУ, Лесли А. Уайт и попытка построения культулогии 650

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АКИМ МИХУ, Генезис марксизма 661
● ЛАУРЕНЦИЮ ШЕРБАН, Генезис марксистской философии — актуальная проблема 666
● ОКТАВИАН КЕЦАН, Религия и современный мир 673

Rev. filoz., XXI, 5, p. 567–678, Bucureşti, 1974.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 5 1974

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

● ION REBEDEU, „Substance" et fonctionnalité dans la culture 571

LES CONTRADICTIONS DANS LE SOCIALISME ET LE PERFECTIONNEMENT DE LA VIE SOCIALE

● MARIA POPESCU, Les contradictions de l'intégration sociale dans le socialisme 583
● MARIA STĂNESCU, La prévision de certaines contradictions dans un phénomène économique prévu 589
● FRED MAHLER, Les contradictions dialectiques de l'affirmation des aspirations éducationnelles dans le socialisme et quelques voies pouvant les résoudre . . . 594
● VASILE POPESCU, Les contradictions éthiques dans le style de la conduite . . 605

LA DIALECTIQUE ET LA THÉORIE DU DÉVELOPPEMENT
(Débat universitaire)

Participants : ION TUDOSESCU, CORNEL POPA, MIHAI FLOREA, ION MORARU, AL. BĂDULESCU, O. HOFFMANN, MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION PIETRARU, ANA KATZ, ANGELA VASILIU 611

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● ION ŞERBĂNESCU, Points de vue concernant l'élaboration de l'anthropologie philosophique marxiste 641
● ADELA BECLEANU-IANCU, Leslie A. White et la tentative de constitution d'une culturologie 650

OPINIONS SUR LES LIVRES

● ACHIM MIHU, La genèse du marxisme 661
● LAURENŢIU ŞERBAN, La genèse de la philosophie marxiste, un problème d'actualité 666
● OCTAVIAN CHEŢAN, La religion et le monde contemporain 673

Rev. filoz., XXI, 5, p. 567–678, Bucureşti, 1974.

„SUBSTANȚĂ" ȘI FUNCȚIONALITATE ÎN CULTURĂ

DE

ION REBEDEU

Devenirea unei culturi cere filozofului dornic să-i cunoască și să-i anticipeze sensul una dintre cele mai neînduplecate rigori : rigoarea parametrilor. Cultura, desfășurare în care timpii istorici se conjugă interferîndu-și uneori armonic, alteori disarmonic, mesajele, chimie a simbolurilor care se aliază sau se resping prin vasele comunicante ale epocilor istorice, solicită prin excelență un gen special de indici — și anume parametri calitativi — care să-i descifreze mișcarea. Trimite la sensuri și idealuri cerînd să fie traduse în măsuri și etaloane valorice adecvate stabilirii mobilității ei. Impune o disciplină a nuanțelor asociată cu o dispoziție statornică spre evaluarea atentă a fundamentelor pe care acestea se brodează. Gîndul trebuie să traverseze, avizat, retorica barocă a ornamentelor exterioare pentru a ținti cu precizie spre esențialitățile ei, spre simplitatea pură a temeiului și originii. Motive și simboluri noi ale culturii se distilează din fluxul celor venite din timpul istoric al evoluției ei sau nasc din frămîntarea și biografia socio-spirituală a prezentului, năzuind spre fixare și consistență. Cercetarea unei culturi dezvăluie dintru început necesitatea de a opera cu acele categorii — convertite în etaloane calitative — care să-i redea apartenența la două planuri de existență, dialectic corelate : a) planul sedimentărilor și configurării ei în timpul istoric — „*substanța*" culturii — și b) planul actual de desfășurare a fenomenelor ei, „aplicarea concretă" în perimetrul prezentului a faptelor de cultură — respectiv *funcționalitatea* culturii.

„*Substanța*" și funcționalitatea sînt categorii care, înțelese în viziune materialist-istorică și puse în acțiune de metoda dialectică, sînt apte să redea cu rigoare dar și cu suplețe imaginea (și măsura) devenirii culturii.

Considerarea acestei corelații are o *dublă semnificație.*

Prima, și cea mai importantă, este că prin prisma ei transpar cu claritate rezonanțele profund înnoitoare ale mișcării actuale a culturii socialiste ; această corelație permite să se releveze atît continuitatea

Rev. filoz., XXI, 5, p. 571–582, București, 1974.

„trunchiului fundamental" al culturii, clădit în decursul mileniilor și cizelat în strălucirea ramificațiilor lui de geniul creator al poporului și, în același timp, mutațiile cardinale săvîrșite în cultură de revoluția socialistă, de epoca socialismului, noile modele pe care le imprimă în filonul ei peren.

A doua semnificație, cu evidente răsfrîngeri metodologice, constă în facilitarea înțelegerii situației actuale a culturii apusene, pe care chiar unii teoreticieni burghezi o situează într-o epocă de criză; în desfășurarea contemporană a acestei culturi, se observă o discrepanță între „substanța" constituită istoric și funcționalitatea culturii, un fenomen de funcționalizare negativă a faptelor culturale ca reflex spiritual al contradicțiilor societății capitaliste.

Fructificînd în orizontul filozofiei marxiste semnificațiile acestei corelații, se deschide un drum fertil și sugestiv pentru decelarea și interpretarea configurației existente (ce este cultura) și a dinamicii (ce devine cultura), teme care constituie „piatra unghiulară" a culturologiei moderne. În albia problematicii conturate de această corelație, devin firesc rostuite (și subordonate chiar) și alte aspecte teoretice destul de intens dezbătute ca tradiție și inovație în cultură, continuitate și discontinuitate, relațiile dintre cultură și progresul social și tehnico-științific al umanității, liniile de unire dintre cultură și umanism.

Pornind de la ideea potrivit căreia cultura reprezintă un raport dialectic și complex al condiției umane cu lumea proiectelor spirituale [1] și subliniind că acest raport s-a realizat, în cursul milenar al istoriei, în funcție de determinările concrete primite de la structurile economice, sociale, în funcție de specificitatea cadrului social-istoric și politic al epocilor pe care le traversa omenirea, găsim sedimentate în constituția culturii anumite configurații, modele, tipare. Desfășurarea istoriei unui popor a dus la formarea și consolidarea, în urma experienței repetate a generațiilor, a unor traiecte de acțiune, de comportament, a unor circuite habituale ale creației spirituale, a unor deprinderi devenite tradiționale prin care omul înțelegea să-și raporteze propria sa condiție la idealurile devenirii ei. Printr-un îndelungat și lent proces de depozitare care s-a produs în „stratul primar" al psihologiei sociale a unui popor, cultura și-a croit „tiparele de bază", acele modele trainice și inalienabile de comportament, gîndire, creație, care i-au conferit atît garantul solidității și persistenței istorice, cît și pecetea autenticității. Mereu și mereu noi „decantări" de sensuri și motive, validate de experiența culturală, au venit să se adauge la acest filon fundamental, să-l sporească, să-l rafineze sau să-l corecteze. Noi cristalizări în magma spirituală, în curentul subteran al tradițiilor au sporit fondul tradițional al culturii, care s-a înfățișat întotdeauna epocii în curs cu o „zestre" milenară a ei, cu o configurație la a cărei zidire a contribuit șirul nesfîrșit al generațiilor premergătoare. Aceasta reprezintă ceea ce înțelegem prin „substanța" culturii.

Dar, în substanța culturii distingem, pe lîngă „pattern"-urile în care se structurează fondul tradițional, de mare perenitate istorică, al culturii — pattern-uri care sînt inculcate la nivelul psihologiei sociale a

[1] Vezi Titus Mocanu, *Despre sublim*, Cluj, Edit. Dacia, 1970; *Știința și arta*, în „Arta", nr. 9/1970.

unui popor — și configurări ale perspectivelor istorice, care se realizează la nivelul mai larg al *conștiinței sociale*, al ideologiei sociale. La acest nivel se cristalizează proiectele ideologice general umane și sociale, idealurile și năzuințele de libertate, civilizație și dreptate ale popoarelor, aspirațiile spre împlinire umană care au pulsat mereu în desfășurarea dramatică a condiției umane în istorie. Această stratificare a culturii, pe două nivele care țin de acumulările realizate în înaintarea ei istorică, își asociază un al treilea nivel sau cîmp de desfășurare, și anume *nivelul contemporan* al evoluției culturii.

La punctul de încrucișare dintre substraturi extreme se situează deci *nivelul contemporan* al manifestării culturii, care incumbă atît aspecte ale psihologiei sociale cît și ale conștiinței colective. Acest nivel contemporan este supus influențelor și modificărilor. Dacă la acest nivel sînt dobîndite o serie de transformări, ele se reflectă — ca într-un act de propagare aproape fizicală — la punctele extreme. Răsfrîngeri infinitezimale vin să remodeleze cu migală liniile vechilor tipare. Se modifică astfel parțial și treptat comportamentul tradițional ancestral și se schimbă liniile directoare ale proiectelor spirituale. Dacă praxisul contemporan al maselor cunoaște înnoiri cardinale, ritmul remodelării filonului tradițional al culturii crește, și de asemenea, în pas cu transformările social-istorice se modifică și se redefinesc sensurile idealurilor culturii, semnificația perspectivelor istorice pe care le înglobează. Acest proces este în mod deosebit specific culturii socialiste, care cunoaște un ansamblu de metamorfoze ce duc atît la reconfigurarea și întărirea fondului umanist al culturii, la cristalizarea unor noi modele la nivelul psihologiei sociale, cît și la remodelarea calitativă, sub semnul umanismului și viitorului comunist, a perspectivelor istorice și a idealurilor culturii.

Interschimbul de forme și motive dintre straturile — consolidate istoric — ale culturii și manifestările ei pe plan contemporan relevă dialectica mișcării culturale. Unitatea fondului ei se conservă, dar aceasta nu exclude, ci presupune permanenta ei deschidere spre „altoiurile" epocii, o necontenită disponibilitate spre asimilare de noi forme. „Substanța" culturii nu este o matrice închistată și imuabilă, etanș ermetică și imună la schimbare. „Substanța" este ea însăși un rezultat al procesualității istorice și totodată sferă de receptare și manifestare a acestei procesualități. Dacă, în viziune dialectică, este firesc și necesar să se recunoască unei culturi permanența și perenitatea unui filon fundamental sau, folosind o metaforă a lui Blaga, un model „orchestrat din accente sufletești", înțelegerea acestui fapt nu înseamnă în nici un caz mărginirea la un „fixism al originilor", absolut și insurmontabil. După cum vom vedea, optica unor culturologi și antropologi apuseni rămîne îngust cantonată doar la ideea unui imobilism al configurațiilor, arhetipurilor și tiparelor culturii. Or, concepția dialectică relevă în orice mișcare a unui obiect atît relativa constanță și structurare, cît și necontenita trecere spre stadii noi, în care structura însăși, menținînd o unitate specifică a obiectului, este supusă transformării și înnoirii. În cazul culturii, mișcarea ei obligă la continua redefinire a „substanței" în funcție de comandamentele epocii istorice, la o dinamică al cărei sens este atît conservarea „codului genetic" al culturii cît și modelarea lui cu forme noi, care sporindu-i lărgimea și aprofundîndu-i contururile, îl sensibilizează la mișcare și îl antrenează

permanent în „creşterea" istorică. Implicit deci, în viziune dialectică, dinamica culturii impune o examinare atentă a nivelului contemporan al manifestării ei, unde găsim „aplicate" concret tiparele, simbolurile şi valorile din fondul ei, unde se petrece verificarea, re-probarea, confirmarea sau reformularea idealurilor ei. Acesta este procesul de funcţionalizare a culturii, *funcţionalitatea ei* ca pendant al timpului prezent faţă de „substanţa" constituită în timpuri istorice.

Funcţionalitatea culturii exprimă deci punerea în acţiune a faptelor de cultură în cadrul concret-istoric, manifestarea cu infinite nuanţe şi ipostaze a relaţiei dintre cultură şi viaţa socială. Actul de funcţionalizare a unei culturi constituie o „sursă" principală de modelare a substanţei culturii prin afirmarea noilor perspective istorice.

Menţionăm că, într-o anumită măsură, acesta este şi sensul în care discută, de pildă, Max Scheler „situaţia de fapt" a culturii sub forma ei de existenţă *concretă*. În linii generale, Scheler consideră că o situaţie socială de fapt presupune acţiunea unei relaţii de „coincidenţă a intenţiilor"[2]. Subzistă o sferă a „amintirilor sociale şi culturale" şi o alta a „direcţiilor de interese dinamice"[3]. Situaţia istorică de fapt — şi deducem noi, fie socială în general, fie civilizatorie sau culturală în special —implică cu necesitate o „perspectivă istorică"[4] şi un aspect „corelat" al acestei perspective care se recunoaşte sub forma impulsului de „modelare"[5] a intenţiilor constitutive. Cu alte cuvinte, dacă în cuprinsul dinamicii spirituale şi culturale s-au formulat nişte „perspective istorice" care, funcţional vorbind, survin din substratul vieţii sociale, asemenea perspective se instalează mai întîi în *planul ideal al substanţei* culturii. Acesta este — în termenii noştri — *domeniul idealurilor spirituale conştiente*. De la acest nivel, mai înalt, „perspectivele istorice" care au căpătat configurări de idealuri decantate şi limpezite, se aplică asupra *tiparelor de bază* ale comportamentului spontan. Asemenea *tipare de bază* sînt simbolurile colective, miturile, legendele active într-o epocă istorică dată. Prin aplicarea idealurilor la nivelul miturilor şi simbolurilor de bază se petrece astfel un proces de „modelare" a tiparelor amintite.

Funcţionalitatea culturii este zona în care se manifestă cel mai evident interesele de clasă, poziţiile sociale şi ideologice ale celor care dirijează ceea ce Marx şi Engels numeau în *Ideologia germană* „mijloacele de producţie spirituală"[6], zona în care se pune amprenta climatului social-spiritual ale epocii, în care culorile idealurilor pe care şi le propune acţiunea umană nuanţează vizibil idealurile şi proiectele ideale ale culturii. Şi, ca deosebit de semnificativă, trebuie subliniată ideea că această funcţionalitate (dat fiind ansamblul de factori şi motivaţii de care este prezidată) poate să capete atît înfăţişări pozitive cît şi negative. Se constată că, sub raportul funcţionalizării, aceeaşi cultură umană, continuă şi unitară ca sens fundamental, ca „substanţă" în care se încorporează aspiraţiile istorice ale fiinţei umane către valorile mari spirituale, devine

---

[2] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 129.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 47.

ambiguă și antinomică în alcătuirea ei, cunoscînd manifestări de anomie și malfuncționare.

Interesele de clasă impregnează vizibil desfășurarea creației culturale, utilizarea produselor spiritual-culturale, iar în cazul în care este vorba despre interesele unei clase sociale dominante care „manipulează" desfășurarea procesului cultural pentru a-și menține și justifica poziția, cum se întîmplă în societatea capitalistă contemporană, se ajunge la o disfuncționalitate a culturii. Dintre formele negative ale funcționalizării sociale a culturii menționăm : aristocratismul în multe epoci trecute, „elitismul", lipsa de acces a maselor la cultură, manierismul de salon, folosirea realizărilor culturii în slujba intereselor unor clase retrograde, îndreptarea acestor realizări împotriva claselor oprimate etc. În virtutea corelației dialectice dintre „substanță" și funcționalizare, aceste forme negative se repercutează coroziv asupra „fondului" cultural, îi introduc fisuri și puncte nevralgice, ajungînd uneori chiar să îl scindeze. Din unghiul acestei corelații, devine evident că fenomenele negative ale evoluției culturii apusene pe care le-au constatat și le constată unii filozofi burghezi exprimă tocmai această funcționalitate negativă care ajunge să erodeze substanța culturii însăși. Desigur, concepțiile acestor autori nu merg pînă la surprinderea exactă a cauzelor de ordin social-istoric, de clasă ale acestei disfuncționalități, dar simptomele pe care le înregistrează ei cu privire la „declinul" culturii occidentale sînt semnificative. Fr. Nietzsche a atacat, de pe pozițiile iraționalismului, vulnerabilitatea tabelei de valori a societății burgheze, care ducea — în concepția lui — la o devalorizare a tuturor valorilor, la un nihilism axiologic și la amoralism, la o situare ambiguă a omului „dincolo de bine și de rău". Pe lîngă implicațiile de ordin social-politic și ideologic evident retrograde ale viziunii lui Nietzsche, se observă însă tendința de respingere și demascare — pe planul culturii — a sistemului de valori al culturii burgheze occidentale. Oswald Spengler, în *Der Untergang des Abendlandes*, în urma examinării dinamicii culturii apusene, conchide asupra neantizării ei, ca o consecință a sleirii „sufletului" trezit cîndva din „protospiritualitatea umanității" și care, „după ce și-a actualizat suma deplină a posibilităților" se dezintegrează și revine la „protosuflet", producînd moartea culturii [7]. Rezonanțele pesimiste și perspectiva sumbră proiectată de el asupra destinului culturii apusene au fost receptate și de alți filozofi burghezi, care țin de orientări filozofice diferite, dar care se întîlnesc pe traiectul ideii referitoare la criza culturii apusene (Gabriel Marcel, P. Sorokin, Ortega y Gasset, iar mai recent Herbert Marcuse și Erich Fromm).

Pentru filozoful spaniol Miguel de Unamuno, condiția umană în cultura apuseană este marcată de „sentimentul tragic al vieții", de sesizarea cu nuanțe tragice a perisabilității și insignifianței omului, de tînjirea (ca o compensare) după infinit. „Remediul" îl găsește în ... îndreptarea omului spre divinitate. În momentele de „sufocare" a spiritului și „foame" de ceva înalt, omul se întoarce la Dumnezeu, spune Unamuno. Sentimentul tragic al vieții ajunge să fie echivalat de Unamuno cu „senti-

---

[7] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, C. H. Beck, I—II Band, 1929—1930, vol. I, p. 142.

mentul foamei de Dumnezeu, al lipsei de Dumnezeu"[8]. De la caracterul antinomic al condiției umane, de la constatarea veștejirii idealurilor culturii, Unamuno conchide spre o „salvare" religioasă a ființei umane. Pe linia aceleiași constatări a disfuncționalității culturii, a ambiguității și alienării statutului omului ca ființă făuritoare de valori, se înscriu și diferitele teorii actuale din filozofia și sociologia burgheză care analizează efectele dezumanizante și maladive ale „societății de consum" asupra culturii apusene.

Așa încît, relevarea intercorelației dintre „substanța" și funcționalitatea unei culturi reprezintă un instrument teoretic eficient și util pentru înțelegerea funcționalității actuale a culturii burgheze, care cunoaște manifestări negative, disolutive; ele se repercutează inevitabil asupra „substanței" culturii, îi tulbură idealurile, le face să alunece pe pante potrivnice împlinirii omului, generează, ca reflex al contradicțiilor economice și sociale, colizii și antinomii în alcătuirea interioară a culturii.

★

Încercări de a stabili configurații și tipare care să sintetizeze fundamentele durabile ale culturii s-au făcut și în cadrul unor concepții ale filozofiei nemarxiste apusene. Dincolo de ideea — realmente valorificabilă — a existenței unor structuri depozitate și cristalizate ale culturii — aceste teorii sînt afectate în genere de o viziune anistorică asupra culturii și, de asemenea, de o tendință de a trata metafizic și abstract, deci în sens nedialectic, „substanța" culturii postulată de ei sub diverse titluri teoretice. Din acest punct de vedere, nu este lipsit de interes să ne oprim pe scurt asupa *teoriei arhetipurilor* a lui C. G. Jung, denumire dată de el tiparelor de bază ale culturii. Jung explică ansamblul fenomenului cultural în funcție de experiența umană depozitată la nivelul discutabil al inconștientului colectiv. Conceptul de *inconștient colectiv*[9] este discutabil nu atît în substanța lui cît în înfățișarea și în sensurile pe care le dobîndește. De multe ori prin acest concept de *inconștient colectiv* nu mai înțelegem nimic. Devenind un refren al inexplicabilului și incognoscibilului el poate ascunde orice[10]. De aceea, este mult mai corectă expresia de *psihologie spontană*. Spre deosebire de ideea de inconștient colectiv, conceptul de psihologie spontană arată limpede că prin el se înțelege ansamblul de reacții și de comportamente care sînt depozitate în fondul nostru colectiv de acumulare a unei experiențe istorice. Din acest fond *tradițional* de *psihism colectiv* străbat la suprafață elemente specifice[11] care se împletesc cu factorii conștienți și contemporani ai psihicului uman. Din această împletire rezultă sistemul nostru de reacții psihologice colective.

Pentru Jung, sistemul culturii este determinat în structura lui cea mai adîncă de „inconștientul colectiv". Acesta constituie, în întregul lui, nivelul „psihologiei abisale" al unei mentalități culturale. Este adevărat

---

[8] Miguel de Unamuno, *Tragic Sense of Life*, New York, 1954, p. 168.

[9] Vezi C. G. Jung, *Über der Begriff des Kollektiven Unbewussten*, Iena, 1932, p. 89—103 și p. 120—141.

[10] Vezi C. I. Gulian, *Antropologia filozofică*, București, Edit. politică, 1972, p. 134.

[11] Vezi și C. G. Jung, *Op. cit.*

că în vederile lui Jung un asemenea „inconștient colectiv" se formează prin încorporarea a nenumărate experiențe exterioare și interioare ale umanității în decursul desfășurării ei istorice. Această observație este pozitivă. Dar discutabil întru totul la Jung este faptul că „inconștientul colectiv" are un caracter mult mai puțin dinamic decît s-ar putea subînțelege la prima vedere. Astfel Jung acceptă ideea că experiența istorică se înmagazinează la nivelul psihologiei abisale. Dar, în momentul cînd vrea să determine specificul mentalității culturale, el apelează la ideea de tipar „străoriginar"[12]. *Arhetipul* sau tiparul „străoriginar" ar fi o formă „de început" care prefigurează seria de tipare ulterioare. În teoria miturilor o asemenea doctrină are o serie de aplicații. Miturile, în succesiunea lor, se bizuie de obicei pe o imagine originară sau pe un tipar oarecum „anistoric". Dar acest lucru este valabil în sfera miturilor în măsura în care o asemenea sferă a miturilor colective este, într-un anumit sens, fertilă. Pe deasupra viziunii mitologice crește mentalitatea culturală ulterioară. Cu alte cuvinte, în seria mitologică a faptelor, arhetipul poate fi socotit un tipar de început. Mult mai puțin posibil este însă faptul ca un astfel de tipar să fie valabil — ca un punct inițial — și pentru desfășurarea istorică de mai tîrziu. În acest sens de multe ori un element mitologic oarecare, din seria *derivată* poate constitui un adevărat „tipar" pentru desfășurarea ulterioară, și, astfel, deducem că „arhetipul" *propriu-zis* sau originar și nederivat și-a pierdut și sensul și însemnătatea. Aceasta înseamnă însă viziune istorico-dinamică. Potrivit unei astfel de vederi, faptul de cultură se reconstituie necontenit. Rezultă, în consecință, că fondul tradițional nu este „străoriginar", ci el poate să aibă, de cele mai multe ori, justificări apropiate istoric, în vreme ce temeiurile „străoriginare" sau „arhetipurile" propriu-zise dispar. Jung nu respinge posibilitatea „reinterpretării" arhetipurilor. Dimpotrivă, un artist, de exemplu, aduce întotdeauna — în optica lui Jung — modificările lui la tiparele și simbolurile stilistice originare. Dar anumite tipare de „natură străoriginară" persistă [13]. Or, tocmai aici e punctul nevralgic, după părerea noastră, al concepției lui Jung. Că o doctrină de acest fel poate duce la concluzii ciudate în analiza faptului de cultură ne-o dovedește însăși teoria elaborată de Maud Bodkin. În interpretarea psihanalitică și abisală a poeziei, Maud Bodkin [14] merge în mod riguros pe drumul trasat de Jung. În vederile expuse de Bodkin anumite tipare străvechi — cum ar fi „apa" ca simbol pentru „înec" dar și pentru „tămăduire", iar „aerul" constituind simbolul „vieții" — stau în permanență la baza unei anumite culturi. Astfel, pentru cultura greacă antică, simbolul „sfinxului" reprezintă, după M. Bodkin, temeiul întregii arte [15], care s-a desfășurat din timpurile prehomerice și pînă în perioada helenismului. Deși întemeiată, reducția devine, în ultimă analiză, prea simplificatoare și nedinamică.

Explicarea culturii prin anumite „peceți revelatorii și virtuți abisale" ireductibile, primare, ivite din adîncimile inconștientului, orientare proprie morfologiei germane a culturii și concepției psihologice a lui Jung se reîn-

---

[12] *Ibidem*, p. 109—129.

[13] Se resimte aici influența concepției lui Immanuel Kant asupra lui Jung.

[14] Vezi M. Bodkin, *Archetipal Patterns*, în *Poetry*, London, 1934.

[15] Vezi Gilbert și Kuhn, *Istoria esteticii*, București, Editura Meridiane, 1972, cap. XX.

tîlneşte, însă într-o manieră foarte specifică, la Lucian Blaga. Deşi repudiază (uneori chiar cu duritǎţi de limbaj) psihologia abisală, Blaga face apel tot la inconştient ca sursă originară a tiparului culturii. Dar, în vreme ce pentru psihanalişti inconştientul era „patologic" şi „haotic", depozit al refulărilor, „rezervor de fosforescenţe putrede şi haotice"[16], pentru Blaga inconştientul are un caracter „cosmotic", adică o realitate „de pronunţată complicaţie interioară, de o mare diversitate de elemente şi structuri", organizată şi „rotunjită în rosturile sale"[17] şi constituie „celălalt tărîm" în care se încheagă matricea stilistică a culturii, care intră doar parţial „în conul de lumină al conştiinţei"[18]. Alcătuită dintr-o constelaţie de factori (orizonturile spaţiale şi temporale, accentul axiologic, atitudinea anabasică şi catabasică, năzuinţa formativă), matricea stilistă figurează „cu ascunsa ei faţă printre acele complicate momente şi dispozitive secrete, prin care *inconştientul administrează conştiinţa* neştiut din partea acesteia"[19].

Din unghiul temei pe care o examinăm, a raportului dintre „substanţa" şi funcţionalitatea culturii, se relevă, în concepţia lui Blaga cîteva trăsături. În primul rînd strădania lui — măiestrit desfăşurată prin stilul şi insolitul asociaţiilor de idei — ţinteşte să pună în relief acei factori edificatori ai unei culturi care îi conferă identitatea şi unicitatea ei. Matricea stilistică este concepută ca paradigmă simbolică a unei culturi; ea îi defineşte obîrşia şi îi decide destinul. Dar, în al doilea rînd, scrutînd adîncurile aparent insondabile ale inconştientului, fie el chiar „cosmotic", Blaga îl consideră unic teritoriu de germinaţie al matricei culturii şi ca atare sustrage tiparele stilistice oricărui determinism socioistoric, chiar mai mult, le atribuie un imobilism aproape inflexibil, o fixitate care obligă inexorabil să-i fie subordonate toate manifestările pe care cultura le poate desfăşura în timpuri istorice.

Astfel, Blaga, vorbind despre armătura „tiparelor stilistice", arată că : „Despre stabilitatea acestor tipare se poate vorbi cu adevărat în superlative. Nu ni se pare deloc exagerat să susţinem că o asemenea matrice stilistică, o dată statornicită în inconştient, suportă inalterabilă orice bombardament al conştiinţei"[20]. Blaga consideră că, spre deosebire de conştiinţă, inconştientul „nu trădează" structura fundamentală care îi aparţine. Deosebit de sugestiv este următorul exemplu. Considerînd drept matrice a culturii româneşti „spaţiul mioritic" (în care se află integrat ca orizont spaţial plaiul), Blaga apreciază orice îndepărtare a evoluţiei culturii de la acest tipar originar ca un ocol inutil, ca simptom de pierdere a identităţii culturale. Progresul culturii, cu meandrele lui, este mereu distonant în raport cu „matricea". Evoluţia omului în peisaj citadin i se pare o rătăcire de la linia tradiţiei care face din sat depozitor al culturii, „coborîrea" de pe plai în iureşul civilizaţiei moderne ca o înstrăinare de origini. Aceasta, deoarece matricea stilistică cu care „se simte solidar ancestralul suflet românesc", îşi are fibrele definitiv fixate de „celălalt

---

[16] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Bucureşti, E.L.U., 1969, p. 25.
[17] *Ibidem*, p. 18.
[18] *Ibidem*, p. 6.
[19] *Ibidem*, p. 107.
[20] *Ibidem*.

tărîm"; evoluția istorică n-o atinge, ci, dimpotrivă, ea însăși înscrie apăsat în orice desfășurare a culturii caligrafia de neșters a paradigmelor ei. Ca atare, dinamica unei culturi nu apare decît ca un joc gratuit al timpului la care matricea rămîne indiferentă, iar procesul schimbării perspectivelor istorice pe care le încorporează o cultură apare ca manifestare epifenomenală, întotdeauna biruită de rezistența matricei, care rămîne închistată în sine, suficientă sieși.

În spre decelarea unor structuri sau „pattern"-uri ale culturii converg și unele teorii ale antropologiei culturale moderne. Tendința precumpănitoare este de a extrage din culturile studiate (îndeosebi ale unor popoare numite „primitive", din zone geografice mai puțin accesibile și cu un stadiu doar incipient de civilizație) o serie de configurații, de forme și structuri cu permanență și stabilitate și cu un anumit grad de recurență. Ilustrativă în acest sens este încercarea a doi antropologi americani, Alfred Kroeber și Clyde Kluckhohn, de a sintetiza din o sută șaizeci și patru de definiții ale culturii, o definiție asupra căreia să existe un consens mai general. Alcătuirea acestei definiții este de așa natură încît să reliefeze *fondul stabil, peren* al culturii,marcat de două elemente esențiale : „pattern"-urile de comportament (sau acțiune) umane și ideile tradiționale fixate în substanța nucleică a culturii.

Clyde Kluckhohn se numără printre antropologii înscriși în direcția configurațională ; efortul său s-a îndreptat spre degajarea „universalelor culturii". Constituirea „pattern"-urilor sau modelelor culturale, consideră Kluckhohn, este rezultatul unui proces de „selectivitate" primară a membrilor unei comunități umane, care optează inconștient pentru anumite configurații de acțiune, comportament, simțire și gîndire. În ele s-au încorporat „definiții ale situației" validate în existența istorică a grupului uman, pe care le împărtășesc în comun și le asociază cu simboluri și valori toți membrii grupului. Transmise din vremile imemoriale ale primelor opțiuni pînă în fazele prezente ale existenței, aceste configurații devin *design*-ul vieții și culturii, angajîndu-i pe toți „actorii contemporani"[21]. Kluckhohn marchează cu deosebită intensitate caracterul fix, constant, cvasi-imuabil al configurațiilor culturii, arătînd că acesteia, odată constituită, îi este proprie o anumită „tensiune către consistență" (*strain toward consistency*) ca principiu intern al ei. Depozitarea și sedimentarea modalităților de acțiune și simbolice ale unei culturi este atît de puternică, încît Kluckhohn vorbește despre o dualitate de culturi în interiorul uneia singure : o cultură „implicită", acel sector al culturii de care membrii grupului sînt inconștienți sau minim conștienți"[22], care vine din profunzimile tiparului originar și angajează destinul oamenilor fără ca ei să conștientizeze aceasta, și o cultură „explicită", constituită din modele culturale pe care participanții le identifică și le conștientizează. Însă cea mai mare parte a configurațiilor culturale preformează inconștient

---

[21] Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior*, edited by Richard Kluckhohn, New York, London, 1965, p. 48.

[22] *Ibidem*, p. 63.

acțiunile oamenilor și le leagă cu fire trainice dar neștiute de trecutul cultural al colectivității. Pentru a desemna expresiv această zonă latentă a culturii, deosebit de înrîuritoare asupra prezentului ei, Kluckhohn citează o formulare plastică și sugestivă a antropologului Melville Herskovits, care spunea că o cultură poate fi considerată, „ca un fel de iceberg psihologic din a cărui totalitate doar o mică porțiune apare deasupra, la nivelul conștiinței"[23].

Tendința de a căuta structurile tipice ale unei culturi, dar a le scoate, în același timp, în afara devenirii istorice, este proprie și altor antropologi ca Ruth Benedict (care propune conceptul de „personalitate configurațională" a culturii) sau Abram Kardiner (care dezvoltă teoria „personalității de bază" a culturii). Trăsătura caracteristică a concepției lor (dincolo de varietatea de nuanțe) o constituie recurgerea la tiparele „copilăriei" umanității și o marcată „nostalgie a originilor", unde situează constituirea definitivă a configurațiilor, a căror constanță tind să o absolutizeze. Este, evident, o viziune nedialectică, vizibil impregnată de concepția structuralistă contemporană, în care efortul (demn de remarcat) de descoperire a „texturii intime" a culturii este plătit cu renunțarea la analiza și înțelegerea procesualității, a progresului ei.

Accentul asupra „stabilității de substanță" a culturii, pe care îl pun acești autori, estompează sau chiar ignorează două aspecte pe care le considerăm deosebit de importante ale corelației „substanță"-funcționalitate : pe de o parte, evoluția istorică și metamorfoza „substanței" culturii, iar pe de altă parte, particularitățile procesului de funcționalizare. Însăși „substanța" culturii cunoaște o dinamică interioară. Din acest punct de vedere, orice cultură, în alcătuirea ei interioară, este formată din *treptele succesive* ale unui larg proces de evoluție, stadii ce sînt solidare între ele, se întrepătrund și se condiționează reciproc. Treptele istorice mai vechi, mai îndepărtate în timp sub raportul desfășurării istorice, stau la temelia stadiilor ulterioare și evoluează odată cu ele. Pe treptele ancestrale nu se cristalizează „calități ireductibile", „tipare imuabile", ci trăsături cu o stabilitate relativă care intră în circuitul epocilor și sînt supuse înnoirii. Deci „substanța" culturii înregistrează necontenit (mai lent ori mai rapid) *modificări dinamice*, care atestă elasticitatea ei și capacitatea de „primire" a noului, a progresului.

Aspecte ale dinamicității fondului culturii se reliefează și din înțelegerea în *viziune sistemică* a culturii. Considerată ca sistem cu autoreglare, cultura presupune atît o tendință continuă de „creștere informațională" în sensul dobîndirii unei cît mai mari complexități, pentru a-și asigura, ca sistem, supraviețuirea, cît și o tendință contrară de eliminare a surplusului de informație căpătat, surplus care duce, în lipsa unui proces rațional de echilibru, la saturație și la declin informațional. Orientarea mișcării fenomenului de cultură, în sensul creșterii lui în complexitate se traduce faptic în actul de îmbogățire permanentă a formelor spiritualității, în nevoia de continuă înnoire, de „împrospătare" a mijloacelor de expresie și a temelor. De asemenea, îmbogățirea fondului culturii se face și prin racordarea ei la circuitele culturii universale, cu care, în virtutea corelației

[23] *Ibidem*, p. 62.

dintre național și universal, desfășoară un schimb continuu de informație și un „dialog" al valorilor.

Privind cultura din această perspectivă, constatăm că subzistă o *unitate* organică a unei culturi naționale și o *devenire* a ei. Pe linia substanței cultura, în ultimă instanță, crește *organic*, iar în cuprinsul unei atari creșteri mutațiile reprezintă tocmai momentele ilustrative de viață istorică și punctele cruciale ale întregului socio-cultural dat. În cultura românească de la Dosoftei la Eminescu, de la Neculce la Sadoveanu observăm această creștere organică. Iar momentele de cotitură în evoluția culturii — epoca lui D. Cantemir, Școala ardeleană, revoluția de la 1848, revoluția socialistă — constituie tot atîtea expresii ale procesului de dezvoltare armonioasă a culturii.

Evident, această *tendință spre organic* a filonului principal al culturii se desfășoară — în cazul societății capitaliste — în cadrul unui proces în care se confruntă orientări contradictorii, antinomice, de clasă. Pe linia *funcționalizării* unei culturi mutațiile nu sînt întotdeauna evolutive și pozitive. Din contră, în raport cu situația de clasă dată într-o anume colectivitate națională, se poate — și realmente se întîmplă așa — ca actul funcționalizării, exprimînd interesele înguste ale clasei dominante, să tindă la frînarea dezvoltării libere și armonioase a culturii, înțeleasă în sens umanist, democratic și progresist. Acesta este, între altele, și sensul tezei lui Lenin [24] în legătură cu existența celor două culturi naționale. Este vorba de faptul că în societățile împărțite în clase antagoniste se manifestă două atitudini culturale în planul funcționalizării. O clasă nobiliară și snobă va utiliza cultura în sensuri manieriste și „academice" pentru folosul aristocratic și de salon și va accentua în domeniul culturii acele elemente care pot fi folositoare pentru ținerea la distanță și în supunere a maselor largi. În schimb, în același stadiu istoric, în substanța *reală* a fenomenului culturii pulsează spiritul prefacerii și al înnoirii, anunțîndu-și prezența manifestări spirituale care nu numai că se opun manierismului oficial, ci creează efectiv germenii noii culturi.

Raportul dialectic dintre „substanța" și funcționalitatea culturi luminează aspectele semnificative, de importanță teoretică și practică, ale evoluției culturii noastre socialiste. În perspectiva dezvoltării națiunii noastre în viitor, a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii treptate la comunism, se deschid drumuri noi de afirmare și înflorire a culturii socialiste. Intrată pe făgașul unui dinamism intens, propriu societății românești actuale, cultura cunoaște înnoiri și îmbogățiri de substanță, modificări tonice și catalitice ale coordonatelor psiho-sociale și socio-culturale ale fondului ei. Se realizează o sinteză superioară între filonul umanist al culturii noastre, clădit în milenara istorie a poporului și noile modele culturale și idealuri pe care socialismul le făurește. Fondul culturii noastre naționale cuprinde trăsături psihospirituale de o autentică valoare, pe care poporul le-a cristalizat în decursul istoriei și care au fost exprimate în creația celor mai reprezentative figuri ale istoriei culturii

---

[24] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 24, București, Edit. politică, 1964, p. 133.

românești. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, oamenii de cultură și scriitorii „și-au făcut o datorie de a înfățișa lumii virtuțile poporului român, noblețea sa spirituală, modestia, hărnicia ce l-au caracterizat întotdeauna, dorul de libertate și dreptate" [25].

Înscris în coordonatele umanismului socialist, dinamismul culturii devine un mare ideal al spiritualității și un simbol al acțiunilor noastre de viitor. Perspectivele istorice de afirmare și înflorire deschise creației culturale înseamnă sporirea substanței culturii noastre cu înțelesuri moderne, socialiste, întărirea atributelor de *funcționalitate culturală în spiritul nobil al socialismului* și participarea tot mai rodnică a culturii românești la tezaurul culturii universale.

[25] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea generală a scriitorilor*, București, Edit. politică, 1968, p. 7.

CONTRADICȚIILE ÎN SOCIALISM
ȘI PERFECȚIONAREA VIEȚII SOCIALE

CONTRADICȚII ALE INTEGRĂRII SOCIALE ÎN SOCIALISM

DE

MARIA POPESCU

După cum se știe, noțiunea de integrare socială denumește procesul care în final tinde să construiască un întreg armonios din părți eterogene. Părțile pot fi indivizii umani, grupuri, organizații sociale, instituții etc. Principalele dimensiuni ale integrării sînt : 1) Asimilarea de către individ, grup, organizație etc. a culturii mediului social în care trăiește ; 2) Însușirea modelelor normative ale mediului integrator ; 3) Realizarea comunicației cu factorii sociali similari și, în consecință, stabilirea de relații interindividuale, interorganizaționale ș.a.m.d., ceea ce contribuie la limitarea pînă la dispariție a izolării sociale ; 4) Sincronizarea cerințelor individuale, a intereselor și a activităților în vederea cooperării eficiente. Cu alte cuvinte, pentru a se constitui *întregul* din suma *nearitmetică* a părților componente, acestea — indiferent dacă sînt indivizi, organizații etc. — urmează să asimileze un anumit cuantum din cultura și normele societății globale, să coopereze eficient și pe cît posibil fără conflict într-o activitate comună.

Pornind de la această schemă teoretică ale cărei detalii sînt expuse în lucrările de specialitate, schemă pe care am utilizat-o și într-o cercetare concretă anterioară, ne propunem să supunem unei prime investigări contradicțiile *ipotetice* ale procesului integrării sociale a individului.

O contradicție care dinamizează sau, în anumite condiții, frînează procesul integrării provine, după părerea noastră, din contradicțiile existente în însuși conținutul cerințelor sociale potrivit cărora individul este format și transformat în și prin procesul respectiv. Pot exista, astfel, contradicții parțiale între cele patru categorii de cerințe exprimate prin cultură, morală, comunicație și funcționalitate optimă a subsistemelor sociale. Dar toate aceste categorii de cerințe sînt, la rîndul lor, reflectarea subiectivă a unor necesități sociale obiective. La acest nivel, *orientarea filozofică* este hotărîtoare pentru buna desfășurare a analizei sociologice.

Afirmarea primatului elementului obiectiv, în raport cu cel spiritual — postulat de bază al concepției marxiste — reprezintă și pentru

Rev. filoz., XXI, 5, p. 583—588, București, 1974.

studiul integrării sociale a individului *perspectiva metodologică fundamentală*. Această teză își dezvăluie utilitatea teoretică mai ales în operația de ordonare, clarificare și ierarhizare a cerințelor generale care se impun la un moment dat individului în cadrul procesului de integrare. În acest sens, credem că apare o diviziune certă între cerințele de care societatea *a devenit conștientă*, le-a reflectat și îndeosebi *le-a structurat ca fundamente ale practicii educative*, pe de o parte, și acele cerințe care apar și acționează în mod spontan, direct sau local, pe de altă parte. Cerințele din ultima categorie se constituie din ansamblul faptelor, raporturilor și modelelor *reale* care acționează asupra individului, obligîndu-l la adaptare. Nefiind conștientizate sau puțin conștientizate, ele nu sînt nici propagate ca cerințe sociale, ci se *impun direct*. O parte a cerințelor sociale neconștientizate și nepropagate la nivelul întregii societăți sînt limitate spațial, accidentale sau contrazic tendințele dezvoltării sau idealurile general-umane și, prin aceasta, nici nu au șansa să se impună pe scară largă drept modele de integrare. În asemenea cazuri, cerința socială *obiectivă* nu este echivalentă în mod absolut cu cerințele pe care le impun cultura, normativitatea, practica educativă a unei epoci date. Dealtfel, nici chiar cerințele sociale conștientizate nu sînt, conform teoriei marxiste a reflectării, o copie simplă a celor obiective.

Astfel, în procesul integrării vor acționa și cerințele obiective neconștientizate, neteoretizate ideologic sau nepuse în focarul practicii educative, dar de care individul ia cunoștință în mod direct, prin propria-i experiență de viață. Așadar, cerințele pe care societatea noastră le impune individului în cursul procesului de integrare nu sînt numai cele propagate explicit prin cultură, morală, norme juridice, regulamente de ordine interioară sau statute profesionale etc., ci și cele emanate direct din mediul social. Cu alte cuvinte, oamenii urmează în procesul formării lor ca membri ai societății socialiste nu numai modelul mai mult sau mai puțin elaborat teoretic și propagat prin mijloace educative sau normative, ci și un model făcut sau contrafăcut de către condițiile obiective.

Acest model se dezvoltă mai mult sub imperativele vieții practice decît sub înrîurirea procesului educativ de integrare și poate fi în concordanță cu cel ideal conștientizat, poate fi parțial contrar sau chiar complementar acestuia. Altminteri spus, condițiile obiective dezvoltă majoritar trăsături proprii membrilor societății socialiste multilateral dezvoltate, dar tot realitatea oferă o anumită libertate pentru apariția unor trăsături diferite sau chiar opuse imaginii pe care o avem despre profilul social al individului acestei etape. Astfel, o *contradicție posibilă în procesul integrării ar fi aceea care se instituie între modelul determinat direct, obiectiv și cel determinat mediat, ideologic* al omului societății noastre. Corolarul *metodologic* al acestei teze vizează direct criteriul de apreciere a gradului de integrare socială a indivizilor sau a grupurilor. Altfel spus, în stabilirea indicatorilor integrării trebuie să se țină seama nu numai de ceea ce cultura și normele sociale prescriu, ci și de ceea ce viața reală determină direct în mentalitatea și comportamentul oamenilor. O investigație realmente științifică și angajantă asupra acestei contradicții ar urma să releve cît de diferite sau cît de apropiate sînt cele două modele, *care* și *cum* trebuie modificat pentru a corespunde necesității perfecționării vieții sociale actuale. Totodată, din cele arătate mai rezultă și o altă concluzie : nu

numai mijloacele educative trebuie perfecționate în vederea integrării individului în societate, ci se impune și perfecționarea vieții reale, din punctul pe vedere al creșterii potențelor ei *formative*.

Dat fiind caracterul eterogen și contradictoriu al cerințelor care acționează asupra individului, acesta operează totdeauna o *selecție*. În consecință, integrarea ca proces de *asimilare* continuă și progresivă a unor modele de comportare, a unor cunoștințe, deprinderi și funcții sociale, de stabilire a noi relații, de formare a unor noi mentalități este în același timp și un proces de *respingere* a altor modele, concepții, relații etc.; respingere, care poate însemna și dezobișnuire sau uitare. *Asimilarea* influenței pe care o exercită mediul social în care un grup de indivizi urmează să se integreze și *respingerea* acestei influențe sînt cele două tendințe contradictorii care se manifestă pe tot parcursul procesului integrării. Problema asimilării și a respingerii se poate examina cel puțin din *trei* unghiuri de vedere : din unghiul de vedere al *individului*, al *mediului integrator* și al *conținutului integrării însăși*.

Existența atît a unor indivizi mai disponibili transformării, care asimilează mai repede modelele și opiniile, cît și a unor indivizi mai rezistenți la schimbare, se datorește unor factori diverși [1]. Astfel, ritmul integrării poate fi accelerat sau încetinit de elemente individuale ca : vîrsta, nivelul studiilor generale și profesionale, situația familială, particularitățile psihologice individuale etc.

Transformarea rapidă și radicală sau, dimpotrivă, înceată sau incompletă se face, în al doilea rînd, în funcție de caracteristicile grupale ale mediului integrator. Coeziunea acestui grup, experiența și vechimea membrilor organizației de partid sau sindicale și de tineret dintr-o unitate sau alta, climatul moral-politic existent condiționează în mare parte ritmul și finalitatea integrării.

O altă categorie de neuniformități — apărute în procesul integrării — se constituie în raport cu însești diferitele aspecte ale acesteia. Cele de mai sus vor să spună că, chiar și în condițiile existenței unor caracteristici grupale și individuale asemănătoare sau identice, unele elemente ale integrării se pot realiza rapid și complet, iar altele mai greoi, mai lent. În consecință, primele sînt *mai asimilabile*, pe cînd realizarea celorlalte întîmpină dificultăți, deci *rezistența* față de ele este mai îndelungată și mai puternică.

Să examinăm, în continuare, într-un proces *concret* de integrare, pe de o parte, aspectele mai asimilabile și pe de altă parte, pe acelea față de care rezistența este deosebit de puternică. Vom recurge, în acest sens, la rezultatele unei cercetări concrete efectuate cu cîțiva ani în urmă. Tema acesteia privea integrarea în întreprindere a tinerilor veniți de la sat, aspect important al integrării sociale în țara noastră.

Se cuvine să precizăm că inegalitățile realizării integrării tinerilor proveniți din mediul rural în munca industrială se referă atît la cele două aspecte principale ale procesului — cel obiectiv și cel subiectiv —, considerate în ansamblul lor, cît și la diferitele elemente particulare ale acestora. Studiind integrarea obiectivă prin asemenea indicatori ca :

---

[1] Analiza detaliată a acestui aspect este făcută în lucrarea : M. Cernea, Maria Popescu, H. Ene, *Resurse umane ale întreprinderii*, Edit. politică, București, 1971, p. 126 ș.u.

realizarea normei de producție, absenteism, fluctuație, disciplină, relații de muncă stabilite etc., cercetarea a relevat faptul că *integrarea obiectivă se realizează într-un tempo mai rapid decît integrarea subiectivă*. Presupunem că acest fapt s-ar putea explica prin acțiunea factorilor coercitivi sau a celor care țin de opinia de grup, care influențează cu precădere *comportamentul, conduita manifestă* a oamenilor [2].

Pentru surprinderea gradului de realizare a integrării subiective am utilizat mai mulți indicatori, printre care : *atitudinea față de munca industrială, conștiința ascensiunii sociale, respingerea violenței din relațiile interindividuale*.

Studiul concret al atitudinii față de muncă s-a efectuat potrivit metodei analizei ierarhice, folosind itemuri privitoare la următoarele elemente ale muncii : efortul fizic depus, interesul pe care-l suscită profesiunea exercitată, deci gradul de gîndire și de inventivitate pe care o presupune, condițiile de muncă, buna organizare, relațiile cu colegii, cu maistrul, importanța acordată salariului etc. În final, s-a constatat că muncitorii proveniți din agricultură nu se deosebesc semnificativ de cei care au lucrat de la început în munca industrială după modul cum se raportează la diferitele elemente ale acestei activități, cu o singură excepție : importanța acordată conținutului muncii propriu-zise. Pentru muncitorii veniți din mediul rural prezintă un interes mai mic ce fel de muncă îndeplinesc, dacă aceasta este monotonă sau, dimpotrivă, îi obligă să gîndească, să ia decizii personale în situații cheie etc.

Am determinat existența conștiinței ascensiunii sociale atunci cînd subiecții cercetați s-au raportat la clasa care urmează să-i asimileze ca la o clasă cu un prestigiu social mai înalt decît clasa din care au plecat. Acest prestigiu social decurge din specificul activității pe care cele două clase — clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă — o desfășoară, din faptul că munca industrială constituie o activitate mai complexă, presupune o calificare superioară, îi este proprie o productivitate mai mare și, drept urmare, aduce o contribuție sporită la dezvoltarea economiei naționale, la progresul general al țării. Evident, a fi conștient de toate acestea înseamnă nu numai cunoaștere și informare, ci și posibilitatea de a depăși sentimentele, atașamentul față de grupul de origine, precum și formarea și dezvoltarea atașamentului pentru grupul în care se integrează. În condițiile în care clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă sînt în socialism două clase prietene, prin al căror efort constructiv comun se înfăptuiește progresul social, conștiința ascensiunii sociale nu are nimic de-a face cu disprețul sau desconsiderarea grupului de origine, ci semnifică conștientizarea *responsabilităților sporite*.

---

[2] Unii autori (vezi, de pildă, Alain Birou, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, Les Editions ouvrières, Paris, 1966, p. 145) consideră că acest aspect al integrării este formal și că adevărata integrare se realizează numai odată cu cea subiectivă, cu crearea acelui „impuls suport" interior, singurul care susține și permanentizează reala integrare obiectivă. În parte, o asemenea teză este întemeiată, deoarece, dacă considerăm drept integrare numai acțiunea practică sub imperativul unei obligații din afară, odată cu încetarea sau slăbirea constrîngerii aceasta are toate șansele să se suprime, dezvăluindu-și, deci, *în timp*, caracterul său formal. Totodată, nu este mai puțin adevărat nici faptul că integrarea subiectivă implică *o permanentă concretizare* : în cazul în care ea nu se concretizează în comportament, nici nu poate fi vorba de o integrare autentică.

În sfîrșit, cel de-al treilea indicator al integrării subiective în colectivul de muncă l-am considerat a fi modul de concepere a rezolvării neînțelegerilor dintre membri grupului. Deoarece primele informații generale asupra acestei probleme conduceau spre concluzia că se uzează prea frecvent de violență în situațiile de conflict, am supus cercetării și posibilitatea existenței unei mentalități care să susțină un asemenea comportament. Într-adevăr, tipului de muncitor care rezolvă neînțelegerile prin violență i s-a acordat, relativ, un credit sporit în atitudinile tinerilor proveniți din mediul rural.

Cum se ordonează însă ierarhic acești trei indicatori ai integrării subiective? Ce semnificație are ierarhia stabilită pentru dialectica celor două procese contrarii: asimilare — rezistență, care se manifestă în integrarea în muncă? Cu alte cuvinte, răspunsul la aceste întrebări ne permite tocmai concretizarea și exemplificarea tezei noastre anterioare potrivit căreia unele elemente ale conținutului integrării însăși sînt mai asimilabile, în timp ce altele întîmpină mai multă rezistență din partea indivizilor supuși integrării, indiferent de variabilele individuale sau de grup. Prin aceasta, caracterul contradictoriu al integrării s-ar explica și prin neomogenitatea conținutului său propriu în diversele etape ale realizării sale, ceea ce implică soluții și măsuri diferențiate, accente deosebite puse în munca practică-educativă potrivit elementelor care întîmpină mai multă rezistență etc.

Indicatorii prezentați mai sus se ordonează astfel: respingerea violenței din cadrul relațiilor interindividuale și aprobarea convieţuirii civilizate apar cele mai des invocate în răspunsurile subiecților (95,3% muncitorii proveniți din mediul urban și 78% — pentru cei proveniți din mediul rural). Așadar, deși relativ mai neintegrați din acest punct de vedere comparativ cu muncitorii care au lucrat de la început în industrie, tinerii veniți de la sat manifestă majoritar nevoia de a stabili cu colegii de muncă relații bazate pe stimă și considerare reciprocă. Nevoia subiectivă de comunicare, de contact și de relații umane este, deci, cea mai puternic resimțită și aprobată în cadrul integrării în muncă. Disponibilitatea subiectivă de asimilare este, sub acest aspect, maximă și invers, rezistența față de acest element al integrării se dovedește a fi cel mai ușor de învins. De aici nu rezultă însă că integrarea *se și realizează*, în primă instanță, sub forma comunicabilității.

Fără a dezvolta problema atitudinii față de muncă privită ca indicator al integrării subiective, menționăm, din unghiul expunerii de față, că aceasta se situează pe locul al doilea, atitudinea pozitivă „medie" față de munca industrială în raport cu cea agricolă fiind proprie doar, aproximativ, unei jumătăți din eșantionul cercetat. În consecință, formarea atitudinilor subiective față de noua activitate întîmpină o rezistență relativ mai mare decît formarea unor relații de colaborare între membrii grupului. După opinia noastră, acest fapt s-ar putea explica prin puterea mai mare de definire pe care o are acest element decît primul pentru exprimarea specificului integrării în munca industrială. Într-adevăr, dacă munca industrială presupune necesitatea existenței unor relații de cooperare și de colaborare între membrii grupului, ca absolut necesare pentru realizarea sarcinilor, asemenea relații nu sînt deloc excluse nici în activitatea agricolă, deși acolo ele au o pondere mai puțin hotărîtoare. În consecință,

cerința colaborării ca element al integrării în munca industrială nu constituie, prin ea însăși, o schimbare calitativă a genului sau tipului de relații în care era angrenat anterior tînărul, ci doar o sporire a importanței, a valorii acestora. De aici, și rezistența mai mică întîmpinată. Dimpotrivă, raportarea subiectivă față de conținutul activității actuale în raport cu conținutul celei anterioare presupune deja o schimbare precisă a obiectului atitudinii — tipul de muncă. Or, aceasta determină, pe plan subiectiv, o anumită rezistență, asimilarea noii atitudini însemnînd în același timp subordonarea celei mai vechi. Pe de altă parte, procesul asimilării este ajutat de faptul că atît atitudinea față de munca agricolă cît și atitudinea față de munca industrială sînt, ambele, concretizări ale atitudinii față de muncă în general. În măsura în care atitudinea generală față de muncă este pozitivă, realizarea acestei cerințe a integrării, deși nu lipsită de dificultăți, nu va întîmpina o rezistență foarte mare.

În sfîrșit, cel mai lent se formează, cel puțin în cazul concret de integrare studiat, atașamentul pentru clasa în care se integrează noile detașamente de muncitori, conștiința ascensiunii lor sociale. Numai 15% din totalul subiecților au perceput ascensiunea socială pe care o realizează. Existența unei asemenea convingeri i-ar mobiliza poate mai mult în depășirea greutăților începutului, dar, după cum se vede, rezistența sau, în cel mai bun caz, indiferența subminează puternic asimilarea. Și în acest caz, explicația se poate baza, credem, pe gradul sporit de specificitate propriu acestei cerințe a integrării. Într-adevăr, avem de-a face acum cu o judecată de valoare clară, care nu se mai referă la tipul de muncă, ci la aprecierea socială a clasei din care provine, și a rolului ei în dezvoltarea economică generală a țării, respectiv a clasei în care se integrează. Pentru realizarea unei aprecieri juste a ascensiunii sociale realizate, este necesară o înțelegere mai profundă și totodată mai generală a relațiilor existente între clase, a contribuției lor diferențiate în efortul constructiv comun. Firește, o asemenea înțelegere și, mai mult, aprobarea acestor relații se realizează mult mai dificil decît formarea unor noi atitudini, ne mai vorbind de stabilirea relațiilor de cooperare.

În concluzie, putem spune că existența celor două tendințe opuse — asimilarea și rezistența —, cu valoare diferită în funcție de caracteristicile individuale, de grup și de diferitele aspecte ale conținutului integrării, constituie *dialectica interioară* a procesului și explică *neuniformitățile* lui. În ceea ce privește elementele conținutului integrării, acestea se ierarhizează din punctul de vedere al asimilării, respectiv al respingerii potrivit gradului de specificitate a cerințelor respective pentru constituirea integrării însăși. Studiul concret al acestor neuniformități în diferitele procese integrative va prilejui acele concluzii pe care factorul de decizie le poate folosi în vederea elaborării de măsuri practice menite să diminueze rezistența și să mărească ritmul asimilării. Rîndurile de mai sus se vor ipoteze metodologice pentru elaborarea indicatorilor și abordarea conștient diferențiată a multiplelor probleme pe care le implică asemenea cercetări.

PREVIZIUNEA UNOR CONTRADICȚII ÎNTR-UN FENOMEN ECONOMIC PROGNOZAT

DE

MARIA STĂNESCU

Pornind de la teza partidului nostru că o conducere științifică impune cunoașterea permanentă a contradicțiilor ce acționează în societate și luarea măsurilor necesare pentru rezolvarea lor, putem aprecia că *elaborarea prognozelor economico-sociale obligă la utilizarea studiului contradicțiilor* care se manifestă în domeniul perfecționării relațiilor de producție și al funcționării mecanismului economic de ansamblu.

Preocupările manifestate pînă în prezent în acest domeniu s-au axat cu preponderență pe aspectele cantitative ale fenomenelor respective, plecîndu-se de la extrapolarea trecutului. Or, așa cum subliniază înșiși economiștii, *prognoza științifică* nu poate fi concepută numai prin extrapolarea tendinței (mișcării) înregistrate anterior într-un fenomen economic, ci trebuie să se bazeze, în primul rînd, pe „cunoașterea sursei proceselor care se vor produce în viitor. Or, fără studiul contradicției acest lucru este imposibil" [1].

Previziunea noului în viața economică și socială este mai dificilă decît în domeniul științelor naturii, întrucît forțele de producție și relațiile de producție sînt în mișcare continuă, sînt angajate în procesul permanent al reproducției lărgite. Acest fapt obligă la stabilirea premiselor previziunii în legăturile cauzale ale fenomenelor supuse prognozei *.

---

[1] N. N. Constantinescu, *Problema contradicției în economia socialistă*, București, Edit. politică, 1972, p. 12.

* Sînt necesare o serie de precizări legate de procesul de prognozare a fenomenelor cu caracter economic și social, în funcție de gradul de probabilitate sau, mai precis spus, de gradul de realizare a previziunii și de obiectul și scopul ei. Dacă în sens filozofic previziunea sau predicția este o anticipare a probabilului, în sens economic *previziunea* sau *prognoza* reprezintă nivelul cel mai probabil pe care îl poate realiza un indicator economic sau social. *Programarea* este un element de legătură între activitatea de *previziune* și de *decizie* și cuprinde aspectele calitative ale procesului de prognozare și realizare a obiectivelor acesteia. Progra-

Rev. filoz., XXI, 5, p. 589–593, București, 1974.

Societatea socialistă constituind un sistem global, *economia* — cu fenomenele de ansamblu care se produc — apare ca subsistem al societății. De aceea, analiza și previziunea evoluției unui fenomen economic nu poate fi făcută în afara legăturilor cu ceilalți factori care aparțin sistemului social global.

În continuare voi expune unele păreri asupra posibilității previziunii contradicțiilor care pot apărea în cursul desfășurării unui fenomen care îmbracă atît conținut tehnic-economic, cît și social: *prognoza forței de muncă agricole.*

Procesul producției agricole, spre deosebire de alte procese ale producției materiale, este foarte variat din punct de vedere al factorilor combinați — naturali și tehnici — care contribuie la înfăptuirea sa. Dar, în agricultură, ca și în celelalte sectoare ale producției materiale, singurul element creator de valoare este munca. În funcție de felul cum este organizat procesul muncii în cadrul proceselor tehnologice ale producției agricole, de modul cum sînt valorificate aptitudinile și cunoștințele profesionale ale persoanelor care lucrează în producția acestei ramuri, se poate realiza o folosire eficientă a tuturor factorilor naturali și tehnici.

Pe măsura creșterii utilizării mașinilor și a tehnicii avansate, atît în efectuarea muncii cît și a tehnologiilor producției, în agricultură a avut loc un larg proces de *transformare a muncii simple în muncă complexă*, care a dus în cele din urmă la perfecționarea calității produselor și scăderea consumului de muncă vie pe unitatea de produs, deci la *creșterea productivității muncii.*

Analiza unor indicatori economici ca: fonduri fixe pe un participant la muncă, suprafața agricolă și arabilă pe un tractor, numărul de tractoare la 1000 muncitori etc., reflectă nivelul de dotare tehnică a muncii în agricultura țării noastre * și, implicit, *necesitatea obiectivă a reducerii populației ocupate în agricultură — legitate economică și socială.* În ultimul

---

marea conține măsurile de politică economică ce trebuie luate de către organele de decizie pentru realizarea obiectivelor prevăzute. Desigur că și programarea are un conținut probabilistic, deoarece realizarea ei este condiționată de gradul de certitudine al prognozelor. Orice previziune și programare se poate face pe termene scurte, medii și lungi. Dacă obiectivele previziunii și măsurile prevăzute în programe sînt situate pe perioade lungi, atunci ele se concentrează în *proiecții* care sînt considerate ca afirmații (ipoteze) ce conțin un grad mai restrîns de probabilitate.

* Progresul înregistrat în ultimul deceniu în domeniul înzestrării tehnice a muncii utilizate în agricultură, în special în sectorul producției vegetale, unde consumul de muncă a avut cea mai mare pondere, este evidențiat de datele tabelului de mai jos.

Dinamica unor indicatori ai înzestrării cu mijloace fixe a agriculturii socialiste din România

1962 = 100

	Indicatori	1965	1972
1	Suprafața agricolă pe un participant la muncă	113,6	127,3
2	Suprafața arabilă pe un participant la muncă	111,1	127,7
3	Suprafața agricolă pe un tractor fizic	71,5	50,8
4	Suprafața arabilă pe un tractor fizic	69,4	49,1
5	Fonduri fixe pe participant la muncă — lei —	163,2	371,3

deceniu, volumul populației ocupate în agricultură în cadrul întreprinderilor agricole socialiste a înregistrat o continuă descreștere, de la 4,9 milioane la 3,6 milioane persoane.

Pornind de la concepția că, în perspectivă, în agricultură va crește caracterul intensiv al utilizării factorilor de producție, reducerea în continuare a populației ocupate va fi un proces sigur. Dar o prognoză cantitativă corectă a fenomenului forței de muncă agricole nu se poate baza numai pe tendința înregistrată pînă în prezent în evoluția numărului populației ocupate. Deși trăsătura caracteristică a prognozei este dată de ideea de continuitate a fenomenului în direcția evoluției înregistrate în trecut, se pune totuși problema *anticipării limitelor cantitative ale necesarului de forță de muncă*, ceea ce constituie o operațiune de prognozare activă sau normativă.

Studiile de prognoză normativă * în acest domeniu au dat unele dimensiuni ale volumului forței de muncă posibil a fi necesar în anii 1980 (cca. 2,5 milioane persoane) și în 1990 (cca. 1,5 milioane persoane).

Aceste cifre de perspectivă sînt în mod necesar completate cu prevederi privind evoluția raportului dintre munca calificată și necalificată. În 1980, spre exemplu, din cele 2,5 milioane persoane previzibil a fi necesare, cca 70% vor reprezenta cadre cu munca calificată prin studii medii și superioare de specialitate. Acest aspect calitativ, nou ca dimensiune, va fi impus de tehnica perfecționată pe care o solicită procesele biologice și tehnologice din agricultură.

Luarea în considerare, în procesul prognozei, a aspectului pregătirii profesionale (calificare) a lucrătorilor din agricultură este dictată de necesitatea evitării unor *contradicții posibile în domeniul forțelor de producție*. Cea mai posibilă a se manifesta, din acest unghi de vedere, este *contradicția dintre tehnica de producție agricolă și forța de muncă care o utilizează*. Aici contradicția poate fi generată atît de latura cantitativă a fenomenului (o neconcordanță între volumul mijloacelor de producție și volumul forței de muncă prognozat), cît și de latura calitativă (tehnica cu care sînt înzestrate procesele de producție din agricultură nu poate fi utilizată din lipsa unei munci calificate corespunzător).

Realizarea obiectivelor cantitative și calitative privind forța de muncă, stabilite prin mijlocirea prognozelor normative, se înfăptuiește prin *programele* de dezvoltare generală a agriculturii și prin *planurile cincinale și anuale*.

Dacă prognozele anticipează asupra schimbărilor care tind să apară în viitor în domeniul respectiv, programele și planurile cuprind opțiuni luate de factorii de decizie în direcția realizării obiectivelor dorite. În elaborarea programelor și planurilor privind direcționarea evoluției unui fenomen economic obiectiv, intervine factorul subiectiv care poate să ia decizii ce reflectă corect cerințele obiective sau decizii ce nu corespund acestor cerințe obiective.

În cazul fenomenului economic-social prognozat, forța de muncă în agricultură, înfăptuirea previziunii cantitative și calitative impune

* Prognoză bazată pe necesarul de zile și oameni condiționat de diferitele tipuri de tehnologii de producție care la rîndul lor variază în funcție de specia de plante și animale, zona pedoclimatică și factorii progresului tehnic (mecanizare, irigații etc.).

elaborarea unor programe de acţiune (reglare) care să corespundă cerinţelor obiective ale dezvoltării agriculturii, precum şi ale economiei naţionale de ansamblu. Realizarea unui volum al producţiei agricole necesar cerinţelor sociale viitoare, impune folosirea, cu un nivel sporit de intensivitate, a factorilor de producţie : uman, tehnic şi biologic. Oricît am perfecţiona ultimii doi factori, acţiunea lor eficientă depinde de oamenii care lucrează în această ramură, consideraţi atît sub raport cantitativ cît şi calitativ.

Necesitatea obiectivă a ridicării nivelului productivităţii muncii populaţiei care lucrează şi va lucra în agricultură impune măsuri de natură economică şi socială care să influenţeze şi să stimuleze acest proces obiectiv. În această direcţie, programele de dezvoltare a agriculturii şi planurile cincinale şi anuale urmează să reflecte cuantificări economice şi sociale ale acestor cerinţe obiective.

În cuvîntarea tovarăşului Nicolae Ceauşescu la Conferinţa pe ţară a cadrelor de conducere din unităţile agricole de stat şi cooperatiste se arată, cu o profundă claritate, necesitatea ridicării nivelului pregătirii profesionale a celor ce activează în ramura producţiei agricole : „Se impun, totodată, măsuri serioase pentru ridicarea nivelului de cunoştinţe agricole al tuturor lucrătorilor din agricultură, atît al celor din sectorul de stat, al cooperatorilor, cît şi al producătorilor individuali, *munca din agricultură cerînd din ce în ce mai multe cunoştinţe, solicitînd tot mai multă calificare. Trebuie combătută hotărît mentalitatea greşită că munca agricolă este o muncă necalificată. Producţia agricolă modernă cere profunde cunoştinţe ştiinţifice de biologie, mecanică, chimie ... Orice lucrător din agricultură este astăzi — şi trebuie să devină — un specialist cu înaltă calificare*; aceasta constituie *o necesitate pentru progresul rapid al agriculturii* în toate sectoarele de activitate" [2] (subl. ns.).

Programul de măsuri politico-economice în domeniul dezvoltării în perspectivă a agriculturii şi în special în direcţia forţei de muncă ar urma să se bazeze pe o concepţie economică şi socială generată de cerinţele necesar obiective ale evoluţiei acestui fenomen. Este implicată aici şi situarea într-o lumină favorabilă a *conceptului de profesie* în agricultură, fapt care impune o serie de măsuri operative, printre care cîteva de importanţă majoră privind :

a) diversificarea nomenclatorului de profesii pe baza unor studii speciale efectuate în acest domeniu;

b) determinarea conţinutului celor mai eficiente forme instituţionale de pregătire profesională şi calificare a forţei de muncă pentru agricultură;

c) stabilirea raportului real necesar pe ramuri agricole, între profesii cu calificare superioară şi medie şi munci necalificate, în funcţie de specificul sectoarelor de producţie şi de tehnologiile folosite.

Modificările de *structură socială* care s-au produs pe scară largă în ultimul deceniu la sate, în sensul creşterii numărului de familii cu caracter mixt şi neagricol, au avut ca efect direct diferenţieri mari în nivelul veniturilor obţinute de familiile agricole şi de celelalte două tipuri mai noi de familii. Acest fenomen economic, cu implicaţii pe plan social

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Conferinţa pe ţară a cadrelor de conducere din unităţile agricole de stat şi cooperatiste, 27 februarie 1974*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 76.

pentru comunitatea rurală, are urmări directe pentru sectorul agricol din zona sau localitatea unde se înfăptuiește. S-a creat prin aceasta un domeniu prielnic manifestării unor contradicții între elementele relațiilor de producție, în principal a contradicției între poziția și rolul diferitelor grupuri sociale în procesul de producție și formele de repartiție a produselor muncii. Acest fapt impune o serie de măsuri operative, referitoare la perfecționarea metodelor de *evaluare a muncii efectuate în agricultură*, în strînsă corelație cu :

a) specificul sectoarelor de producție din agricultură ;

b) tehnica mecanică sau agrobiologică utilizată de forța de muncă ocupată în producerea produselor agricole ;

c) durata procesului de producție și a timpului de muncă specifice acestei ramuri.

Desigur, problema structurilor sociale la sate este mult mai vastă și mai complexă.

Ceea ce am dorit să evidențiem este, în primul rînd, necesitatea acordării unei atenții majore nu numai *aspectelor cantitative*, ci, concomitent, și *aspectelor calitative* ale fenomenelor și proceselor supuse previziunii și *corelării* cît mai perfecte a *conținutului prognozelor progresului tehnic cu conținutul prognozelor economice și sociale*, pentru a asigura sistemului social de ansamblu un mers ascendent.

CONTRADICȚII ÎN DIALECTICA AFIRMĂRII ASPIRAȚIILOR PENTRU EDUCAȚIE ÎN SOCIALISM ȘI UNELE CĂI ALE REZOLVĂRII LOR

DE

FRED MAHLER

În condițiile prefacerilor economice, politice, sociale și ideologice de structură pe care le produce, *socialismul creează prémisele unui cadru istoric nou pentru afirmarea și realizarea aspirațiilor umane*. Realizarea sistematică, planificată a nevoilor, pe baza corelării cerințelor cu posibilitățile, în condițiile înlăturării tot mai consecvente a inechității și a oricăror discriminări, accelerează ritmul apariției unor aspirații mereu superioare; la rîndul lor, aspirațiile aflate într-o asemenea accelerată afirmare și generalizare produc noi nevoi. Pornim, astfel, de la premisa [1] că *pentru dinamica aspirațiilor în socialism este caracteristică înlăturarea progresivă a limitelor de afirmare a acestora, limite ținînd de raporturile sociale, în condițiile menținerii unor limite determinate de posibilitățile obiective, social-istorice de realizare a aspirațiilor*. Firește, înlăturarea oricăror forme de inechitate, — țelul istoric al socialismului după abolirea exploatării —, presupune *extinderea la întreaga masă a populației a dreptului egal la aspirații optimale și la satisfacerea optimală a acestora*; dar, în condițiile actuale, ca urmare a posibilităților obiectiv limitate apare o *contradicție specifică*: aceea dintre *orizontul infinit al aspirațiilor și dimensiunile finite ale satisfacerii acestora în fiecare etapă*.

I. CONTRADICȚIA DINTRE CEREREA DE EDUCAȚIE, NEVOIA DE EDUCAȚIE ȘI POSIBILITĂȚILE OBIECTIVE ALE SATISFACERII LOR

Unul dintre fenomenele majore cu care s-a confruntat și se confruntă societatea noastră în cursul dezvoltării economice și sociale este acela al schimbărilor revoluționare în domeniul culturii, al transformării radicale a învățămîntului și educației puse la dispoziția largă a maselor. Este

[1] Vezi și F. Mahler, *Dimensiunea axiologică a sociologiei aspirațiilor*, în „Viitorul social", nr. 4, 1973, p. 938.

Rev. filoz., XXI, 5, p. 594—604, București, 1974.

inutil să refacem aici bilanțul prefacerilor structurale care au schimbat însuși caracterul școlii și, în general, al educației în anii construcției socialiste. Dar tocmai în acest context se manifestă și în domeniul învățămîntului contradicția la care ne-am referit mai sus.

Fenomenul poate fi descris în termenii politicii și pedagogiei sociale a învățămîntului contemporan prin noțiunile deja consacrate de *„cerere de educație"* (în sensul aspirațiilor „exprimate de indivizi, inclusiv de părinți, cerere care, prin însumare, ia caracterul unui fenomen colectiv" [2]) și de *„nevoie de educație"* („cantitatea de cetățeni instruiți, mai mult sau mai puțin specific calificați, la diferite nivele, de care are nevoie o societate dată, într-o anumită perspectivă, inclusiv a unor schimbări structurale" [3]). Cît privește *„oportunitățile de educație"*, ce definesc posibilitățile obiective, inevitabil limitate în fiecare moment istoric dat, ele se referă la sumele alocate din bugetul de stat sau alte resurse pentru dezvoltarea educației, baza materială a școlii, disponibilitățile de cadre didactice, precum și, în general, condițiile dezvoltării economice care definesc limitele condițiilor de învățămînt.

„Nevoile de educație" definesc un anumit nivel al necesităților de instruire și calificare, mai ales prin prisma *cerințelor obiective* (cunoscute mai mult sau mai puțin exact) ale economiei și vieții sociale, ținînd seama în același timp atît de *„cererea de educație"* cît și de *„oportunitățile de educație"*. În plan subiectiv, relația dintre aspirații, necesități și posibilități se exprimă prin *„nivelul de așteptări"* (vezi *Schema 1)*.

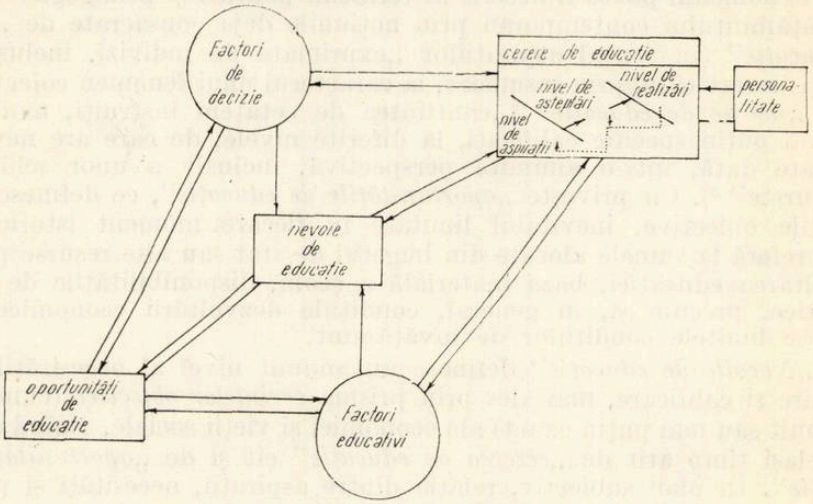
Studii variate remarcă prezența unei dezvoltări contradictorii a acestor elemente ale dinamicii educației și învățămîntului. Cît privește condițiile din țara noastră, considerăm că ele verifică ipoteza de mai sus cu privire la dialectica contradictorie a afirmării aspirațiilor în socialism: ansamblul *dezvoltării economice-sociale* și puternica intensificare a *mobilității socio-profesionale orizontale* (mai ales din rural spre urban, din regiunile mai slab dezvoltate spre cele mai industrializate sau în curs de industrializare etc.), precum și *verticale* (mai ales în sensul trecerii de la munca necalificată la cea calificată, de la status-uri profesionale „inferioare" spre cele „superioare", creșterea ponderii cadrelor calificate în rîndul muncitorilor și țărănimii, formarea noii intelectualități etc.), precum și *contextul general al vieții sociale și oportunitățile create în domeniul învățămîntului au dus la apariția în cele mai largi mase, în mod tot mai accentuat, a unei aspirații spre învățămînt și calificare, depășind atît posibilitățile limitate istoric ale satisfacerii ei, cît chiar și nevoile dezvoltării ei în fiecare etapă dată.*

Se observă astfel că, în condițiile unei economii cu dezvoltare accelerată și într-un context socialist de maximizare a aspirațiilor, *„nevoia de educație" manifestă tendința de a rămîne în urmă față de „cererea de educație"*, atît pentru a nu crea un număr suplimentar de cadre calificate față de cerințele obiective de încadrare a acestora, cît și pentru a nu depăși *„oportunitățile"* existente. Este de remarcat, însă, că în timp ce

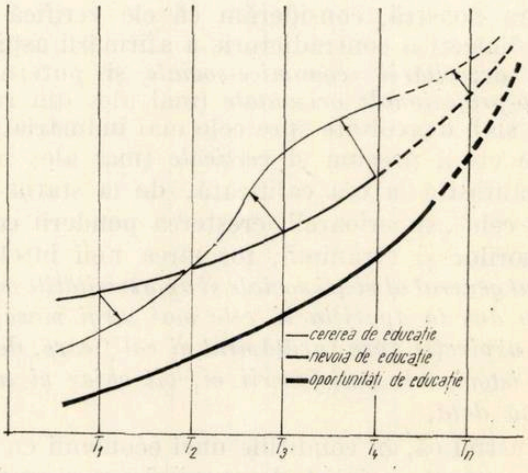
---

[2] Edgar Faure et autres, *Apprendre à être*, Fayard — UNESCO, 1972, p. 29.
[3] *Ibidem.*

proporţiile cadrelor calificate, deci structura calitativă şi cantitativă a „ieşirilor" sistemului de învăţămînt („nevoia de educaţie") sînt în esenţă obiectiv determinate, nivelul „oportunităţilor" este numai în parte determinat obiectiv, iar în parte este rezultatul unor opţiuni de decizie; tot



Schema 1



Schema 2

astfel şi „cererea de educaţie" este, la rîndul ei, influenţabilă prin acţiunea factorilor de decizie şi educativi, vezi *(Schema 2)*.

Privit dinamic, procesul apare mai complicat: într-o primă etapă (T_1) cererea de educaţie este inferioară nevoii; după un moment (T_2), în care ele coincid la un nivel scăzut al dezvoltării, se produce o tot mai accentuată defazare prin depăşirea nevoii şi oportunităţilor de către cererea

de educație (T_3, T_4) și, totodată, prin menținerea unui decalaj între nevoi și oportunități; rezolvarea contradicției trebuie să asigure reducerea graduală a acestor decalaje spre ideala convergență a acestora (T_n).

Contextul socio-educativ, inclusiv oportunitățile existente, precum și tendințele și ritmul dezvoltării și, deci, conștiința anumitor perspective determină, împreună cu factorii legați de personalitate, — *nivelul de aspirații* care influențează și se concretizează în *nivelul de așteptări* fiind, ambele, confirmate sau nu de *nivelul realizărilor*; există un *feed-back* de la „realizări" la „aspirații" prin „așteptări" și, totodată, fiecare element în parte determină „cererea de educație" și este influențat de „nevoia" respectiv, „oportunitățile" de educație.

II. SOCIOLOGIA EDUCAȚIEI ȘI STUDIUL DIFERENȚIAL AL NIVELULUI DE ASPIRAȚII

Cunoașterea dialecticii contradictorii a relației dintre cererea, nevoile și oportunitățile de educație implică, pe lîngă cunoașterea parametrilor necesităților și posibilităților sociale, o aprofundare a structurii și tendințelor aspirațiilor și așteptărilor din acest domeniu, pentru care, în general, nu dispunem de date statistice. În legătură cu acest parametru, ne putem referi fie la tendințe generale, fie la rezultatele unor prime investigații de cercetare diferențială a nivelului de aspirații.

a) În ceea ce privește *tendințele generale*, ele afirmă dorința, general manifestată de tineret ca și de părinți, de a urma școlile, pînă spre nivele cît mai înalte de calificare și specializare. Așa cum remarcam cu prilejul Ciclului de studii european O.N.U. cu privire la rolul tineretului în dezvoltarea socială (București, 1971), spre deosebire de unele tendințe manifestate în unele țări occidentale concretizate prin fenomenul „drop-out", al părăsirii de către unii tineri a sistemului școlar — în condițiile noastre se manifestă cu putere fenomenul contrar, care ar putea fi numit „drop-in", în sensul unui *interes accentuat, general spre integrarea școlară și universitară*, concretizare a unei *intense aspirații educaționale cu o largă bază de masă*.

Faptul este confirmat atît de dinamica cuprinderii tineretului pe diferitele trepte de învățămînt, în cadrul generalizării învățămîntului obligatoriu de 10 ani, și al extinderii și diversificării învățămîntului post-general, cît și prin excedentul, uneori însemnat, al candidaților la diferitele nivele de învățămînt în care sînt stabilite concursuri de admitere.

În timp ce, în ansamblu, ca urmare a politicii factorilor de decizie, în învățămîntul general obligatoriu contradicția dintre cererea, respectiv nevoia și oportunitatea de educație este rezolvată (din punct de vedere cantitativ, ca posibilitate de acces în tipul de învățămînt respectiv, dar nu și calitativ, căci „cererea de educație" pretinde și un anumit *nivel* al conținutului legat de pregătire și de posibilitățile ulterioare de integrare și promovare) prin cuprinderea universală în școala de 10 ani — această contradicție continuă să se manifeste pe celelalte trepte ale învă-

țămîntului post-general, „cererea" depășind „oportunitățile" fixate în funcție atît de resurse cît și de nevoi.

b) Odată cu aceasta intrăm, însă, mai direct într-un alt aspect al contradicției și anume cel dintre *piramida necesităților sociale de instruire și cadre calificate specializate*, care concretizează *„nevoia de educație"* și, respectiv, *piramida opțiunilor școlare, respectiv profesionale care concretizează „cererea de educație"*. Pentru a exemplifica această contradicție, ne vom referi la două dintre investigațiile ce le-am întreprins în cadrul Centrului de cercetări pentru problemele tineretului, și anume : *Model și ideal la adolescentul școlar* [4] și *Profesia mea* [5].

Astfel, pe ansamblul a două loturi de 2733 (1), respectiv 3618 elevi (2) între 14—19 ani, din diferite tipuri de școli post-generale, din mediul urban și rural — au fost identificate ca domenii de activitate următoarele opțiuni profesionale :

Domeniul profesiei dorite	*Lot 1* (%)	*Lot 2* (%)
Știință și învățămînt	40,2	34,8
Industrie și agricultură	37,2	33,1
Alte domenii	22,6	32,1

Concentrîndu-ne asupra cercetării „nivelului de aspirații", deși în studiu nu s-au identificat *nivelele* profesionale, ci numai *domeniile*, s-a evidențiat prezența unor *decalaje față de cererile prioritare de forțe de muncă calificate și specializate în domeniul producției materiale*.

Mai semnificative sînt rezultatele cercetării „Profesia mea" în cadrul căreia s-au investigat proiectele profesionale ale elevilor din clasele a VIII-a și a XII-a, inclusiv în ceea ce privește gradul de calificare al profesiei. Deși în cursul anilor investigați s-au observat unele îmbunătățiri, se manifestă încă *neconcordanțe însemnate între orientarea aspirațiilor profesionale ale unor tineri și necesitățile sociale prioritare* :

Profesia dorită	*Cl. VIII* (%)	*Cl. XII* (%)
Muncitor	40,2	4,2
Agricultor	0,2	0,0
Personal fără studii superioare	18,6	25,4
Personal cu studii superioare	29,7	63,1
Non răspuns	11,3	7,3

c) Una dintre problemele teoretice și practice foarte importante pentru cunoașterea procesului contradictoriu al afirmării aspirațiilor în socialism este aceea a *gradului* în care subiecții consideră că-și *vor realiza aspirațiile* și a *atitudinii* pe care o iau în caz contrar, problemă

---

[4] Cercetare întreprinsă în anii 1968—1969 și 1969—1970 de un colectiv format din D. Bazac, I. Dumitrescu, F. Mahler și V. Radulian, aflată în curs de publicare.

[5] *Profesia mea* de D. Bazac și F. Mahler, sinteză a studiului întreprins în 1970, 1971 și 1973 pe loturi de elevi din clasele VIII și XII (cca 5000 subiecți). Vezi și „Viitorul social", nr. 1/1974. Datele se referă la ultima etapă și reflectă, desigur, situația dinainte de aplicarea hotărîrilor privind generalizarea primei trepte a învățămîntului liceal care vor modifica o serie de aspecte îndeosebi ale problemei opțiunii școlare.

cunoscută în literatură sub conceptul de „*nivel de așteptări*". Un aspect al acestei probleme a fost studiat în cadrul investigației „Profesia mea", în care s-a cerut subiecților să-și exprime opinia despre alternativa pe care o vor alege în cazul nereușitei în realizarea opțiunii lor profesionale.

Nivel de așteptări	*Cl. VIII-a* (%)	*Cl. XII-a* (%)
Superior	46,2	31,6
Inferior	35,1	54,4
Alt răspuns, nu știu	18,7	14,0

Pe fondul caracteristicilor societății noastre și al rezolvării tendențiale a contradicției dintre aspirațiile pentru educație și posibilități se manifestă, pe ansamblu, *un nivel relativ ridicat al așteptărilor*, al încrederii în realizarea aspirațiilor. Pe lîngă situațiile în care așteptările corespund, mulți subiecți par, însă, a nu cunoaște în mod autentic discordanțele existente între aspirațiile profesionale și cerințele vieții economico-sociale. Se observă, totodată, și *prezența unui număr relativ mare de subiecți al căror nivel de așteptări se dovedește scăzut*, mai ales în cazul elevilor claselor a XII-a, situație motivată atît prin structura opțiunilor profesionale ale acestor elevi, cît și prin selecția mult mai mare și dificilă ce se face la intrarea în învățămîntul superior.

d) O deosebită importanță prezintă analiza *diferențială* a nivelului de aspirații și așteptări în raport cu *apartenența socio-profesională familială*. Datele cercetării la care ne referim indică, din acest punct de vedere, următoarele aspecte mai importante:

1. În timp ce elevii clasei a VIII-a din București optează pentru profesia de muncitori într-un procent de 30%, în Galați procentul înregistrat a fost de 37%, în timp ce în mediul rural crește la 68% (mai mult decît dublu față de București); în schimb, aspirația spre profesii cu studii superioare este la elevii din mediul rural (10%) de aproape patru ori mai mică decît la elevii din București (37%).

2. În ceea ce privește elevii claselor a XII-a, datele relevă, paralel cu prezența unor puternice aspirații spre studiile superioare, și profesiuni bazate pe studii superioare — decalaje relativ mari între fiii de muncitori și agricultori (la care aceste procente sînt între 48—58%) față de celelalte grupuri socio-profesionale — cu studii medii și superioare, unde procentele trec de regulă peste 65%, fiind de cele mai multe ori de 100%.

3. O însemnată diferențiere apare din punctul de vedere considerat în ceea ce privește *nivelul de așteptări*: *pe fondul general al omogenizării continue a societății se produce o creștere a acestui nivel, dar continuă să existe diferențe în raport cu indicatorii sociali ca manifestări ale unor decalaje ce se mențin îndeosebi în domeniul egalizării șanselor*. Astfel, în ceea ce privește elevii claselor a VIII-a, în timp ce procentul celor care, în cazul unei nereușite, își mențin opțiunile școlare sau profesionale este superior în mediul urban față de cel rural, procentul celor din mediul rural care *scad* nivelul de aspirații este aproape dublu (53,5% față de 29%) în raport cu al celor din București. În clasa a XII-a, situația se

prezintă asemănător. Prin luarea în considerare a originii socio-profesionale familiale, problema apare încă mai evident :

%

Nivelul aşteptărilor / Proveniența socio-prof.	Total	Superior		Inferior		Alt răspuns		Nu ştiu	
		Sc.	Prof.	Sc.	Prof.	Sc.	Prof.	Sc.	Prof.
Muncitor	100,0	27,5	27,8	58,9	59,2	4,2	4,1	9,4	8,7
Agricultor	100,0	31,6	31,0	61,4	61,3	0,6	1,2	6,4	6,3
Cadre medii	100,0	32,4	32,4	54,1	53,3	6,1	6,0	7,4	8,1
Cadre super.	100,0	39,2	38,6	39,2	39,7	3,8	3,4	17,8	18,1

Dealtfel, alte investigaţii (*Studentul şi societatea*) [6] au arătat că nivelele de aspiraţii şi aşteptări sînt influenţate în mare măsură de selecţia ce se produce, diferenţiat în raport cu provenienţa socială a candidaţilor la învăţămîntul superior. Dacă în mod absolut, în ansamblul tineretului nostru universitar predomină studenţii fii de muncitori, tehnicieni şi agricultori, luînd însă în considerare ponderile relative ale diferitelor categorii de studenţi după profesia părinţilor lor şi locul ce revine acestora din urmă în populaţia activă a ţării, apar o serie de neconcordanţe concretizate în următoarele raporturi : studenţi fii de agricultori în raport cu ponderea agricultori în totalul populaţiei active 2 : 5, fii de muncitori 3 : 4, fii de tehnicieni 2 : 1, fii de funcţionari 3 : 1, fii de cadre didactice 4 : 1, fii de ingineri 5 : 1, fii de medici 7 : 1.

Totodată, însă, în anumite situaţii, *nivelul de aşteptări* variază *în funcţie de acela al profesiei alese, deci de nivelul de aspiraţii* :

%

Nivel aşteptări / Profesia dorită	Total	Superior	Inferior	Alt răspuns	Nu ştiu
Muncitor	100,0	53,0	29,4	2,9	14,7
Agricultor	—	—	—	—	—
Cadre medii	100,0	29,3	62,0	2,0	6,7
Cadre superioare	100,0	32,4	54,6	3,3	4,7

4. Un alt aspect interesant este şi compararea nivelului de aspiraţii al părinţilor, concretizat în recomandarea ce o fac în ceea ce priveşte profesia copiilor, cu *nivelul de aspiraţii al elevilor înşişi*. Din datele investigaţiei au rezultat următoarele situaţii :

— *recomandările părinţilor cu nivel de studii mai scăzut şi, în primul rînd, ale părinţilor lucrători în agricultură, sînt inferioare celor ale elevilor la profesiile cu grad mai înalt de studii, în timp ce recomandările părinţilor maiştri, tehnicieni şi, mai ales, ingineri depăşesc opţiunile elevilor la pro-*

[6] *Studentul şi societatea*, coordonatori : Fred Mahler, Achim Mihu, C. Schifirneţ, Cluj, Edit. Dacia, 1973, p. 48.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

fesiile cu nivel de studii superior. Se relevă, astfel, o relativ puternică *stratificare socio-profesională a recomandărilor profesiilor*, ceea ce reprezintă un indicator al *nivelului de aspirații al părinților* : categoriile sociale cu un nivel de studii inferior au și un mai redus nivel de aspirații ale părinților în ceea ce privește opțiunea profesională a fiilor lor. Ținînd seama de corelația puternică între opinia părinților și alegerea profesiei de către elevi rezultă că *unul dintre mecanismele explicative ale diferenței existente între nivelurile de aspirații ale tinerilor în raport cu profesia tatălui este determinat de aceste deosebiri în nivelul de aspirații ale părinților*.

Totodată, se constată prezența unui *decalaj*, mai ales la unele categorii socio-profesionale, între *recomandările părinților și nivelul de aspirații al elevilor, cel mai mare decalaj fiind între recomandările profesionale ale agricultorilor și opțiunile profesionale ale fiilor lor, iar cel mai mic între alegerile profesionale ale fiilor de ingineri și recomandările acestora*. O legitate ce pare a fi astfel pusă în evidență de aceste situații este aceea că, drept urmare a procesului de omogenizare socială în curs de desfășurare, dar și al nivelului actual real al acestui proces, se produce un decalaj între aspirațiile *socio-profesionale ale generațiilor* care se manifestă cu atît mai multă putere cu cît nivelul de studii al părinților, ca indicator al statutului lor socio-profesional, este mai scăzut ; *nivelul de aspirații al subiecților din toate categoriile socio-profesionale cunoaște mutații și o tendință de creștere mai accentuată la tînăra generație*, inclusiv la fiii celor cu studii inferioare, *în timp ce la unele categorii de părinți*, mai ales la cei cu studii inferioare, *aspirațiile se mențin la un nivel relativ scăzut sau cresc mai încet*.

5. În sfîrșit, un ultim aspect pe care îl menționăm este acela privitor la *orientarea valorică a aspirațiilor profesionale* și la *concordanța acesteia cu cerințele obiective*, corelație însemnată pentru înțelegerea raportului dintre „cererea" și „nevoia" de educație. Din investigația menționată a rezultat *concordanța dintre opțiunile profesionale și motivațiile individuale atît materiale cît și morale* ; așadar, în opinia subiecților investigați opțiunea pentru profesii este făcută în ordinea în care ei consideră că diferitele activități (diferențiate în raport cu nivelul de studii cerut de acestea) coincid cu o ierarhie a acestor profesii din punctul de vedere al realizării în viață și al atingerii unui anumit standard material. Nu același lucru se observă în ceea ce privește raportul opțiunilor profesionale cu ierarhia *importanței sociale a profesiilor* așa cum este ea considerată de subiecți. A rezultat, pe ansamblu, slaba capacitate a subiecților de a aprecia dacă există vreo profesie mai importantă pentru societate (numărul mare de răspunsuri negative sau de non-răspunsuri) sau o viziune care, recunoscînd însemnătatea profesiilor cu înalt grad de calificare profesională și intelectuală (fapt pozitiv, reflectînd înțelegerea impactului revoluției tehnico-științifice, al modernizării și dezvoltării economiei), totodată, subapreciază însemnătatea meseriilor direct productive, considerate secundare ca importanță pentru societate.

Preliminar, se poate conclude că, o parte a subiecților, deși apreciază că cea mai mare importanță pentru societate o au profesiile cu nivel superior de studii, își orientează opțiunile profesionale nu în funcție de acest tabel de valori (discutabil la rîndul lui), ci în raport mai ales cu motivația individuală : ar exista astfel, cel puțin la o parte a subiecților, *un decalaj, poate chiar o contradicție, între ierarhia profesiilor rapor-*

tată la motivația individuală și ierarhia profesiilor raportată la motivația socială. Cu alte cuvinte, cel puțin unii dintre cei care-și aleg meserii muncitorești sau mai direct legate de domeniul producției consideră că prin aceasta ei fac o opțiune care nu coincide cu ierarhia socială a profesiilor, opțiune reflectînd o anumită reducere a nivelului de aspirații.

În legătură cu problema motivației sociale a importanței profesiei se poate (pentru moment cu titlu de ipoteză) considera că există la o mare parte a subiecților o confuzie între profesiile cele mai însemnate în perspectiva dezvoltării în stadii ulterioare a societății (respectiv profesiile cu nivel de studii superioare) și profesiile cele mai importante din punctul de vedere al cerințelor imediate ale societății (respectiv profesiile direct productive).

Astfel, în multe cazuri, opțiunea în planul aspirațiilor pentru profesii cu pregătire universitară are ca bază un ideal profesional și social construit pe un ansamblu valoric în care, în afara unor elemente pozitive, se pot descifra și elemente negative cum ar fi : deprecierea de către unii subiecți a statutului profesiilor muncitorești, ca urmare, mai ales, a inerției percepției sociale, a neînțelegerii modificărilor ce s-au produs în ultima perioadă atît în statutul social cît și în conținutul intelectual al meseriilor de muncitori ; prezența unui model unilateral al „personalității de bază" privită în sensul extrapolării în viitor a prăpastiei tradiționale dintre munca fizică și cea intelectuală deși, în realitate, în condițiile progresului treptat, dar sistematic, spre o societate menită să înlăture deosebirile esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală, modelul de personalitate se poate contura ca fiind „muncitorul-intelectual".

Or, este limpede că aspirațiile cvasi-omniprezente spre calificarea „academică" trebuie să-și găsească o corectare atît prin perspectiva lor temporală, prin indicele lor de posibilitate, cît și prin orientarea lor valorică.

Oricum, apare evident că un alt aspect ce intră în analiza contradicțiilor dintre „cerere" și „nevoia" de educație este și cel al *orientărilor valorice ale aspirațiilor*, la rîndul lor amendabile prin raportarea motivațiilor (nu întotdeauna pozitive) la tendințele dezvoltării economico-sociale care exprimă prioritățile valorice sociale. Evitînd fetișizarea aspirațiilor, planificarea socială trebuie să țină seama atît de nivelul aspirațiilor și așteptărilor cît și de orientarea valorică a acestora.

★

Din datele examinate pînă aci, cu tot caracterul lor incomplet și relativitatea reprezentativității loturilor folosite — reiese mai ales importanța folosirii pentru buna planificare socială, a analizelor sociologiei educației, instrument însemnat pentru o mai bună cunoaștere și pentru rezolvarea contradicțiilor ce apar între cererea, nevoia și oportunitățile de educație.

III. CĂI DE REZOLVARE A CONTRADICȚIEI

În mod principial, calea de rezolvare a contradicțiilor ce apar între aspirații („cererea de educație"), pe de o parte, cerințele prioritare ale societății („nevoia de educație") și posibilitățile

obiective existente („oportunități de educație"), pe de altă parte, presupune :

a) cunoașterea cît mai exactă, inclusiv dinamică și prospectivă, a datelor și tendințelor de dezvoltare ale fiecărui parametru și a concordanțelor, respectiv discordanțelor existente și previzibile dintre acestea ;

b) întrucît elementul cel mai obiectiv îl reprezintă în fiecare etapă caracteristicile „nevoii de educație", rezultate din exigențele structurii dezvoltării economice, este evident că atît „oportunitățile" cît și „cererea" trebuie orientate astfel încît să tindă spre concordanță cu aceasta ;

c) în același timp, „nevoile" trebuie să țină seama, într-o măsură cît mai mare, de cerința satisfacerii „cererii de educație", avînd în vedere că principala finalitate a dezvoltării economico-sociale însăși o constituie realizarea aspirațiilor, satisfacerea cererii de educație ; în acest sens, are o deosebită importanță cunoașterea de către factorii de decizie a nivelului aspirațiilor de învățămînt și profesionale, pentru ca în politica economică, socială și școlară să se promoveze transformarea „aspirațiilor-nevoi" în „aspirații-obligații", după cum le numește Chombart de Lauwe [7].

d) totodată, aspirațiile nu trebuie nici ele fetișizate ; și în domeniul „cererii de educație", ca și în cel al aspirațiilor în general, se manifestă uneori tendințe de „irealitate", atunci cînd nu se iau în considerație fie dimensiunea temporală (cînd urmează să se realizeze aspirațiile respective), fie indicele de posibilitate (ce condiții obiective există pentru realizarea aspirațiilor), sau apar orientări valorice negative ale aspirațiilor. Această problemă capătă o deosebită însemnătate în condițiile procesului de omogenizare socială, de mobilitate socio-profesională ascendentă și, în general, de maximizare și universalizare a aspirațiilor în condițiile socialismului — întrucît afirmarea unor aspirații de educație, învățămînt și statut profesional poate să nu concorde într-o serie de parametri cu cerințele sociale prioritare și cu posibilitățile istoric limitate de satisfacere a lor.

În acest sens, se impune considerarea ca perspective ale dezvoltării învățămîntului, atît în raport cu nevoile economico-sociale cît și cu cerințele legate de satisfacerea aspirațiilor maselor, acțiunea pentru formarea unor aspirații care să exprime nevoile realizării multilaterale a personalității și să fie în cît mai strînsă concordanță cu realitățile, stimularea aspirațiilor celor cu un nivel mai scăzut în spiritul echității socialiste și realizarea diferențială a oportunităților, în vederea egalizării șanselor.

Indiscutabil, perspectiva generalizării învățămîntului liceal, paralel cu aceea a extinderii și diversificării formelor învățămîntului post-liceal, odată cu legarea mai strînsă a școlii cu producția și integrarea ei organică în cadrul educației permanente — vor crea condiții ca, în viitoarele etape, pe măsura creșterii „nevoii" și a „oportunităților de educație", să se diminueze decalajul și proporțiile contradicțiilor prezente între aspirații, cerințe și posibilități. O deosebită însemnătate în acest sens, cu rezultate imediate și în perspectivă, au prevederile Hotărîrii Plenarei C.C. al P.C.R. din iunie 1973 pe baza cărora începînd din anul în curs, se trece la generalizarea primei trepte a învățămîntului liceal.

---

[7] P. H. Chombart de Lauwe, *Pentru o sociologie a aspirațiilor*, Cluj, Edit. Dacia, 1972.

Cu toată creşterea şanselor de acces în învăţămînt pentru masa membrilor fiecărei generaţii şi pentru toate categoriile socio-profesionale în procesul dezvoltării societăţii, al înrădăcinării principiilor de echitate şi al omogenizării sociale, credem că aspiraţiile vor depăşi întotdeauna nivelul nevoilor şi posibilităţilor obiective care, deşi vor creşte, vor rămîne limitate în fiecare etapă.

În legătură cu această ipoteză, considerăm posibilă în viitor o soluţie diferită de cea existentă în prezent, conform căreia fiecărui absolvent i se asigură loc de muncă în specialitate, ceea ce, în funcţie de planificarea posturilor în producţie, limitează inevitabil accesul la învăţămînt; se poate prevedea ca o cale de soluţionare a contradicţiei studiate, dependentă desigur şi de apariţia unor posibilităţi materiale corespunzătoare, înlăturarea selecţiei la intrarea în formele de învăţămînt postobligatoriu, deschizîndu-le tuturor celor ce doresc să le urmeze; în aceste condiţii, statul nu ar mai fi obligat să asigure tuturor locuri de muncă în specialitate, ci doar celor care, avînd formaţie de specialitate, vor reuşi la concursuri de admitere pentru locurile de muncă. Se înţelege că asemenea cursuri vor fi deschise numai celor care, încadraţi în muncă după terminarea învăţămîntului liceal obligatoriu de 12 ani, în cazul nereuşitei la admiterea în noile funcţii, îşi vor putea continua vechea activitate.

Neconcordanţa dintre „cererea de educaţie", pe de o parte, „nevoia" şi, respectiv, „oportunităţile", pe de altă parte, îşi găseşte rădăcinile în primul rînd *în contradicţia la nivelul macrosocial dintre caracterul socialist al orînduirii economico-sociale şi nivelul de ţară în curs de dezvoltare al României contemporane*; prima latură a contradicţiei macro-sociale determină afirmarea unor aspiraţii cvasi-universale şi optimale, deci o „cerere de educaţie" mult mai accentuată chiar decît în unele ţări dezvoltate din punct de vedere economic, în timp ce cea de a doua latură a contradicţiei macro-sociale determină limite atît ale „nevoilor actuale de educaţie", cît şi ale oportunităţilor ducînd, astfel, la manifestarea unei contradicţii între aspiraţiile de învăţămînt şi posibilităţile de realizare a acestora, ca unul din aspectele dialecticii afirmării aspiraţiilor în socialism. Este evident în acest sens că contradicţia dintre cererea de educaţie, pe de o parte, şi nevoia, respectiv oportunităţile de educaţie, pe de altă parte, îşi poate găsi rezolvarea radicală numai în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al trecerii la comunism, al soluţionării contradicţiilor dintre caracterul orînduirii şi nivelul de ţară în curs de dezvoltare şi al ştergerii deosebirilor esenţiale dintre oraş şi sat, dintre munca fizică şi intelectuală. Dar, înlăturarea acestor contradicţii presupune în acest cadru şi adoptarea graduală a măsurilor de politică şi investiţii şcolare ce se impun pentru a corela mai bine cererea cu nevoia şi oportunităţile de educaţie şi, totodată, o influenţă educativă prin orientarea şcolară şi profesională asupra aspiraţiilor de educaţie, mai ales orientarea lor valorică în raport cu realizarea personalităţii şi satisfacerea cerinţelor prioritare ale societăţii.

CONTRADICȚII ETICE ÎN STILUL DE CONDUCERE

DE

VASILE POPESCU

I — CONSIDERAȚII PRELIMINARE

Societatea umană este de neînchipuit în afara unei organizări a acțiunilor, comportamentelor și atitudinilor indivizilor, organizare care se manifestă sub o formă ierarhică. Fiecare grup — de la microgrupul familial și pînă la macrogrupurile pe care le formează națiunile și societățile — se bazează pe relații structurate ierarhic, *definitive* sau *funcționale*. Definitive, în sensul permanenței legăturilor de supra și subordonare, a conducătorilor etc.; funcționale, în sensul adecvării și fluidității acestor legături ierarhice, precum și a persoanelor care îndeplinesc activități de conducere, potrivit sarcinilor care se impun într-un moment sau altul grupului respectiv. Fără îndoială, în multe cazuri, structura ierarhică a organizării grupului, distribuția de putere a indivizilor este mai greu de deslușit cu toată evidența, mai ales atunci cînd conducerea se realizează pe baze colective, într-un mod și stil democratic ș.a.m.d. Totuși, acest lucru apare doar în situațiile cînd *opiniile au același sens*, iar decizia apare ca rezultat al colaborării, al procesului de *îmbunătățire* mutuală. În măsura în care opiniile sînt de sens contrar sau privesc propuneri de decizii diferite, alegeri contrare se impune *diferența de autoritate* sau de *putere*: altfel, acțiunea este paralizată sau, în cel mai bun caz, întîrziată.

Astfel, relațiile dintre oameni, în fiecare grup social se ierarhizează, iar în cazul în care conducerea este funcțională aproape toți indivizii maturi îndeplinesc, în zone și arii extrem de diverse, într-o structură de putere extrem de diferențiată, anume sarcini atașate activității de conducere. Dacă în trecut marea masă a membrilor societății era exclusă de la conducerea unor activități sociale mai largi, singurul domeniu în care, relativ, mai exista putere de decizie fiind familia, prin natura sa socialismul atrage la o largă participare la conducere întregul popor: dubla calitate a oamenilor muncii, de proprietari și de beneficiari ai rezul-

Rev. filoz., XXI, 5, p. 605–610, București, 1974.

tatelor, pe de o parte şi de producători, pe de alta, marchează coordonatele sociale generale ale activităţii de conducere sau de participare la conducere în cadrul noii orînduiri.

În cele de mai sus, problema etică este implicită : orice structurare ierarhică a relaţiilor dintre oameni constituie un obiect al aprecierii şi judecăţii etice ; orice diferenţă de autoritate sau de putere are repercusiuni imediate asupra libertăţii individuale cît şi asupra responsabilităţii : evident, dreptul unei libertăţi mai mari a conducătorului trebuie corelat cu datoria unei responsabilităţi mai profunde a aceluiaşi, astfel încît libertatea şi, de aici, responsabilitatea celorlalţi să nu fie puse în cumpănă.

Pe de altă parte, etica intervine explicit la nivelele : 1) deciziei luate — prin implicaţiile ei umane — şi 2) *modului* de alegere a deciziei sau *stilului de conducere*.

II — CONTRADICŢII ETICE OBIECTIVE DERIVATE DIN NATURA ACTULUI DE CONDUCERE

Însăşi activitatea de conducere, natura ei proprie presupun, cum s-a arătat, o privire critică din punct de vedere etic asupra puterii de decizie diferenţiate, în condiţiile în care dezvoltarea omnilaterală a persoanei umane, specifică idealului moral comunist este îngrădită relativ de structura formală ierarhică. Nu vom insista asupra acestui aspect, el fiind exterior temei noastre, nici asupra modalităţilor practice prin care, în socialism, se urmăreşte limitarea consecinţelor disfuncţionale. Vom regăsi această trăsătură generală a activităţii de conducere, corelată cu atitudinea socială şi morală corespondentă, în cadrul definirii modului şi stilului de conducere.

În general, există două tipuri de conducere — caracterizate pe larg în literatura de specialitate [1] — asupra cărora se poartă aprecierea etică : stilul de conducere *autoritar* şi stilul de conducere *democratic*. În primul caz, modalitatea de conducere este definită ca : *autocrată, centrată pe sarcină, unipersonală, restrictivă* ; în cel de-al doilea — *egalitară, centrată pe individ, colectivă, permisivă*. În cadrul conducerii autoritare, va avea loc folosirea cu predominanţă a motivaţiilor negative : pedepse, sancţiuni administrative şi juridice etc. După cum s-a observat [2], aflat într-o asemenea structură ierarhică, individul e silit să opteze pentru *cel mai mic dintre două rele*, execuţia sarcinii devenind implicit „răul mai mic". Pe scurt, este vorba de *minimizarea insatisfacţiei percepute şi aşteptate*. Conducerea democratică va utiliza, dimpotrivă, cu precădere, motivaţiile pozitive : stimulentele materiale şi morale, aprecierea diferenţiată pozitivă, acordarea de responsabilităţi ş.a.m.d. Opţiunea se realizează acum între motivaţiile pozitive, urmărindu-se *maximizarea satisfacţiei individuale percepute şi aşteptate*.

Este evident că cele două stiluri de conducere sînt valorizate diferit într-un sistem de valori morale unitar ; sau, altminteri spus, exprimă

---

[1] Vezi, de pildă, *Conducerea activităţii economice*, vol. 1, Editor şef H. B. Maynard, Bucureşti, Edit. tehnică, 1971, p. 24—26, 35—38.

[2] W. G. Scott, *Human Relations in Management*, Richard D. Irwin, Inc., Homewood, Illinois, 1962, p. 94, 392.

sisteme de valori morale opuse. Prin însăși natura sa, morala socialistă este morala responsabilității, participării, angajării; valorile ei esențiale afirmă colaborarea, spiritul colectiv, omenia, solidaritatea, încrederea în individ și în posibilitățile lui de dezvoltare și de împlinire. În consecință, stilul democratic de conducere apare ca direct legat de afirmarea valorilor morale socialiste în activitatea de organizare și luare a deciziilor.

Totuși, dacă teoretic distincțiile dintre cele două stiluri de conducere sînt deosebit de clare, în cadrul activității practice lucrurile se schimbă într-o anumită măsură. Astfel, cea mai adecvată conducere democratică va integra, este drept subordonînd, anumite trăsături ale conducerii autoritare; de pildă, va folosi motivația pozitivă, dar nu va putea neglija nici motivația negativă — tragerea la răspundere, sancțiunea, blamul... Maximizarea satisfacției va fi întărită de minimizarea insatisfacției. Prin aceasta, se creează — cel puțin în actuala etapă de dezvoltare socială și morală, precum și pentru viitorul apropiat previzibil — baza obiectivă a *contradicției între aprecierea la nivelul atitudinilor individuale și atitudinii „medii" sociale a actului de conducere și modalității de luare a deciziilor*, pe de o parte și *integritatea valorilor morale pe care le propune idealul etic comunist*, pe de altă parte. Mai simplu spus, contradicția se instituie între idealul dezvoltării omnilaterale și libere a personalității și normativitatea morală restrictivă pe care o presupune orice act de conducere, chiar în condițiile exercitării cît mai democratic posibile a diferențelor de autoritate sau de putere.

Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea peste contradicțiile interne ale stilului de conducere democratic, contradicții care se transmit și la nivelul conștiinței morale individuale și colective. Astfel, putem considera, schematizat, stilul democratic de conducere drept un continuum ce marchează puncte de intensitate și de realizare diferită, de la o mai puțin permisivă organizare la o organizare mai mult permisivă. Ca extreme, vom găsi, într-un sens, dispariția permisivității — deci trecerea într-un comportament autocratic, autoritar —, iar în celălalt, exacerbarea permisivității pînă la — putem spune — *dizolvarea* actului de conducere propriu-zis.

O imagine intuitivă puțin diferită, dar care, în ultimă analiză, urmărește aceeași demonstrație, ar înlocui continuul expus mai înainte, al stilului democratic, cu *suprapunerea inversă* a continuurilor celor două stiluri. În acest ultim sens, extremele ar fi marcate, într-o direcție, de dispariția trăsăturilor proprii conducerii democratice, existînd doar o conducere autoritară pură, iar în cealaltă direcție, de dispariția trăsăturilor restrictive, avînd de a face cu o conducere „democratică" pură!

În general, oricare ar fi modelul considerat, extrema permisivitate, necorelată cu conștiința responsabilității acestei permisivități, are consecințe deosebit de negative asupra eficienței deciziilor. Dar și asupra comportării morale a subordonaților precum și asupra climatului moral al colectivului sau grupului respectiv. Extrema permisivitate exprimată prin „cocoloșire", laude reciproce *fără* sau *indiferent* de situația concretă, nivelarea aprecierii etc., duce la o falsă solidaritate, la o colaborare prietenească aparentă, care nu fac decît să ascundă tensiuni momentan refulate, stări conflictuale latente, pasibile de izbucnire în orice clipă.

În același timp, climatul moral colectiv este minat de creșterea indiferentismului, mediocrității, neintegrării. Iată, deci, că însuși stilul democratic de conducere, considerat în afara structurii sale interne, în afara „bunei măsuri" care depind și de natura sarcinilor și de climatul moral deja existent și de personalitatea conducătorului etc. (respingem, așadar rețetele passe-partout) determină aprecieri, valorizări și consecințe contradictorii la nivelul etosului.

Încercînd o sumară descriere sintetică a aspectelor la care ne-am referit și a modalităților perfecționării și grăbirii ascendenței etice, enumerăm: 1) contradicțiile de acest tip derivă din însăși natura actului de conducere; 2) existența lor se referă încă la o perioadă de timp apreciabilă, iar încercarea de a eluda momentele contradictorii ale actului de conducere este nu numai utopică, dar și dăunătoare social și moral; 3) la nivelul conștiinței morale individuale și colective apar stări tensionale atît în cazul restrictivității exagerate cît și în cazul permisivității nerealiste; 4) contradicția neputînd fi depășită în condițiile actuale de organizare și structurare socială, nu înseamnă că ar fi de dorit atitudinea pasivă, aceasta ducînd la dezvoltarea stihinică a procesului. Dimpotrivă, prin adecvarea cuantumului de autoritate și de egalitate potrivit specificului conducerii de la caz la caz, prin conștientizarea tensiunilor implicite și prin dezvăluirea cauzelor lor, prin creșterea responsabilității conducătorilor și subordonaților, prin sporirea gradului de participare autentică la conducere a fiecărui membru al societății sau grupului, prin continua întărire a motivațiilor pozitive (fără a se renunța la aplicarea corectă a celor negative cînd aceasta se impune) etc. se limitează treptat intensitatea tensiunilor morale și posibilitatea izbucnirii conflictului etic. În lungă perspectivă, vom avea de-a face cu transformarea structurilor ierarhice (fie ele democratice și colective) în autoreglementări participative depline.

III – CONTRADICȚII ETICE PARTICULARE ÎN STILUL DE CONDUCERE

Alături, dar fundamentate de contradicția obiectivă examinată mai sus, există și anumite disfuncționalități particulare, care pot fi depășite relativ mai ușor. Printre acestea din urmă enumerăm așa-numitele contradicții „de creștere", proprii procesului trecerii de la conducerea unipersonală la conducerea colectivă, precum și disfuncționalitățile stilului particular de conducere.

În primul caz, trebuie arătat că modalitatea de conducere unipersonală a fost, în primii ani ai socialismului în țara noastră, obiectiv determinată și necesară. Astfel, conducerea realizată în întreprinderile socialiste după naționalizare prin directorii-muncitori era singura soluție posibilă într-o situație cînd, de regulă, diferitele trepte ale deciziei tehnice depindeau de oameni legați prin multiple fire de vechea formă de organizare socială. Fără îndoială, această situație a fost contracarată de instaurarea subordonării stricte, autoritare a cadrelor tehnice față de directorul-muncitor, ale cărui decizii reprezentau atît puterea economică cît și puterea politică. Dezvoltarea impetuoasă a economiei socialiste, core-

lată, în același timp, cu ridicarea nivelului general de cultură și cunoaștere a oamenilor muncii, cu apariția unei noi intelectualități tehnice ieșită din rîndul clasei muncitoare și a țărănimii cooperatiste au făcut caduce modalitățile de conducere autoritare. Mai mult decît atît, începînd cu congresul al IX-lea al partidului, s-a observat că tipul de conducere unipersonală a determinat o creștere a tendințelor unui centralism excesiv, a manifestărilor de subiectivism și voluntarism, a fenomenelor de birocratism etc. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința națională din decembrie 1967, „viața arată că un singur om, oricît de competent ar fi, nu poate asigura singur rezolvarea problemelor atît de complexe pe care le ridică gospodărirea, administrarea și conducerea întreprinderii, centralei sau ministerului. *Pentru aceasta este necesar să se promoveze forme de conducere colectivă care să permită cuprinderea și rezolvarea multiplelor probleme ale vieții economice, înlăturarea arbitrariului în luarea deciziilor, fructificarea experienței specialiștilor, a cadrelor valoroase din întreprinderi a masei oamenilor muncii*"[3]. În urma unui proces de experimentare la nivel național, s-a elaborat și adoptat Legea Nr. 11/1971 cu privire la organizarea și conducerea unităților socialiste de stat, în cadrul căreia principiul conducerii colective a fost statuat ca principiu director.

Transformarea structurilor sociale, apariția unor noi instituții nu implică, însă, automat și modificarea integrală a *stilului* de conducere, după cum nu implică, de asemenea automat, nici obișnuirea subordonaților cu participarea la actul de decizie, punerea în valoare a inițiativelor personale etc. Va apare, deci, o contradicție „de creștere" între cerințele moralei teoretice și etosul practic în sfera conducerii. Pe de o parte, determinată de transformările structurale pe plan social, morala teoretică va preconiza angajarea responsabilă la luarea deciziilor a tuturor oamenilor muncii, conducerea administrativă fiind obligată și din punct de vedere etic să sprijine această cerință; pe de altă parte, vechile deprinderi autoritare ale conducerii tehnice, precum și vechea situație de simplu executant a subordonaților vor frîna, în viața practică, realizarea cerințelor statuate teoretic.

Observăm, așadar, că trecerea de la conducerea uni-personală la conducerea colectivă constituie și teritoriul unor înfruntări specific etice în *stilul* de conducere și în *aprecierea* morală de către subordonați a acestui stil. Prin urmare, opoziția este deosebit de complexă și nu se reduce doar la deficiențele morale ale unui conducător sau ale altuia: contradicția „de creștere" se referă la ansamblul raportului „conducător-condus". Pe plan practic, avem de-a face cu menținerea, în unele întreprinderi, a unui stil de conducere autoritar exprimat prin luarea hotărîrilor de unul singur, ocolirea organului de conducere colectivă, neglijarea înfăptuirii propunerilor membrilor adunării generale sau ale comitetului oamenilor muncii etc.; de asemenea, la nivelul subordonaților, se mai manifestă

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raportul cu privire la măsurile de perfecționare a conducerii și planificării economiei naționale și la îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a României. Prezentat la Conferința Națională a P.C.R. — 6 decembrie 1967* —, București, Edit. politică, 1967, p. 45.

fenomene de indiferentism, aprobare imediată și nereflectată a propunerilor conducerii operative, slabă sau chiar nulă participare a reprezentanților oamenilor muncii în cadrul comitetelor de direcție, pe scurt, o dificilă concretizare a „conștiinței de proprietar" a oamenilor muncii.

Depășirea acestei contradicții se realizează treptat și depinde în mare măsură de procesul general al educării conștiinței socialiste, de înțelegerea, învățarea și acceptarea *drepturilor și obligațiilor*; de educarea *reciprocității* drepturilor și obligațiilor. Este vorba, astfel, de înțelegerea necesității muncii colective ca datorie personală intimă, indiferent de poziția personală în raportul „conducător-condus", și de responsabilitatea acestei înțelegeri. În măsura în care, în stilul de conducere, nu se realizează acest obiectiv, starea de insatisfacție colectivă generalizată poate duce la instituirea unor conflicte sociale și morale grave. De aceea, alături de activitatea educativă generală, controlul și măsurile organelor superioare se impune de la caz la caz.

În sfîrșit, direct derivate din cele de mai sus, disfuncționalitățile stilului particular de conducere pot agrava contradicția „de creștere" despre care vorbeam. Inițiativa și execuția, orgoliul și modestia, arbitrarul și principialitatea, omenia și tratarea anonimă a colegilor sau subordonaților formează cupluri de valori contradictorii care direcționează modalități opuse de luare a deciziilor concrete. Dat fiind faptul că purtătorii acestor valori sînt oamenii, în cazul nostru conducătorii de pe diferitele trepte ale ierarhiei economice și sociale, ele se vor reflecta și vor fundamenta atitudinile individuale, avanpremiere ale comportamentului de conducere. Astfel, în procesul concret de luare a deciziilor și de urmărire a îndeplinirii lor, antinomiile valorice specifice profilului spiritual al conducătorului vor determina modificări sau inconsecvențe ale stilului de conducere: chiar în cadrul luării colective a deciziilor, de pildă, aroganța sau asumarea singulară a meritelor pentru realizările comune vor determina fricțiuni în interiorul echipei. Sarcina lichidării unor asemenea disfuncționalități revine colectivului, organizațiilor politice și obștești, forurilor superioare, dar și celui în cauză; în fapt, este o problemă și de autoeducare morală.

★

Problemele examinate mai sus nu au fost tratate, firește, decît în scopul propunerii unor distincții și sistematizări necesare studiului concret ulterior. În măsura în care sistemul normativ și valoric al moralei socialiste acoperă și trebuie să acopere întreg ansamblul relațiilor interindividuale, raportul „conducător-condus" și îndeosebi etica specifică stilului de conducere constituie un teritoriu principal de afirmare a noilor principii. Contradicțiile interioare acestui teritoriu sînt, credem că am reușit să arătăm în paginile comunicării, deosebit de complexe, prezentînd grade diferite de generalitate și persistență. Adesea, sîntem siguri, asemenea contradicții ale stilului de conducere nu apar în formele nude și în bună parte schematizate expuse mai sus, ci îmbracă formele mascate ale „principialității", „disciplinei" „responsabilității". Sarcina cercetărilor concrete viitoare ar fi, credem, și aceea a relevării și re-cunoașterii unor astfel de posibilități.

DIALECTICA ȘI TEORIA DEZVOLTĂRII
(Dezbatere universitară)

Materialele incluse în grupajul de față reproduc, într-o versiune prescurtată, referatele prezentate la un simpozion organizat de Catedra de filozofie de la Institutul Politehnic din București, manifestare științifică la care au participat și cadre didactice de la alte catedre. Date fiind tema de actualitate a simpozionului și diversitatea problemelor luate în dezbatere, credem că reproducerea acestui schimb universitar de idei în revistă nu va fi lipsită de interes pentru cercurile mai largi ale frontului filozofic marxist. Aprofundarea și dezvoltarea *dialecticii* ca parte constitutivă a filozofiei marxiste și aplicarea principiilor ei în *teoria și practica dezvoltării* sociale, constituie sarcini primordiale și permanente ale gîndirii marxiste din țara noastră.

Nota redacției

★

ION TUDOSESCU (Reflecții asupra teoriei și metodei dialectice)

1. DIALECTICA — TEORIE ȘI METODĂ

Asupra conceptului de dialectică au fost propuse diverse interpretări. Cel mai adesea a fost definită ca metodă. Indiferent de resorturile care au motivat o astfel de concepere a dialecticii, asocierea ei cu termenul de metodă i-a oferit totdeauna valențe operaționale.

Termenului de metodă, la o analiză mai atentă, trebuie să i se confere și un substrat ontic; el corespunde unei structuri; normele sau regulile cu care operează metoda izvorăsc dintr-o ordine logică sau naturală. Deci metoda nu este absolut independentă de temeiurile ontologice. Or, orice idee sau concept care vizează ontologicul are o funcție explicativă. Metoda este așadar simultan concepție, mod de interpretare. Așa stînd lucrurile,

Rev. filoz., XXI, 5, p. 611—640, București, 1974.

conceptul de dialectică are atît valenţe metodologice cît şi valenţe explicative.

— Materialismul dialectic a insistat în mod deosebit asupra acestei sinteze dintre teorie şi metodă în interpretarea dialecticii. Dintr-o legitimă accentuare de către gîndirea marxistă a funcţiei teoretico-explicative a dialecticii, opusă viziunii unilateral-metodologice pe care o confereau acesteia de multă vreme şcolile idealiste, într-o anumită literatură filozofică marxistă, îndeosebi cea de catedră, şi-a făcut loc înţelegerea dialecticii doar ca teorie, fiind definită (şi odată cu ea întreaga filozofie) ca ştiinţă a celor mai generale legi ale naturii, societăţii şi cunoaşterii. Această definiţie repune în drepturi sensurile ontologice tradiţionale ale dialecticii dar este tot aşa de unilaterală ca cea căreia i s-a opus. Dealtfel, nu aceasta era semnificaţia autentică dată de marxism dialecticii, care nu a încetat niciodată să constitue „organonul" teoriei şi practicii revoluţionare.

Păstrînd sensurile pe care Marx le-a conferit, în opoziţie (dialectică şi nu metafizică) cu idealismul clasic german, dialectica trebuie înţeleasă ca o *concepţie despre lume*, respectiv ca *teorie*, *explicaţie* (ştiinţă) a legilor generale ale *structurii* şi *dinamicii* universului obiectiv (natural şi social) şi subiectiv (conştiinţei şi cunoaşterii) şi totodată ca *metodă* de *cunoaştere* şi *acţiune* (teoretică-ideologică şi practică-revoluţionară).

Dînd dialecticii sensul larg de concepţie despre lume, rezultă că tezele, conceptele şi legităţile cu care operează sînt însăşi conceptele filozofiei. În cazul filozofiei nu se poate distinge între teorie şi metodă. Deci, dialectica nu este numai un capitol al reflecţiei şi construcţiei filozofice, ci un temei raţional şi motivaţional care înrîureşte toată problematica filozofiei.

Din sistemul disciplinelor filozofice, *ontologia* şi diverse domenii ale filozofiei ştiinţelor valorifică preponderent funcţia teoretică, valenţele explicative ale dialecticii — adesea limitîndu-se obiectul filozofiei la studiul legilor generale ale existenţei (naturale şi sociale); *gnoseologia* şi diverse domenii epistemologice accentuează ipostaza metodologică a dialecticii — facilitîndu-se o reducţie a obiectului filozofiei la studiul unor legităţi ale mecanismului procesului de cunoaştere şi chiar la unele legi generale ale inferenţei logice. Au circulaţie în ultima vreme şi interpretări reducţionist-acţionaliste care limitează obiectul dialecticii la o *teorie a acţiunii*, fără a i se acredita valenţe explicative în domeniul ontologiei, şi chiar al teoriei cunoaşterii. Tendinţele unor asemenea unilateralizări au căpătat teren de concretizare în sistemele filozofice care absolutizează un domeniu sau altul (o disciplină sau alta) al demersului filozofic.

Astfel, în filozofia contemporană, neopozitivismul reduce obiectul filozofiei la logică şi epistemologie, iar metoda este limitată la un corpus de norme ale construcţiilor logice sau lingvistice. Asemenea modalităţi reducţionist-filozofice au avut largă circulaţie şi în alte perioade istorice, începînd cu logicile post- şi neoaristotelice din antichitate.

Neoraţionalismul şi îndeosebi variantele sale evoluţionist-dialectice absolutizează dimensiunea ontologică a discursului filozofic şi în acest context dialectica se impune ca ştiinţă a legilor generale ale universului natural şi mai puţin ca metodă şi teorie a cunoaşterii. Tradiţiile unui asemenea mod ontologizant de a concepe dialectica fiinţează încă din

antichitate, marii filozofi naturalişti greci oferind pentru prima oară premisele unui asemenea discurs filozofico-dialectic.

Mai puţin întîlnite în trecut dar din ce în ce mai prezente în ultima vreme (în cadrul unor interpretări raţionaliste, între altele şi la unii reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt, respectiv într-o serie de interpretări filozofico-acţionaliste nemarxiste contemporane) sînt concepţiile care reduc dialectica la o teorie generală a acţiunii, chiar la o teorie a acţiunii revoluţionare — limitîndu-se în fond la această dimensionare obiectul dialecticii marxiste şi dialecticii în general.

Limitîndu-se valenţele metodologice ale dialecticii la domeniul socialului se reclamă construirea unei „hermeneutici" generale a ştiinţelor, concepută ca un fel de „superdialectică" cu valoare metodologică nu numai asupra vieţii sociale ci şi asupra universului natural.

O viziune integrală marxistă asupra dialecticii înlătură orice temei în raport cu care se face apel la o nouă hermeneutică, dialectica materialistă fiind ea însăşi metodologia generală a tuturor ştiinţelor, teorie şi metodă de cunoaştere şi acţiune cu funcţie operatorie asupra tuturor domeniilor existenţei. Pentru a se ridica la o asemenea înţelegere a conceptului de dialectică discursul filozofic trebuie să cuprindă toate domeniile reflecţiei şi construcţiei filozofice. Marxismul, spre deosebire de alte orientări filozofice din trecut sau actuale nu se cantonează într-o disciplină filozofică particulară, ci este simultan ontologie, gnoseologie şi logică, teorie şi metodă de cunoaştere şi acţiune.

2. DIALECTICA MATERIALISTĂ CA TEORIE A STRUCTURII ŞI DETERMINISMULUI

Cel mai adesea, dialectica a fost concepută restrictiv, numai ca teorie a dezvoltării, obiectul ei fiind redus la studiul celor trei legi fundamentale ale mişcării şi dezvoltării : legea unităţii şi luptei contrariilor, legea trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative, legea negării negaţiei. Predomina în acest sens accepţiunea dialecticii ca ştiinţă generală (explicaţie filozofică) despre realitate luată în ansamblul ei. Ceea ce se poate reproşa acestei viziuni restrictive asupra dialecticii este omiterea legilor structurii şi determinismului din aria ei problematică, ceea ce implicit constituie o breşă în corpul dialecticii, prin care aceasta devine vulnerabilă în confruntarea cu diverse interpretări deterministe sau holiste şi structuraliste nedialectice.

Dialectica este concepută de marxism în primul rînd ca ştiinţă a conexiunilor, deci legile cu care operează sînt în primă instanţă *legi de structură*. Dezvoltarea, ca modalitate a existenţei şi mişcării structurilor decurge din mecanismul stabilităţii calitative a acestora, al coerenţei şi integrativităţii lor. Pe acest temei, dezvoltarea este de fapt *autodezvoltare* a structurilor, izvorul schimbărilor calitative fiind intern oricărei structuri. Legile dezvoltării trebuie, aşadar, să fie deductibile din legile structurii şi invers, dialectica cuprinzîndu-le într-o tipologie unitară. De aici decurge necesitatea unei sinteze între diacronic şi sincronic în analiza dialectică, sinteză care exclude atît viziunea absolutizant-diacronică (evoluţionismul mecanicist) cît şi viziunea absolutizant-sincronică

(structuralismul metafizic) din conceperea naturii şi funcţionalităţii fenomenelor.

Unitatea dintre sincronic şi diacronic în plan ontologic, respectiv unitatea dintre mişcare şi conexiune, impune aşadar în plan metodologic *unitatea dintre cercetarea evoluţionist-dialectică şi cercetarea structural-dialectică*, dialectica fiind în acest cuplu termenul mediu.

Unificarea analizei structurale cu teoria dialectică a dezvoltării este sugerată nemijlocit de concepţiile holiste contemporane. Conceptul de *sistem* corelează studiul relaţiilor — cercetarea structurală — cu studiul dezvoltării — mecanismului schimbărilor calitative. Acest concept, unificînd şi perspectiva atomistă cu cea relaţionistă, realizînd deci o sinteză între element şi totalitate (întreg şi parte), integrează totodată teoria determinismului şi teoria dezvoltării. Diacronismul capătă astfel un temei explicativ. În corelarea lor în întreg elementele se subordonează acestuia (calitatea sistemului fiind dată de natura şi modalitatea de configurare a relaţiilor şi nu de natura elementelor sale), dar totodată constituie şi sursa (cauza) schimbării sistemului (mişcarea lor în sistem determină cauzal modificări în structura acestuia, ceea ce echivalează, în limitele unei măsuri, cu schimbarea calitativă a însuşi sistemului). Sînt cuprinse în această schemă explicativă holistă atît o sinteză între cauzalitate imanentă şi schimbare calitativă cît şi între cauzalitate şi structură. Prin aceste două modalităţi de integrativitate devine explicită şi sinteza mai generală dintre sincronic şi diacronic pentru care pledează astăzi nu numai holismul (în varianta actuală de teorie generală — dialectică — a sistemelor), ci şi structuralismul genetic sau chiar şi — în anumite limite — unele modalităţi explicative ale structuralismului matematic, antropologic şi lingvistic.

Din confruntările actuale ale marxismului cu diverse interpretări holiste şi structuraliste rezultă, astfel, un cîmp larg de aspecte teoretice şi metodologice pentru îmbogăţirea aparatului conceptual şi a problematicii dialecticii materialiste.

Între altele, după cum am văzut, teoria generală a sistemelor oferă un model de explicaţie dialectică în care se interpătrund conceptele de determinism şi dezvoltare.

Aceasta este cu atît mai important de subliniat, cu cît, multă vreme, în gîndirea dialectică a existat un divorţ între teoria dezvoltării şi teoria determinismului; dezvoltarea era dedusă din relaţii imanente iar determinismul, îndeosebi cel cauzal, conceput cu precădere pe temeiul unor relaţii tranzitive. Ruptura dintre determinism şi dezvoltare se datora faptului că relaţia cauzală era definită mai ales ca o relaţie tranzitivă, în timp ce temeiul cauzal al mişcării şi dezvoltării — contradicţiile — îl constituie o relaţie imanentă (contradicţiile interne fiind motorul dezvoltării).

Într-o concepţie dialectică cuprinzătoare, sugerată de achiziţiile actuale ale structuralismului şi de teoria generală a sistemelor, cauzalitatea cu care operează teoria dezvoltării este cu precădere o relaţie (cauzală) imanentă, iar termenul cauză într-o astfel de relaţie (cauzală) îl reprezintă contradicţiile interne. Nu se poate, deci, concepe o teorie a dezvoltării în afara teoriei determinismului şi nici conţinutul legii contradicţiei în afara legii cauzalităţii.

Problema unificării teoriei dezvoltării cu teoria determinismului nu se reduce — fără îndoială — la corelativitatea cauzalităţii şi contradicţiei. Se pot sugera elemente de sinteză şi între calitate (stabilitate structurală) şi necesitate, între schimbare şi variaţie întîmplătoare (sau condiţionare), între negaţie (ca proces selectiv de trecere de la vechi la nou) şi probabilitate (în trecerea de la posibil la real) etc.

Concluzia principală care trebuie reţinută din toate aceste reflecţii este aceea că, *dialectica materialistă, fiind o teorie a dezvoltării, este deopotrivă o teorie a determinismului, a structurii şi sistemelor.*

3. OBIECTUL DIALECTICII

În perspectiva definirii ei ca *teorie generală a determinismului şi dezvoltării, ca explicaţie structural-cauzală a sistemelor*, dialectica operează cu un evantai larg de concepte şi legităţi prin care se dezvăluie mecanismul obiectiv al determinării şi dezvoltării, al structurii şi integrării fenomenelor, al tendinţei acestora către întreg.

Dintre acestea reţinem următoarele grupuri mai importante :

a. Categorii şi legi ale determinismului

— legea cauzalităţii (cauzalitate şi condiţionare);
— legea necesităţii (necesitate şi întîmplare);
— legea conexiunii inverse (finalitate şi scop);
— legea trecerii de la posibilitate la realitate (posibilitate, imposibilitate, realitate);
— legea probabilităţii (legile de comportare ale fenomenelor statistice).

b. Categorii şi legi ale dezvoltării

— legea contradicţiei (a unităţii şi opoziţiei contrariilor);
— legea trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative (a salturilor dialectice);
— legea negaţiei (a unităţii dintre continuu şi discontinuu în procesul devenirii);
— legea negării negaţiei (a repetabilităţii în procesul devenirii);
— legea luptei dintre nou şi vechi (în procesul devenirii).

c. Categorii şi legi ale structurii şi sistemului

— legea (sau principiul) structuralităţii (corelaţia dintre sistem şi structură);
— legea corelaţiei dintre întreg şi parte (principiul holist = tendinţa către întreg a fenomenelor);
— legea unităţii dintre continuu şi discontinuu în structura existenţei şi cunoaşterii;
— legea determinărilor (dependenţelor) funcţionale.

Acestor grupuri principale de legi şi concepte li se adaugă un grup special de legi şi categorii filozofice care operează cu toate celelalte, ele

fiind legi de structură dar deopotrivă ale determinismului şi dezvoltării, pe care le-am putea denumi:

d. **Legi generale de existenţă**

Dintre acestea menţionăm:
— legea unităţii dintre conţinut şi formă;
— legea unităţii dintre esenţă şi fenomen;
— legea unităţii dintre particular şi general;
— legea corelativităţii dintre unitate şi diversitate.

În cercetările noastre filozofice s-a acordat atenţie în ultimii ani categoriilor şi legilor determinismului şi categoriilor şi legităţilor structurii şi sistemului, realizîndu-se astfel o deschidere în problematica tradiţională a dialecticii materialiste spre achiziţiile moderne ale holismului, structuralismului, funcţionalismului şi determinismului. Mai mică atenţie s-a dat însă, în cercetare, teoriei dezvoltării, multe din problemele incluse în manualele de filozofie la capitolul despre „categoriile şi legile dezvoltării" (care nepotrivit este întitulat uneori „legile dialecticii", deoarece dialectica nu este numai o teorie a dezvoltării) nedepăşind din această cauză unele scheme clasice, multe dintre ele învechite şi nereceptive la discursul filozofic contemporan, la spiritul şi datele actuale ale ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor umane. Inexplicabilă ne apare, de asemenea, şi lipsa de atenţie a cercetătorilor pentru ultimul grup de categorii şi legi ale dialecticii (legile generale ale existenţei) care, nebeneficiind de elemente novatoare, au fost treptat eludate în manuale şi cursuri, acest lucru înrîurind negativ asupra formaţiei filozofic-dialectice a tineretului.

Aceste observaţii nu sînt doar reflecţii de ordinul metateoriei asupra *sistemului actual al conceptelor dialecticii materialiste*, ele vizează necesitatea unor căutări în domeniul cercetării care trebuie să fie însoţite nemijlocit de renovări în domeniul structurării tematicii cursurilor de filozofie în toate formele şi treptele învăţămîntului. Odată cu aceasta se poate avea în vedere şi o redefinire a obiectului şi problematicii dialecticii materialiste în spiritul sugestiilor formulate mai sus.

Conceperea dialecticii atît ca teorie cît şi ca metodă reclamă necesitatea includerii în obiectul său şi a unor legi, reguli sau principii de cunoaştere şi gîndire. Dintre cele prin care se realizează mecanismul procesului de cunoaştere şi de cugetare corectă amintim, de exemplu: explicaţia cauzală şi respectiv principiul raţiunii suficiente; explicaţia probabilistă şi respectiv principiul inducţiei probabiliste; explicaţia nomologică şi respectiv principiul deducţiei nomologice. Toate acestea sînt căi reflectorii şi totodată modalităţi de inferare logică. Se pot adăuga însă, acestora, multe altele, care fac obiectul unor capitole şi chiar discipline specializate de logică şi metodologie.

Este greu de opinat în privinţa interferenţelor şi graniţelor dintre dialectică şi logică sau dialectică şi metodologie, aceasta mai ales în condiţiile contemporane ale diversificării cercetărilor de logică, epistemologie sau metodologie care deosebesc mult accepţiunea actuală de cea tradiţională a însuşi termenului de logică, precum şi a celor de cunoaştere şi metodă. Ceea ce rămîne totuşi cert este faptul că dialectica nu poate fi

concepută doar în limitele ontologiei ; legile şi principiile cu care operează au aplicabilitate şi în celelalte domenii sau discipline ale discursului filozofic. Chiar şi legile şi conceptele ei tradiţionale, cum ar fi contradicţia, negaţia, negarea negaţiei, sau altele mai noi ca probabilitatea, structura, funcţia au nu numai o valoare explicativă, ci şi una metodologică, sînt principii fundamentale de cunoaştere şi de gîndire şi limbaj.

Se poate sugera şi cuprinderea în sfera dialecticii a unor principii sau norme generale de acţiune eficientă, precum şi a unor criterii de valorizare sau principii de analiză a valorilor, oferind astfel o prelungire a funcţiei metodologice a dialecticii materialiste în domeniile praxiologiei şi axiologiei. Similar se poate proceda şi în cazul aplicabilităţii dialecticii în etică, estetică, culturologie etc.

În aceeaşi ordine de idei, poate fi luată în discuţie accepţiunea dialecticii nu numai ca teorie a *explicaţiei*, ci şi ca teorie a *înţelegerii* sau chiar ca teorie a *învăţării* (în sensul cuprinderii unor reguli dialectice generale de înţelegere şi învăţare).

Dealtfel, în epistemologia şi metodologia contemporană au apărut deja încercări de a cuprinde şi domeniul înţelegerii alături de cele tradiţionale ale reflectării şi construirii (teoretice). Această prelungire a obiectului epistemologiei a fost sugerată de penetraţia spectaculară în domeniul ştiinţei contemporane a *teoriei comunicaţiei* care, prin procedee generale şi nu numai specifice de codificare şi decodificare a informaţiei, ridică în faţa teoriei ştiinţelor probleme deosebite de semiologie (decodificarea este succedată de operaţia semnificării şi înţelegerii care reclamă unele tehnologii speciale).

Privitor la semnificaţia care poate fi dată dialecticii de teorie (generală) a învăţării, situaţia este ceva mai lesne de motivat. Principiile dialecticii, totdeauna, spontan sau conştient, au acţionat în domeniul tehnologiei instruirii şi educării. Logica învăţării respectă logica cunoaşterii, aceasta la rîndul ei fiind — în anumite limite — o logică a obiectului (natural sau construit). Dealtfel nu este nici o noutate faptul că multe probleme de epistemologie s-au clarificat pe temeiurile psihologiei genetice. De ce nu s-ar putea avea în vedere şi o reconstrucţie epistemologică pe terenul pedagogiei genetice şi invers, a teoriei educaţiei şi instrucţiei (învăţării) pe temeiul epistemologiei, dialectica fiind beneficiarul acestor achiziţii prin intermediul cărora ar căpăta o finalitate operaţională mai pronunţată.

★

Menţionăm că multe din ideile şi sugestiile formulate în legătură cu obiectul şi problematica dialecticii sînt în mare parte un program, mai bine zis o schiţă de program, ele prilejuind deocamdată conturarea cadrului unui schimb de idei de care este stringentă nevoie pentru a stimula progresul discursului filozofic marxist într-un domeniu al său fundamental — sensurile şi funcţiile conceptului de dialectică.

Din multitudinea de modalităţi de ipostaziere a valenţelor ei teoretice şi metodologice rezultă totuşi, credem, suficient de larg conturat în principiu, *sensul esenţial al dialecticii materialiste — de hermeneutică generală a ştiinţelor, „organon" al întregii activităţii teoretice şi practice a oamenilor*, care este sieşi suficientă şi nu mai are nevoie de a fi superdimensionată cu o altă hermeneutică „neo" sau „superdialectică".

CORNEL POPA **(Izvoare vechi şi noi ale dezvoltării dialecticii)**

Punctele de plecare şi sursele de inspiraţie ale dezvoltării actuale a teoriei şi metodei dialectice sînt multiple : istoria multiseculară a gîndirii filozofice, analiza complexităţii fenomenului social-istoric contemporan, valorificarea metodologică a rezultatelor unor discipline ştiinţifice moderne cum ar fi cibernetica şi informatica, teoria sistemelor, logicile modale, cronologice, epistemice, genetica şi noile teorii evoluţioniste etc.

Vom ilustra această bogăţie de surse, care se cere considerată şi prelucrată critic de către gîndirea materialist-dialectică, relevînd, mai întîi, unele sensuri şi accepţii adesea uitate ale *dialecticii la Aristotel şi la stoici* şi sugerînd, în partea a doua a referatului, o cale posibilă de precizare a conceptului materialist-dialectic de dezvoltare prin utilizarea achiziţiilor actuale ale *logicii schimbării*. Cele două aspecte sînt relativ autonome; alăturarea lor în prezentul referat nu face decît să releve o dată în plus vastitatea problematicii teoriei şi metodei dialectice.

I. DIALECTICA LA ARISTOTEL ŞI LA STOICI

În confruntările filozofice contemporane termenul de dialectică revine frecvent nu numai în scrierile gînditorilor marxişti dar şi în cele ale unor filozofi neoraţionalişti, existenţialişti, neotomişti etc. Termenul dialectică apare, de asemenea, în unele lucrări de logică, retorică, pragmatică etc.

Trebuie să observăm, dintru început, că faptul nou nu rezidă în frecvenţa termenului dialectică — în scrierile de logică şi filozofie, el a fost tot atît de frecvent în antichitate sau în evul mediu — ci în raportarea lui cu prioritate la metoda dialectică fondată de Marx şi Engels. Pentru a înţelege locul şi semnificaţia metodei create de Marx şi Engels este deopotrivă necesar să relevăm perenitatea preocupărilor de teoria şi metoda dialectică în istoria milenară a filozofiei şi, sensul nou, revoluţionar pe care îl dobîndeşte această metodă la creatorii concepţiei despre lume a clasei muncitoare.

Aristotel este menţionat de mai multe ori de către Marx, Engels şi Lenin între creatorii metodei dialectice. „Filozofii greci din antichitate, scrie Engels, erau toţi dialecticieni înnăscuţi, spontani, iar Aristotel, mintea cea mai universală dintre ei, a şi cercetat formele esenţiale ale gîndirii dialectice"[1]. În *Dialectica naturii*, Engels atribuie lui Aristotel şi Hegel meritul de a fi studiat mai îndeaproape metoda dialectică [2], iar Lenin apreciază în *Caiete filozofice* că în logica lui Aristotel se pune *peste tot*, la fiecare pas, problema dialecticii [3]. Se poate vorbi chiar de mai multe concepţii sau puncte de vedere deosebite asupra metodei dialectice în antichitatea greacă : cea a lui Heraclit, cea a lui Aristotel, cea a şcolii

---

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 21.

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 350.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 253.

stoice etc. În cele ce urmează ne propunem să desprindem cîteva accepţii şi funcţionalităţi pe care le are termenul dialectică la Aristotel şi la filozofii stoici în speranţa că relevarea acestora poate fi, între anumite limite, concludentă pentru cercetarea dialectică contemporană.

Dialectica este la Aristotel, îndeosebi în *Topica* şi în *Retorica*, o teorie şi o artă a discuţiei veridice şi convingătoare. Aşa cum o descrie Aristotel, ea comportă o componentă logică formală şi una cognitivă, pragmatică şi metodologică.

Ca teorie logică formală ea se ocupă de raţionament şi definiţii, dar nu de orice raţionamente şi nu de orice definiţii ci doar de acele raţionamente şi definiţii dezvoltate de un interlocutor în focul unei dispute cu scopul de a scoate la iveală adevărul şi de a convinge pe preopinenţii săi de justeţea punctului de vedere adoptat. Particularitatea raţionamentelor studiate de dialectică rezidă în caracterul lor ipotetic, probabil. Dialectica este astfel o metodă de a ajunge la principii certe prin explorarea sistematică a opiniilor probabile, a întrebărilor şi îndoielilor. Ea este *o artă de a cerceta* ce ne îndrumează spre principiile tuturor ştiinţelor [4]. Ea aspiră să devină o ştiinţă a principiilor ultime, indemonstrabile. Metoda dialectică aristotelică include o seamă de tehnici şi procedee logice cum ar fi, de exemplu, raţionamentele ipotetice şi ipotetico-disjunctive, reducerea la absurd, conversiunea şi obversiunea judecăţilor, reducerile raţionamentelor silogistice etc. Dialectica aristotelică, ca şi cea a lui Zenon din Eleea, era între altele o tehnică de a ataca principiile unui adversar prin dezvăluirea consecinţelor inacceptabile care decurg din acestea. Ea presupunea acceptarea provizorie a principiilor acestuia şi degajarea, utilizînd scheme şi reguli valide, unor consecinţe admise de interlocutor, pe alte temeiuri, ca false. Cum acestea au rezultat prin legile logice din principiile considerate şi întrucît sînt false în virtutea unor mărturii irefutabile, rezultă că principiile considerate trebuie respinse.

Dacă *demonstraţia* are loc atunci cînd raţionăm din premise adevărate şi prime sau din alte judecăţi derivate din acestea, *raţionamentul dialectic* are loc atunci cînd raţionăm din premise probabile [5]. Aristotel diferenţiază premisele probabile după măsura în care sînt acceptate de toţi, de majoritate sau de cei înţelepţi. Ideea acceptării sau neacceptării unei premise nu ţine de domeniul logicii ci de cel al gnoseologiei, comunicării şi convingerii. Ea ar putea fi astăzi încredinţată logicii epistemice [6] sau logicii discursului practic [7].

Foloasele dialecticii sînt după Aristotel trei: exerciţiul intelectual, înlesnirea convorbirilor sau disputelor şi promovarea ştiinţelor filozofice [8] şi cunoaşterea a ceea ce este esenţial în principiile fiecărei ştiinţe. Aristotel susţine, aşadar, ideea că dialectica are o *funcţie intelectual-formativă* în raport cu individul uman, una *social comunicativă* în relaţiile acestuia

---

[4] Aristotel, *Topica*, I, 3, 101 b.

[5] Aristotel, *Topica*, I, 1, 100 a, 100 b.

[6] Iakko Hintikka, *Knowledge and Belief*, 1962.

[7] G. H. Wright, *The logic of practical discurse*, în *La Philosophie contemporaine*, Ed. R. Klibanski, Firenze, 1968, p. 141—167.

[8] Aristotel, *Topica*, I, 2, 101 a.

cu semenii săi şi, în sfîrşit, una *epistemică* în raport cu disciplinele filozofice şi cu orice alte discipline.

Teoria dialectică aristotelică expusă în *Topica* cuprinde o amplă analiză a modului de formare a judecăţilor de predicaţie, cercetarea locurilor comune ale celor patru predicabili : accidentul, propriul, definiţia, genul precum şi o analiză a tipurilor de opoziţii, contradicţie, contrarietate etc.

Aristotel reduce, după cum se ştie, teoria judecăţii la teoria judecăţilor de predicaţie. Accidentul, propriul, definiţia şi genul sînt moduri specifice de a uni un subiect cu un predicat şi de a forma o judecată. *Accidentul* este atribuirea către un subiect dat a unui predicat întîmplător, necaracteristic. De exemplu, „Filozoful este cîrn". *Propriul* exprimă o notă comună tuturor indivizilor cuprinşi în extensiunea subiectului fără ca aceasta să fie esenţială pentru mulţimea desemnată prin subiect. Un exemplu dat chiar de Aristotel pentru propriu este propoziţia : „Omul este un biped fără pene"[9]. Definiţia este după Aristotel o vorbire care exprimă esenţa unui lucru[9]. *Genul* exprimă esenţa comună mai multor clase de obiecte care se deosebesc între ele prin diferenţe.

Fără a intra în detalii vom conchide că dialectica este la Aristotel deopotrivă o artă de a raţiona din premise ipotetice, probabile şi o artă de a construi prin tentative repetate definiţii adecvate pentru anumite clase de obiecte. Definiţiile nu sînt la el simple prescurtări lingvistice, ci enunţuri înzestrate cu valoare de adevăr, cu funcţie de postulate în construcţia teoretică. În dialectica aristotelică alături de definiţie este inclusă şi diviziunea. Tot aşa ţin de teoria dialectică problema opoziţiilor dintre judecăţi şi teoria categoriilor filozofice (substanţă, cantitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune şi pasiune).

Dialectica nu se identifică cu logica formală sau silogistica, ci este mai degrabă un mod de utilizare a acestora în vederea selectării principiilor certe din noianul de ipoteze, întrebări şi probleme. Mijloacele utilizate pentru aceasta sînt formarea sau alegerea premiselor, diferenţierea sensurilor cuvintelor, compararea înţelesului propoziţiilor şi cuvintelor cu lumea lucrurilor şi determinarea asemănărilor şi deosebirilor dintre lucruri şi perfecţionarea, pe această bază, a definiţiilor şi judecăţilor. Dialectica aristotelică nu este străină de inducţie ; ea apare ca o modalitate de a institui prin selecţie critică adevărurile generale pe care se întemeiază raţionamentul discursiv.

Dialectica aristotelică transcende aria de preocupări a logicii formale clasice. Ea cuprinde şi prefigurează teme şi direcţii de cercetare care s-au conturat ulterior sau sînt în curs de delimitare ca discipline filozofice sau logice autonome cum ar fi semantica şi pragmatica logică, retorica, logica epistemică, hermeneutica, logica discursului practic. Dialectica aristotelică formulează norme şi reguli pentru conduita subiectului cunoscător în cercetarea ştiinţifică şi în disputa teoretică, funcţionînd astfel simultan ca îndreptar şi metodologie a discursului raţional. Spre deosebire de dialectica heraclitiană, care îmbrăţişa şi domeniul ontologiei, dialectica

---

[9] Aristotel, *Topica*, I, 5, 102 a. Vezi analiza definiţiei la Aristotel, în Cornel Popa, *Teoria definiţiei*, 1972, p. 15—31.

aristotelică este cu prioritate, ca şi cea hegeliană de mai tîrziu, o dialectică a discursului raţional.

Dialectica lui Aristotel, legată organic de cercetările sale de retorică şi gnoseologie, este, totodată, teorie despre normele şi exigenţele conduitei unui interlocutor în dispute şi controverse. Sînt tratate probleme de tehnica şi strategia argumentării. Sînt distinse şi caracterizate rolurile persoanei ce interoghează şi ale celei ce răspunde, problema supusă cercetării şi ipotezele auxiliare ivite pe parcurs, schemele şi operaţiile logice formale valide ca şi cele invalide, exigenţele şi „locurile comune" ale unei bune definiţii etc. Menirea dialecticii este, între altele, *educarea puterii de judecată*, în vederea evitării paralogismelor şi sofismelor. Ca simptom al preocupării de discursul practic, Aristotel cercetează patologia discursului logic, tipurile de sofisme ce pot fi produse şi modalităţile de a le descoperi. Aristotel citează o serie de tehnici şi stratageme ale conduitei subiectului cunoscător într-o dispută sau controversă.

Cu accepţii şi funcţionalităţi diferite, dialectica apare ca o preocupare statornică şi în logica şi filozofia stoicilor. După Zenon din Citium dialectica este, alături de retorică şi teoria definiţiei, una dintre cele trei domenii ale logicii. Filozoful stoic Cleante împărţea filozofia în şase subdiviziuni: dialectica, retorica, etica, politica, fizica şi teologia. Mai mulţi stoici definesc dialectica drept ştiinţa de a discuta corect subiectele prin întrebări şi răspunsuri sau ca *ştiinţa enunţurilor adevărate, false şi nici false şi nici adevărate* [10]. Astfel definită dialectica interferează cu gnoseologia şi metodologia. Într-adevăr, disjuncţia severă între adevăr şi fals descrie fie o situaţie ideală admisă în teoria logică formală, fie o situaţie reală ce poate apare temporar după clarificarea unei probleme date. Este înţelept însă să admitem într-un stadiu determinat al cunoaşterii că, în afară de o mulţime de enunţuri pe care le admitem ca adevărate şi de o mulţime de enunţuri pe care le admitem ca false, pot exista un număr de enunţuri despre care nu putem spune în acel moment nici că sînt adevărate, nici că sînt false. Ele fac de regulă obiectul cercetărilor noastre viitoare. Dialectica stoică îşi propune să cerceteze, între altele, această stare provizorie, de indecizie a enunţurilor noastre. În competenţa dialecticii intră, deopotrivă, subiectele discursului logic, conţinutul informaţional sau semnificaţiile asociate acestuia şi forma lor de exprimare prin semne lingvistice.

Subiectul sau conţinutul discursului logic este alcătuit după stoici din reprezentări, judecăţi şi noţiuni, genuri, specii etc. iar semnele lingvistice pot fi sonore sau scrise. La stoici dialectica nu este riguros separată de ceea ce am numi astăzi lingvistica generală sau semiotica limbilor naturale şi de semantica logică ca teorie formală despre înţelesul semnelor şi expresiilor şi valoarea de adevăr a propoziţiilor.

La aceste preocupări de teoria semnificanţilor şi semnificaţiilor trebuie adăugate preocupările de teoria *înţelegerii şi adeziunii* subiecţilor cunoscători la conţinutul informaţional al unor expresii, cercetări ce ţin astăzi de pragmatica logică şi de logicile epistemice. Domeniul de investigaţie cuprins ulterior sub denumirea de retorică nu a fost întotdeauna riguros separat de ceea ce stoicii denumeau dialectică.

[10] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1963, p. 342, cap. VII, 42.

În sfîrşit, trebuie să mai observăm că la stoici ca şi la Aristotel, dialectica interfera în mare măsură cu preocupările de logică formală şi metodologie şi că însuşirea exigenţelor dialecticii se înfăptuia prin intermediul tehnicilor şi metodelor logicii formale. Se cuvine să observăm, chiar şi în treacăt, depăşirea de către stoici a logicii termenilor şi judecăţilor de predicaţie şi apariţia la ei a primei versiuni de logică a propoziţiilor. Pentru dialectică este important să menţionăm că stoicii disting şi cercetează şi alte tipuri de propoziţii, diferite de cele declarative, asertorice cum ar fi de exemplu, propoziţiile interogative, ipotetice. Definind corect principalele conective logice (implicaţia, conjuncţia, disjuncţia etc.) ei enunţă şi cercetează un număr de scheme şi figuri de „silogisme" indemonstrabile, primitive, în termenii cărora analizează forme şi scheme complicate de argumentare.

Afirmaţiile şi observaţiile succinte făcute mai sus despre interpretarea dialecticii în filozofia lui Aristotel şi în filozofia şi logica stoică ne permit să conchidem asupra polisemiei şi variaţiei de timp de la o şcoală la alta a accepţiilor pe care le-a avut termenul de dialectică. Teoria dialectică a fost supusă ea însăşi principiilor devenirii dialectice. Dacă la Heraclit ea a însemnat, în principal teorie a devenirii existenţei, la Aristotel dialectica este o teorie şi o metodă de instaurare a principiilor prin încercarea, respingerea şi selectarea ipotezelor contradictorii emise. În locul dialecticii heraclitiene a existenţei, la Aristotel avem de-a face cu o dialectică a discursului raţional. Principalele accepţii ale termenului „dialectică" la Aristotel sînt : tehnică de cercetare a fundamentelor şi principiilor, teorie a controversei şi conduitei în dezbateri, teorie logică a raţionamentelor ipotetice, a predicabilelor şi categoriilor filozofice ; exerciţiu şi metodă de formare a intelectului subiectului cunoscător. Recunoscînd meritele lui Aristotel în elaborarea dialecticii discursului raţional trebuie să observăm opoziţia stagiritului, ca urmare a interpretării ontice a principiului identităţii, faţă de dialectica lumii obiective formulată de Heraclit.

Menţinîndu-se în perspectiva dialecticii ca metodă de gîndire, stoicii extind investigaţia dialectică spre domeniile semanticii logice şi îmbogăţesc aparatul logic formal pus în slujba analizei dialectice.

Şi la Aristotel şi la stoici dialectica interferează cu logica formală şi cu gnoseologia, fără a se confunda însă cu acestea.

Nu este lipsit de interes să amintim în încheiere influenţele dialecticii aristotelice şi a dialecticii stoice asupra gîndirii filozofice şi logice ulterioare. E de ajuns să amintim aici influenţa scrierilor aristotelice asupra lui Cicero, Boetius, Alcuin, Abelard, Petrus Hispanus, Toma din Aquino şi prin intermediul acestuia asupra filozofiei neotomiste contemporane.

★

II. LOGICA SCHIMBĂRII ŞI DIALECTICA

Dialectica este definită adesea ca *teorie a dezvoltării* şi anume ca o dezvoltare prin contradicţii interne care presupune schimbarea calitativă, structurală a sistemului şi instituirea unor noi funcţii şi proprietăţi ale acestuia.

Se admite că orice dezvoltare angajează schimbări. Schimbarea este o *condiţie necesară* a unei dezvoltări, dar nu o *condiţie suficientă*. Nu orice schimbări sînt dezvoltări, dar orice dezvoltare presupune un ansamblu de schimbări. În consecinţă, apreciem că precizarea conceptului de schimbare, prezintă, cel puţin între anumite limite, interes pentru teoria dialectică.

Interesul faţă de teoria formală a schimbărilor a fost suscitat în ultima vreme de cercetările lui G. von Wright de teoria acţiunii şi logică deontică.

Wright a pornit de la observaţia că ontologic acţiunea umană este o specie a schimbării. În consecinţă, pentru a clarifica statutul acţiunii trebuie să caracterizăm mai întîi statutul formal al schimbării.

Presupunem dat un *sistem*. Între altele orice sistem este caracterizat printr-o anumită *stare*.

Schimbarea este, din acest punct de vedere, *transformarea unei stări*. Mai exact vom spune că într-un sistem (sau lume posibilă) s-a produs o schimbare dacă şi numai dacă

a) ceva încetează de a fi, de a se manifesta

b) altceva începe a fi, a se manifesta

c) sau, dacă sistemul este dotat cu aparate de măsură, s-a trecut de la un set de valori ale parametrilor la altul.

Din punct de vedere logic *starea unui sistem* poate fi descrisă de o mulţime de propoziţii asertorice, declarative. Vom numi aceasta drept *descripţie de stare*.

Oricărei stări distincte a unui sistem îi corespunde o mulţime de valori de adevăr (1,0) atribuite variabilelor propoziţionale ce reprezintă parametrii sau proprietăţile caracteristice ale sistemului. Numărul n al variabilelor ce descriu starea unui sistem la un moment dat, Wright pretinde chiar a Universului la un moment dat, defineşte sau determină *extensiunea analitică a sistemului* (la Wright extensiunea universului). Dacă vom lua în considerare pentru descrierea unui sistem doar 4 parametri, respectiv 4 variabile şi dacă fiecare dintre acestea va putea lua doar 2 valori, atunci numărul stărilor posibile în acel univers va fi de $2^4 = 16$. Se presupune, de asemenea, că parametrii menţionaţi sînt logic independenţi. Un *parametru* al unei stări este *logic independent de altul*, dacă şi numai dacă, nici o valoare a sa nu depinde de valorile prezente sau anterioare ale celorlalţi parametri.

Conceptul de bază pentru formalizarea schimbării este timpul. Putem să ni-l reprezentăm ca un şir de momente dispuse într-o *ordine* liniară. Atributul de bază al timpului este scurgerea, trecerea : absorbirea şi consumarea necontenită a viitorului de către prezent şi degradarea prezentului în trecut. Timpul nu poate fi sesizat decît prin ideea de trecere, de succesiune. Ideea esenţială de schimbare va putea fi, în consecinţă, definită prin două stări distincte ale unui sistem, s_i şi s_j, starea iniţială şi starea imediat următoare şi prin operatorul T (de la transformare sau de la timp) care se citeşte „şi apoi" (and next).

$s_i\ T_{sj}$ = starea prezentă a sistemului este s_i şi apoi s_j, sau starea s_i se transformă în momentul următor în starea s_j.

Schimbarea, succesiunea imperceptibilă de treceri fine, n-o putem descrie decît ucigînd-o, osificînd-o într-un număr de stări fixe, pe care ipotetic le putem descrie în toate detaliile lor.

Dacă vom considera m momente succesive de timp şi asociem fiecărui moment m_i o descripţie completă de stare, atunci vom putea obţine, prin definirea funcţiilor corespunzătoare, o descriere completă a modului cum se schimbă sau devine sistemul sau lumea în întregul ei în timp. O astfel de descriere o vom numi *descripţie de schimbare*, *istorie* sau *evoluţie* de lungimea m a sistemului (sau lumii considerate).

Orice istorie sau evoluţie a unui sistem va fi, aşadar, caracterizată de două dimensiuni de *extensiune* sau mulţimea parametrilor consideraţi în descrierea stărilor unui sistem pe care am notat-o mai sus prin n şi de durată sau lungime pe care am notat-o prin m. Este uşor de văzut că *numărul istoriilor posibile* avînd extensiunea n şi lungimea m este dat de 2^{mn}.

Logica schimbărilor pe care o construieşte Wright [11] este o teorie formală despre proprietăţile constantei logico-temporale „and next" („şi apoi"). După apariţia lucrărilor lui Wright au apărut mai multe sisteme de logici cronologice. Wright însuşi a publicat ulterior un alt articol „And then" care propune modificări importante ale punctului de vedere. Versiunea de logică cronologică propusă de Wright este construită pe vocabularul logicii propoziţiilor. Ea presupune mai întîi un set de axiome ale calculului propoziţional şi un număr de 4 axiome specifice.

Redăm mai jos numai axiomele specifice:

$$\text{A } T_1 \quad (p \vee q)\, T\, (r \vee s) \leftrightarrow (p\, T\, r) \vee (p\, T\, s) \vee (q\, T\, r) \vee (q\, T\, s)$$

$$\text{A } T_2 \quad (p\, T\, q) \,\&\, (p\, T\, r) \rightarrow (p\, T\, q \,\&\, r)$$

$$\text{A } T_3 \quad p \leftrightarrow (p\, T\, q \vee \sim q)$$

$$\text{A } T_4 \quad \sim (p\, T\, q \,\&\, \sim q)$$

A T_1 descrie distributivitatea relaţiei de succesiune sau de „urmează după". Din starea $p \vee q$ se trece la starea $r \vee s$, dacă şi numai dacă din starea p se trece la starea r sau din starea p se trece la starea s sau din starea q se trece la starea r sau din starea q se trece la starea s.

Se observă că A T_1 este o echivalentă, implicaţia fiind valabilă în ambele sensuri.

A T_2 postulează aditivitatea stărilor succesive în raport cu o stare dată. Wright presupune că trecerea de la p la q nu anulează posibilitatea trecerii de la p la r şi în consecinţă dacă avem simultan trecerea de la p la q şi de la p la r, vom avea, deopotrivă, trecerea de la p la q şi r împreună.

Această axiomă suscită după opinia noastră obiecţii. În majoritatea cazurilor de schimbare angajarea pornind de la p pe traiectoria q anulează posibilitatea angajării pe traiectoria r. Şi invers, angajarea pe traiectoria p la r, anulează pe p la q. În consecinţă, q şi r nu pot fi simultan stări rezultate nemijlocit şi imediat din p. Ele pot fi însă stări rezultate, ambele, dintr-o stare „strămoş" p.

A T_3 afirmă că dintr-o stare p se obţine cu necesitate p transformat în q sau p transformat în $\sim q$.

Conversa implicaţiei ne apare mai puţin convingătoare. Într-adevăr, din trecerea de la p la q sau de la p la $\sim q$ nu rezultă vreo întoarcere la starea iniţială p.

---

[11] G. Wright, „*And next*", în „Acta Philosophica Fennica", 18, 1965; *Norm and action*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Axioma A T_4 postulează univocitatea evoluţiei stării p spre q sau spre $\sim q$, imposibilitatea ca pornind de la p să trecem simultan şi la q şi la complimentara sa, $\sim q$.

Pe baza axiomelor A T_1 — A T_4 şi a logicii propoziţiilor conceptul de schimbare destul de echivoc în vorbirea curentă şi în limbajul filozofic poate dobîndi un sens mai precis. *Schimbarea* este o T relaţie între o stare „iniţială" şi o stare „finală" a unui sistem ce satisface axiomele A T_1 — A T_4, sau o variantă îmbunătăţită a acestora. Rezultă, deci, că pentru un control raţional al utilizării corecte a termenului schimbare trebuie să deţinem informaţii despre două stări ale unui sistem, să considerăm două descripţii de stare D_1 şi D_2, prima valabilă despre starea iniţială şi cea de a doua despre starea finală. D_1 şi D_2 nu vor fi simultan adevărate dacă are loc o schimbare. Prin schimbare descripţia iniţială, D_1, devine falsă iar D_2, falsă iniţial, devine adevărată. Pe această cale conceptul de schimbare va putea fi corelat cu cel de *valoare de adevăr*.

Pe baza conceptului de schimbare Wright introduce conceptul de *acţiune* umană. Acţiunea este o schimbare sau trecere de la o stare iniţială p a sistemului la o stare finală q, în loc de starea r care ar fi rezultat din p, dacă n-ar fi intervenit agentul acţiunii, individul uman. *Acţiunea este o mutaţie intervenită în şirul schimbărilor naturale, o alternativă la un curs posibil al evenimentelor fizico-naturale.*

În termenii logicii schimbării acţiunea va putea fi descrisă ca

$$p \; T \; (q \; Ir)$$

unde p este starea iniţială a sistemului (D_1), q este starea finală a acestuia ce asimilează intervenţia agentului, iar r este o stare finală ipotetică care ar fi rezultat fără intervenţia agentului acţiunii.

Pornind de la Wright, Leo Apostel defineşte acţiunea ca o schimbare ce satisface următoarele condiţii:

1) $p \; \& q \; T \; r \& q$

2) $q \rightarrow (p \; T \; r)$

3) $\sim [\sim q \rightarrow (p \; T \; r)]$

Prima condiţie afirmă că starea iniţială conjugată cu cea finală transformă conjuncţia dintre starea r, care s-ar fi produs fără intervenţia agentului şi starea finală q.

A doua condiţie afirmă că dacă are loc q, propoziţia ce descrie starea finală, atunci p l-a transformat pe r.

A treia condiţie susţine că nu este adevărat că dacă nu are loc q, atunci p l-a transformat pe r.

Ce însemnătate are această descriere formală a schimbării sistemelor şi a acţiunilor umane? Credem că pe această cale se obţine o descriere mai precisă a unui concept elementar, cel de schimbare, ce intră în structura conceptului de *dezvoltare* sau devenire. Este cert că ideea de dezvoltare nu poate fi pe deplin exlicată prin cea de schimbare, dar schimbarea este o componentă a oricărei dezvoltări.

Conceptul de dezvoltare presupune între altele *schimbări* (din nou schimbări) *de structură*, de funcţii, de endorelaţii şi exorelaţii etc. O bună

teorie a schimbării este o condiţie şi un moment pe calea elaborării unei teorii riguroase şi cuprinzătoare a dezvoltării.

În al doilea rînd, după cum s-a mai observat, dezvoltarea unei teorii riguroase a schimbării este o premisă pentru dezvoltarea unei logici a acţiunii umane şi mai ales pentru determinarea statutului ontologic al activităţilor umane. Pe scurt, susţinem că logica schimbării interesează şi trebuie să intereseze deopotrivă ontologia, dialectica şi praxiologia.

Desigur, se pot formula o serie de rezerve faţă de versiunile actuale propuse pentru logica schimbării. Li se pot reproşa, între altele, sistemelor de logică a acţiunii întemeiată pe conceptul de schimbare că ignoră *agentul* ca factor esenţial ce induce schimbarea, schimbarea nouă, inedită ce nu ar rezulta niciodată spontan fără iniţiativa organizatoare şi creatoare a acestuia. Li se pot reproşa faptul că ignoră idealurile şi valorile, normele instituite şi poziţia agentului în raport cu acestea — acceptarea, respingerea sau eludarea normelor. Mai mult, se poate dezvolta o teorie logică care să pună în evidenţă influenţa idealurilor şi opţiunilor valorice în raport cu individul uman ca iniţiator sau cooperator în realizarea unei acţiuni sociale. Ne gîndim chiar la elaborarea unei logici a conduitei teleologice.

Dar toate aceste observaţii şi sugestii de noi cărări în dezvoltarea teoriei filozofice, logico-metodologice despre existenţă, om şi conduita umană nu fac decît să reliefeze utilitatea şi fecunditatea noilor abordări a conceptului de schimbare şi dezvoltare pentru elaborarea formei actuale a dialecticii marxiste.

MIHAI FLOREA (Între teorie şi metodă)

Discuţiile cu caracter metateoretic referitoare la dialectică datează de multă vreme. Dialectica a constituit şi constituie şi astăzi obiect de discuţie în cadrul multor curente şi orientări filozofice sau între acestea, discuţii desfăşurate adesea pe planuri naţionale sau internaţionale. De exemplu, cu mai mult de un deceniu în urmă, o discuţie internaţională a angajat eforturile unor remarcabili reprezentanţi ai gîndirii filozofice de diferite orientări (marxişti, neoraţionalişti, existenţialişti, structuralişti etc.).

Problemele atît de numeroase şi de complicate pe care le comportă dialectica sînt însă departe de a fi rezolvate; iar nevoia de dialog şi de confruntare, chiar între poziţii dintre cele mai diferite, este astăzi mai pronunţată şi mai actuală decît oricînd. Pe acest fond specific pentru stadiul discuţiilor contemporane despre dialectică, precum şi pe fondul mai general al climatului de confruntare ideologică între filozofia marxistă şi alte curente de gîndire filozofică contemporană, s-a înscris şi discuţia deschisă unei largi participări internaţionale, în zilele celui de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie (Varna, sept. 1973).

Tema dialecticii nu a fost înscrisă în programul congresului ca obiect de discuţie al unei secţii anumite; din iniţiativa şi la propunerea Institutului Internaţional de Filozofie, a fost organizată o discuţie de mai multe zile cu tema „Dialecticile". De fapt, a fost vorba de discutarea mai

multor aspecte ale dialecticii (logic, ontologic, epistemologic, metodologic etc.). Una dintre aceste discuţii a fost consacrată dialecticii ca teorie sau ca metodă, ca ontologie sau metodologie. Discuţia s-a desfăşurat ca un dialog, avînd ca principali oponenţi pe Adam Schaff (Polonia) şi pe Paul Ricoeur (Franţa).

Adam Schaff s-a făcut exponentul punctului de vedere marxist. El a arătat că geneza dialecticii este legată de om; discursul despre dialectică depinde de modul în care aceasta este concepută. Este deci necesar să plasăm problema în contextul unei concepţii filozofice generale. Ca atare, nu se poate vorbi de o dialectică în general, ci de o dialectică materialistă şi de alta idealistă. În accepţiunea ei materialistă, dialectica este *şi teorie*, nu numai metodă. Ca teorie, dialectica are în vedere contrariile productive (nu contradicţiile, acestea sînt specifice numai logicii); iar acestea reprezintă doar începutul şi nu totalitatea procesului. În întregul ei, dialectica priveşte mişcarea, dezvoltarea, regularitatea, legitatea. Dialectica este astfel o *teorie* aplicabilă în diferite domenii — în cunoaştere, în societate, în natură.

Paul Ricoeur a expus un punct de vedere sensibil diferit, chiar opus celui prezentat de Adam Schaff. Ricoeur a apărat un punct de vedere exclusiv metodologic, după care dialectica este doar *metodă*. Ca atare, dialectica este numai un demers subiectiv asupra realităţii; în ordinea existenţei materiale, în natură şi în societate nu se poate vorbi de dialectică şi nici de ceva care ar putea servi ca model demersului dialectic subiectiv. Dialectica este un model subiectiv *original*, care se prelungeşte în realitate, în existenţa materială, doar prin acţiunea umană desfăşurată pe baza unui astfel de model. Ricoeur exemplifică (dealtfel, destul de corect şi interesant) aceasta citînd cazul luptei de clasă şi al revoluţiei, aşa cum o văzuse şi o teoretizase Marx.

La discuţii, pe marginea acestor două puncte de vedere, au participat mai mulţi vorbitori, care au apărat sau au amendat una din cele două poziţii. Deşi nu s-a ajuns în final la un acord al părerilor, discuţiile au dovedit actualitatea problemelor referitoare la dialectică, preocuparea foarte largă a gînditorilor de orientări foarte diferite pentru rezolvarea acestor probleme, precum şi posibilitatea unui autentic şi constructiv dialog filozofic între marxişti şi nemarxişti, chiar posibilitatea unui acord în unele probleme (de exemplu, referitor la modelele de acţiune umană concepute pe baza dialecticii).

Reflectînd pe marginea unei astfel de discuţii, putem conchide cu folos asupra unor aspecte care privesc dialectica, nivelele şi ipostazele ei.

În manieră generală, se impune concluzia că trebuie evitate din capul locului alternativele absolute, de tipul calificării dialecticii ca teorie sau ca metodă; căci dialectica nu este *sau* teorie, *sau* metodă, ci este simultan teorie şi metodă, dar acestea reprezintă ipostaze diferite ale ei.

Indiscutabil, putem subscrie punctului de vedere exprimat atît de Ricoeur, cît şi de Schaff, după care geneza dialecticii este legată de om; dar nu ca model elaborat arbitrar de către subiect şi aplicat existenţei (naturale şi sociale) ca principiu ordonator şi constructiv şi nici ca reflex al unei ordini ontice care se transferă pe plan subiectiv ca rezultat al cunoaşterii. Este vorba, mai curînd, de faptul că trebuie să avem în vedere ipos-

taze diferite ale dialecticii, şi nu un model unic, mai multe sensuri privind raportul dintre subiect şi obiect.

În primul rînd, dialectica este un demers al subiectului, dar nu independent de obiect; pe baza datelor obţinute în procesul practicii şi al cunoaşterii, date care ni se oferă ca simultaneităţi şi succesiuni de fenomene, ca dependenţe şi condiţionări de diferite tipuri, ca regularităţi şi variaţii etc., omul reproduce subiectiv astfel de fenomene, le clasifică şi le ordonează funcţie de ponderea şi de caracterul lor, stabileşte noi raporturi posibile sau reale (dar neobservate) între acestea. Se elaborează astfel un model al desfăşurării proceselor reale (naturale sau sociale). Un astfel de model dialectic exprimă fenomene care au sau pot avea loc în realitate, dar nu le reproduce în mod individualizat şi în ordinea lor istorică, ci le reproduce în mod *generalizat* şi *abstract*, într-o ordine logică, reconstruită sistematic. Într-o astfel de ipostază, dialectica joacă rolul de explicaţie, de *teorie*; ea modelează ordinea, regularitatea, legitatea mişcării, dezvoltării determinate a lumii. În calitatea ei de teorie, dialectica nu este o copie a realităţii concrete, ci un *model generalizat*, mai larg decît orice fenomen real, şi tocmai de aceea capabil să surprindă întreg realul. Dialectica este astfel o teorie a totalităţii, o teorie a fundamentelor devenirii existenţei, avînd prin aceasta o valoare *ontologică*.

— Totodată, dialectica este *metodă*; dar în această calitate, dialectica nu se prezintă în aceeaşi ipostază. Este mai curînd o altă dialectică. Ca teorie, dialectica surprinde tipurile de raporturi şi păstrează sensul desfăşurării lor reale, dar reconstruieşte logic unitatea acestora; ca metodă, dialectica păstrează tipurile de raporturi şi unitatea acestora, dar converteşte ordinea şi sensul lor, funcţie de necesităţile unui model operaţional. Cu alte cuvinte, în calitate de teorie, dialectica se exprimă prin propoziţii descriptive şi explicative, în timp ce în calitate de metodă, dialectica se exprimă prin propoziţii prescriptive şi operaţionale. Aceasta este o altă ipostază a dialecticii, derivată prin convertirea teoriei, pe care o include prin depăşire.

La rîndul ei, dialectica ca metodă cunoaşte ipostaze diferite: în domeniul cunoaşterii şi în domeniul acţiunii. Acestea sînt demersuri diferite în planuri diferite. Ca modelare a cunoaşterii, dialectica este un demers retroactiv, de la stări prezente la cele trecute, de la efecte la cauze şi condiţii etc.; ca modelare a acţiunii, dialectica restabileşte sensurile originare ale raporturilor, păstrate dealtfel şi în ipostaza ei de teorie, dar păstrează funcţia prescriptivă şi operaţională pe care a dobîndit-o în ipostaza de metodă de cunoaştere. Amîndouă aceste ipostaze ale dialecticii ca metodă (a cunoaşterii şi a acţiunii) au o valoare *metodologică*. În perspectiva marxistă, uneori şi în perspectiva altor viziuni filozofice (neoraţionalismul, de exemplu), dialectica este o *hermeneutică generală*.

În sfîrşit, în măsura în care filozofia însăşi este preocupată de întemeierea dialecticii, cu ipostazele şi formele ei diferite, de raportul dintre acestea, de funcţiile şi de caracteristicile lor specifice, avem încă un nivel al dialecticii, încă o ipostază a ei — *metateoria dialectică*.

Concepînd astfel dialectica, avem premise pentru o definire mai completă şi mai nuanţată a filozofiei însăşi: ca teorie şi ca metodă, ca demers cognitiv şi explicativ, ca metodologie a cunoaşterii şi a acţiunii, ca axiologie şi ca ideologie, ca ştiinţă şi ca metaştiinţă etc.

Într-o astfel de perspectivă, filozofia poate fi şi o teorie a dezvoltării, după cum poate fi şi o metodologie a cunoaşterii şi a dirijării de către om a proceselor de dezvoltare prin intermediul acţiunii (mai ales a proceselor sociale).

ION MORARU (**Despre dialectica dialecticii**)

În prezenta intervenţie doresc să expun cîteva observaţii privind înţelegerea şi abordarea dialectică a dialecticii. În *Anti-Dühring*, Fr. Engels a definit dialectica drept ştiinţa legilor generale ale mişcării şi dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii. V. I. Lenin, la rîndul său, dorind să precizeze diferenţa dintre cele două concepţii fundamentale despre dezvoltare, arăta (*În jurul problemei dialecticii*) că dialectica concepe dezvoltarea ca unitate a contrariilor, ca dedublare a unului în părţi contradictorii, punînd în evidenţă *automişcarea*, întreruperea continuităţii (saltul), distrugerea vechiului şi apariţia noului.

Fiind *intrinsecă* existenţei, în genere, adică naturii, societăţii şi gîndirii, dialectica se supune ea însăşi principiilor ei fundamentale, cu alte cuvinte teoria dialectică se constituie într-un proces de dezvoltare, în sensul explicitării, îmbogăţirii şi al precizării propriilor ei principii şi determinaţii în funcţie de evoluţia istorică a relaţiei subiect-obiect, a relaţiei societate-dezvoltare istorică. În această ordine de idei, remarcăm faptul că dialectica marxist-leninistă şi-a extins simţitor sfera obiectului şi acţiunii sale. Spre deosebire, de exemplu, de dialectica hegeliană spiritualistă, dialectica fundată de Marx şi Engels se prezintă nu numai cu un temei mai larg, prin cuprinderea şi integrarea în sfera ei a ontosului social şi natural, dar şi cu un „mecanism" de funcţionare mai dialectic, mai adecvat raportului real dintre conştiinţă şi existenţă, dintre cunoaştere teoretică şi praxis, dintre teorie şi metodă. Interpretarea materialistă a dialecticii, fuziunea ei cu materialismul a situat dialectica însăşi pe un drum care îi asigură un caracter deschis dezvoltării şi în acelaşi timp autofundării lucide ca metodă şi teorie.

Dialectica existenţei şi dialectica cunoaşterii se presupun şi se cer înţelese unitar.

Dintr-o perspectivă sistemică, integrarea ambelor domenii, a ontosului şi logosului, apare ca o necesitate. Ideea leninistă a coincidenţei logicii, dialecticii şi teoriei cunoaşterii se cere, de asemenea, interpretată corect şi dialectic prin luarea în considerare a planurilor de referinţă şi a raporturilor dintre acestea în cadrul concepţiei materialiste. Dialectica obiectivă are prioritate în raport cu dialectica subiectivă în sensul *materialist* al perspectivei *ontologice* a raportului existenţă-conştiinţă. Dialectica subiectivă îşi dezvăluie însă un rol activ precumpănitor atunci cînd tratăm cunoaşterea din perspectiva euristică.

În concluzie, cred că pentru abordarea şi înţelegerea dialectică a dialecticii, teoria filozofică a dialecticii se cere considerată în funcţie de propriile ei principii constitutive şi dintr-o perspectivă sistemic-integratoare a planurilor în care se manifestă aceste principii : logicul (aporii,

antinomii, paradoxe etc.), gnoseologicul (adevăr, eroare etc.), ontologicul natural (atracţie, respingere, acţiune-reacţiune etc.) ca şi cel uman şi social (afinitate, repulsie, iubire, ură, amiciţie, inamiciţie, tensiune, conflict, luptă de clasă etc.).

Numai dintr-o perspectivă sistemică vor putea fi corectate exacerbările unilaterale despre contradicţiile din ontos sau din logos, va putea să fie surprinsă specificitatea contrariilor pe fondul unităţii lor în sens larg.

AL. BĂDULESCU (Unele probleme privind dialectica şi teoria dezvoltării)

Legăturile de afinitate dintre principiul dezvoltării şi conceptul de dialectică sînt bine cunoscute. Dialectica este „ştiinţa legilor generale ale mişcării atît a lumii exterioare cît şi a gîndirii omeneşti" (K. Marx). Pe această bază, V. I. Lenin subliniază că ideea dezvoltării surprinsă din perspectiva dialecticii, aşa cum au formulat-o Marx şi Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult *mai cuprinzătoare, mult mai bogată* în *conţinut* decît ideea curentă a evoluţiei.

Se poate deduce din aceste consideraţii că în sistemul filozofiei marxiste, teoria dialectică a *dezvoltării* deţine un loc privilegiat, întrucît categoriile ei surprind dinamica determinărilor existenţei în genere în raport cu statutul uman şi, mai mult decît atît, fenomenologia existenţei conştiente în cadrul sistemului social este urmărită cum se înfăţişează istoric, cum se integrează în cîmpul ei permanent deschis.

Urmînd această linie de discuţie filozofică, vreau să remarc însemnătatea următoarelor idei pentru un concept dialectic asupra dezvoltării.

1. Deşi ideea dezvoltării este un achizit al epocii moderne, principiile ei constitutive au fost prefigurate de doctrina dialectică a lui Aristotel. Acesta a iniţiat o altă linie de conceptualizare a mişcării decît cea heraclitiană. Elementul central al dialecticii lui Aristotel este concepţia sa asupra *relaţiei* dintre *posibil şi actual*, care întemeiază devenirea, existenţa în genere, acţiunea şi cunoaşterea umană. Studiul mişcării acestei relaţii este de natură să ajute la înţelegerea dezvoltării sub *aspect tendenţial* şi să furnizeze recomandări cu privire la o mai eficientă dirijare a acţiunii umane.

2. Dialectica hegeliană este dominată, cred, de ideea relaţiei dintre parte şi totalitate, ceea ce a rezultat în enunţarea *principiului medierii* ca factor unificator şi integrator al existenţei. Medierea, moment esenţial al dezvoltării, presupune „interiorizarea" procesului de *realizare* a trecerii posibilului în actual — ca existenţă delimitată topocronic. Asupra ideii de mediere s-a oprit Marx în consideraţiile sale privind *contradicţia ca interacţiune* în permanentă autoreproducere, ceea ce duce şi la înţelegerea dezvoltării ca mişcare orientată prin resurse imanente a interacţiunii dintre contrarii *într-un sistem*.

3. Noţiunea de sistem a pătruns astăzi irezistibil atît în limbajul disciplinelor filozofice cît şi în cel al disciplinelor de domeniu. Predilecţia pentru acest concept se explică, în primul rînd, prin orientarea tot mai fermă

a gîndirii în funcţie de principiul metodologic al adecvării ei continue la obiectul concret de studiu. Prin noţiunea de sistem se recunoaşte astăzi că nevoia de sinteză din planul abstracţiilor corespunde coerenţei de facto a domeniului existenţial cercetat. De aici decurge şi folosirea conceptului de sistem ori de cîte ori vrem să desemnăm o interdependenţă *organizată* şi *finalizată* între mai multe elemente. În al doilea rînd, noţiunea de sistem este puntea de legătură dintre categoriile determinismului care privesc „închiderea" conexiunilor într-un tot şi categoriile dezvoltării prin care întregul sistemic este urmărit cum îşi „creează" propria istorie. De aceea, în al treilea rînd, se poate considera că noţiunea de sistem este de rang superior, sub raport filozofic, celei de structură. În plan existenţial, sistemul cuprinde mai mult şi mai fidel din concretitudinea şi dinamicitatea unui fragment de lume decît structura care se configurează pe baza unor repere, relativ stabile, ce şi le produce o totalitate sistemică. Ne aşteptăm, deci, mai mult în ceea ce priveşte revitalizarea acţiunii şi a proiectelor umane, raportate la *progresul istoric*, din partea posibilului pe care-l cuprinde sistemul, decît de pe urma stabilităţii structurale.

O problemă cu totul specială este aceea a raportului dintre teoria dialectică a dezvoltării şi procesele pe care le implică construcţia societăţii socialiste. Pe de o parte, teoria existenţei slujeşte drept punct de sprijin în conceptualizarea progresului în societatea socialistă, dar, pe de altă parte, în virtutea principiului metodologic al explicării inferiorului prin superior, este de aşteptat ca mutaţiile decisive pe care această orînduire şi le-a provocat să reclame o îmbogăţire a sistemului categorial ce priveşte dezvoltarea.

În baza acestei consideraţii apare distinct sensul filozofic profund al conceptului de *societate socialistă multilateral dezvoltată*. Astfel, principiul trecerii continue a posibilului în actual se corelează cu ideea că perfecţionările societăţii socialiste sînt acte de inovaţie ce fac parte dintr-o vastă operă de *euristică socială*, conştient programată. Principiul medierii se traduce în necesitatea creşterii însemnătăţii factorului conştient în construcţia socialistă, în esenţă, a *rolului conducător al partidului comunist*. Ideea că dezvoltarea este angajarea autodirijată a sistemului într-o istorie a sa, prin orientarea determinărilor care au dus la formarea sistemului către realizarea unor performanţe superioare, îşi găseşte expresia în *programul politic al Partidului Comunist Român* de a asigura trecerea fermă a societăţii socialiste româneşti într-o etapă mai înaltă de civilizaţie.

O. HOFMANN (Valoarea euristică şi metodologică a dialecticii)

Dezbaterea asupra unor aspecte ale teoriei dezvoltării prezintă fără îndoială o însemnătate deosebită, mai cu seamă dacă avem în vedere numeroasele implicaţii sociale şi de ordin practic ale problematicii dezvoltării. În intervenţia de faţă mă voi referi la un aspect teoretic de acută actualitate în elaborarea teoriei marxiste a dezvoltării, anume la necesitatea *operaţionalizării conceptelor* cu care lucrăm.

Pentru a deveni cu adevărat fecundă — metodologic şi euristic — în cîmpul cercetării sociale, dialectica materialistă trebuie să-şi elaboreze

şi să-şi determine conceptele în aşa fel, încît ele să dobîndească virtuţi operaţionale, să fie cu alte cuvinte capabile să traducă în termeni şi în indicatori măsurabili (cantitativ şi calitativ) realităţile concrete ce formează obiectul teoriei dezvoltării. Conceptul fundamental al „dezvoltării" are, cu deosebire, nevoie de o asemenea elaborare teoretică. Realităţile şi procesele social-istorice pe care le desemnăm prin conceptul „dezvoltării" prezintă astăzi o complexitate aproape derutantă, contradictorie şi cercetarea lor reclamă cu necesitate un mod de abordare dialectic şi materialist.

În jurul conceptului dezvoltării se grupează un întreg sistem de alte concepte care concretizează şi precizează sensul lui fundamental, făcîndu-l apt să opereze nemijlocit şi cu eficienţă în cercetare. Se cunoaşte, de exemplu, încercarea unor sociologi burghezi de a înlocui conceptul de dezvoltare cu cel de „schimbare", pe motiv că acesta din urmă ar fi teoretic mai esenţial şi metodologic mai operaţional, adică ar fi mai capabil să descrie o serie de aspecte observabile. Este clar însă că cercetarea sociologică ştiinţifică nu se poate dispensa de primul concept, el desemnînd fenomene şi procese ce au loc efectiv în realitate, după cum nu-l poate înlocui prin cel de „schimbare", implicat logic în procesul dezvoltării doar ca un aspect (şi nu tocmai cel esenţial). Teoria dezvoltării va trebui să precizeze conţinutul conceptului ei de bază şi sfera lui de aplicabilitate, prin stabilirea tuturor acelor relaţii şi medieri care o apropie de nivelul concretului, al observabilului şi o fac aptă să surprindă şi să exprime pe plan cognitiv specificul real şi complexitatea procesului pe care îl studiază. Pentru aceasta, se cer bine definite şi analizate conceptele cu care „dezvoltarea" întreţine strînse legături, cum ar fi cele de „progres", „revoluţie", „evoluţie", „mişcare", „transformare", „schimbare" etc. De asemenea, se cer stabilite şi specificate accepţiile pe care le iau aceste concepte cînd sînt aplicate la diferite domenii ale realităţii, — precum şi criteriile ce îndreptăţesc folosirea lor într-un domeniu sau altul. Care este, de exemplu, criteriul progresului în diferitele domenii ale realităţii? Prin ce se distinge „progresul" de „evoluţie"? Stabilindu-se criteriile, se poate trece apoi la găsirea unor indicatori meniţi a oferi mijloacele practice de cercetare directă şi de interpretare a realităţii în lumina acestor concepte filozofice.

Cercetarea ştiinţifică a realităţilor sociale din ţara noastră este confruntată nemijlocit cu necesitatea de a-şi perfecţiona aparatul conceptual din punct de vedere euristic şi metodologic. Numai *dialectica materialistă* şi o teorie a dezvoltării întemeiată pe virtuţile ei metodologice şi euristice pot să răspundă satisfăcător acestei necesităţi a cercetării sociologice. Studiind, spre exemplu, dezvoltarea structurii sociale a ţării noastre în etapa actuală, sociologia simte nevoia unei mai riguroase aparaturi conceptuale de ordin filozofic, elaborată pe diferite nivele de profuzime, care să asigure o viziune teoretică fundamentală asupra transformărilor petrecute la noi în ultimele decenii, o generalizare şi interpretare ştiinţifică a datelor obţinute prin investigaţii concrete şi, totodată, nevoia unor instrumente conceptuale „de rang mediu", care să asigure o abordare teoretică a realităţii nemijlocite.

Se creează astfel un adevărat *feed-back* între cercetarea ştiinţifică şi filozofia marxistă, între conceptele fundamentale ale dialecticii şi conceptele mai particulare, cu o sferă mai restrînsă, dar cu o capacitate mai mare

de a surprinde şi exprima concretul investigat. Descinzînd către „nivelul de jos" al teoriei, unde cercetarea ştiinţifică se leagă direct de realitate, filozofia parcurge apoi drumul invers, „se ridică" spre nivele tot mai mari de abstractizare, refăcînd conceptul unic şi cuprinzător al dezvoltării, dînd imaginea *globală* şi *esenţială* asupra mişcării istorice, îmbogăţindu-se cu rezultatul acestor noi generalizări, modificîndu-se, uneori, ca urmare a acestei generalizări.

În acest sens, dialectica materialistă a filozofiei marxiste îşi va dovedi în mod concret, în cîmpul cercetărilor sociale, virtuţile ei metodologice şi euristice, capacitatea de a călăuzi şi stimula permanent cunoaşterea realităţilor şi, pe baza acestei cunoaşteri, transformarea lor revoluţionară prin acţiunea colectivităţii.

MARIN DIACONU (Asupra conceptului de dezvoltare)

Problematica teoriei dezvoltării prezintă atît o însemnătate teoretic-filozofică, cît şi una nemijlocit practică, vitală. Ca termen şi concept, „dezvoltarea" apare frecvent atît în discursul filozofic contemporan, în special în cel al dialecticii marxiste, cît şi în domeniile ştiinţelor particulare şi chiar în limbajul cotidian, comun. Hegel remarca faptul că uneori lucrurile simple sînt mai greu de înţeles tocmai datorită simplităţii lor, iar „cele mai abstracte categorii" (el exemplifica pe cele de fiinţă, fiinţa determinată, realitate, finit) „îi sînt gîndirii necultivate cele mai familiare". Am putea spune că conceptul de „dezvoltare" prezintă astăzi, în mare măsură, un statut „familiar", în sensul dat de Hegel. Această „simplitate" şi „familiaritate" a conceptului nu e străină însă de o anume complexitate, ca şi de dificultăţi evidente în încercarea de a-l defini.

Nu întotdeauna i s-a conferit conceptului de dezvoltare o semnificaţie şi o sferă de cuprindere corespunzătoare. Uneori, îndeosebi în teoriile filozofice, pornindu-se de la ideea unui determinism universal, se considera că dezvoltarea ar fi o determinaţie esenţială a întregii existenţe. Se săvîrşea astfel o extrapolare nepermisă, încălcîndu-se regula logicii care cere să nu se ia partea drept întreg. Dezvoltarea este într-adevăr *o modalitate de manifestare a mişcării* în colţul nostru de univers, dar această particularitate a „subsistemului" nostru (finit) nu poate fi extrapolată tale quale asupra sistemului universal, al universului infinit.

Ca o primă precizare metodologică, avansăm aşadar aserţiunea că ideea de dezvoltare are cu precădere un sens numai pentru anumite forme de mişcare a materiei, îndeosebi pentru nivelul lumii vii şi la scara vieţii sociale. Dezvoltarea este o modalitate a mişcării care se desfăşoară pe o linie ascendentă, este un proces de complicare structurală de la inferior la superior. Trebuie precizat, totodată, că evoluţia de la inferior la superior nu semnifică un proces de complicare structurală. Uneori simplificarea structurală poate fi un criteriu al dezvoltării sistemului social; de exemplu, simplificarea organizaţională este un criteriu de optimizare a structurilor sociale şi în consecinţă o direcţie a progresului social. Deci nu întotdeauna conceptele de „simplu" şi „complex" sînt sinonime cu cele de inferior şi

superior. Ceea ce dă conţinut definitoriu ideii de dezvoltare sînt deci, în ultimă instanţă, aceste din urmă concepte cu care operează dialectica. Abordarea filozofică a conceptului dezvoltării presupune şi cerinţa de a-l privi atît în interacţiunea sa cu alte concepte ale dialecticii — cum sînt cele de sistem, structură, determinare etc. — cît şi în specificitatea manifestării sale în diverse domenii ale existenţei. Criteriile dezvoltării se cer definite în funcţie de natura sistemului în care se manifestă. La nivelul sistemului social, de exemplu, un criteriu esenţial al dezvoltării (progresului) l-ar putea reprezenta *gradul de realizare a condiţiei umane*. Ceea ce prevalează în aprecierea superiorităţii unei etape istorice faţă de alta a procesului de dezvoltare (în cazul de faţă — socială) este atît aspectul cantitativ, cît şi aspectul calitativ, determinarea calitativă fiind adesea greu măsurabilă. Cu mare greutate poţi măsura, spre exemplu „gradul" de libertate în evoluţia vieţii sociale. Se pot însă face distincţii calitative în acest domeniu în raport cu tipul de orînduire socială. Şi, sub acest aspect, saltul calitativ este evident şi corespunde unui alt nivel de esenţialitate. Dacă ne referim la dimensiuni particulare ale progresului social (progresul în morală, în artă, în filozofie), caracterul şi aspectul calitativ al dezvoltării devin şi mai evidente. De reţinut însă că, în unele domenii, specificul calitativ nu înseamnă neapărat superioritate valorică. În cazul artei, de exemplu, Marx persifla „mania pretenţioasă a francezilor din secolul al XVIII-lea care credeau că progresele tehnice şi sociale incontestabile în raport cu ale vechilor greci, implică şi superioritatea lor artistică, şi prin urmare *Henriada* trebuie să întreacă *Iliada*".

Conceptul de dezvoltare comportă o discuţie şi din alt punct de vedere. În precizarea criteriilor evaluative şi a notelor definitorii nu se poate proceda în manieră postulatorie, fără o raportare permanentă la procesele efective ale realităţii, singurul temei în raport cu care se obţin generalizări şi definiţii valide din punct de vedere teoretic şi metodologic.

În caracterizarea momentului actual al dezvoltării socialismului în ţara noastră operăm, spre exemplu, cu conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată" şi cu cel de „ţară în curs de dezvoltare". Aceste concepte cer nu numai o abordare sociologică, ci şi una politologică, economică sau din perspectiva altor discipline sociale particulare, precum şi a uneia, integratoare, filozofică. Termenul de dezvoltare, chiar şi în conceptele de mai sus, nu este lipsit de o dimensiune filozofică. Se impune, deci, atît o corelare a sensurilor conceptelor amintite cu conceptul filozofic general de dezvoltare, cît şi îmbogăţirea conţinutului acestuia (cel puţin a celui de dezvoltare socială) pe baza notelor calitative noi. Apreciind prin această prismă dezbaterile care se poartă frecvent asupra conceptelor de „societate socialistă multilateral dezvoltată" sau „ţară în curs de dezvoltare", considerăm că uneori articolele publicate pe această temă, şi îndeosebi cele de filozofie, nu sînt mulţumitoare. În mare măsură ele sînt prelucrări ale documentelor de partid (sau, uneori, ale altor articole), fără a se încerca descifrarea sensurilor mai profunde care au stat la baza tezelor din aceste documente.

Cred că o abordare frontală a acestei probleme, adesea neglijată tocmai pentru că la prima vedere pare simplă şi unanim înţeleasă, este de stringentă necesitate, atît pentru filozofie, cît şi pentru ştiinţă. Persistenţa

neclarificărilor şi ambiguităţii în această problemă afectează negativ însăşi claritatea conceptului mai general de dialectică, ştiut fiind că dialectica este, în primul rînd, o teorie filozofică a dezvoltării.

IOANA SMIRNOV (Dialectica socială şi progresul)

S-a susţinut cu diverse ocazii ideea că spre deosebire de legile pe care le stabilesc ştiinţele particulare prin generalizarea unor cazuri, evenimente, interacţiuni din sfere determinate ale realităţii, direct subordonate legităţilor respective şi verificabile în mod nemijlocit, legile cu care operează dialectica nu se referă la astfel de relaţii nemijlocite, ci la relaţii generale a căror acţiune se realizează printr-un ansamblu de medieri în raport cu evenimentele sau procesele individuale, structura la nivelul căreia operează astfel de legi de maximă generalitate fiind structura comună a oricărei existenţe şi deveniri.

Faţă de legile dialecticii, legile oricărei ştiinţe sînt secundare, derivabile (aspect pus în lumină, în cadrul dezbaterii noastre, de referatul tov. Ion Tudosescu).

Filozofia, avînd ca obiect totalitatea — realitatea obiectivă în ansamblul ei — se menţine la aspectul macrostructural al obiectului, chiar atunci cînd se ocupă de un proces parţial al realităţii, de un element al macrosistemului. De pildă, în cazul studierii fenomenelor sociale, care constituie doar o ipostază a existenţei, un nivel al mişcării materiei, abordarea dialectică nu-şi pierde specificitatea filozofică proprie. Privită în această perspectivă, analiza legilor structurii şi dinamicii vieţii sociale reprezintă nu numai o preocupare a ştiinţei despre societate — sociologia — ci şi a filozofiei sociale — materialismul istoric. Fără această perspectivă filozofic-dialectică, nici ştiinţa despre societate nu se poate institui ca demers eficient. Astfel explicaţia sociologică întemeiată filozofic abordează în spiritul dialecticii sistemul social, concepîndu-l ca un ansamblu macrostructural alcătuit dintr-o unitate de elemente reunite sistemic într-o totalitate, cu o determinare calitativă distinctă de cea a elementelor componente, dar care rezultă din interacţiunile acestora. Reţinem — metodologic, — şi ideea centrală în teoria dialectică a sistemelor că *natura calitativă a subsistemelor* (elemente în raport cu sistemul global) este determinată de *natura calităţii sistemelor*, dar este tot aşa de valabilă şi relaţia inversă. Ceea ce înseamnă că desprinderea legilor sistemului nu se poate limita la o simplă descriere a relaţiilor dintre subsisteme, ci presupune o evaluare calitativă a elementelor.

Orientarea tot mai evidentă a sociologilor contemporani către o abordare sistemic-dialectică a fenomenelor sociale, în care analiza structural-funcţională este complementară unei cercetări cauzale, permite o revitalizare epistemologic-axiologică a multora din conceptele sociologice tradiţionale.

Unul dintre aceste concepte, strîns legat de conceptul dezvoltării, este cel de *progres*, asupra căruia ne propunem să stăruim mai jos.

Din cercetările multor sociologi nemarxişti contemporani se desprinde o viziune teoretică şi metodologică nedialectică asupra mişcării social-istorice (de ex. holismul sau structuralismul şi funcţionalismul), o manieră de a concepe şi înţelege dinamica societăţii fie într-un sens neo-evoluţionist, cum e cazul antropologiei culturale americane (L. White, J. Steward, G.P. Murdock etc.), fie în sensul teoriilor despre „creşterea" economică şi stadiile acesteia (R. Aron, W.W. Rostow, J. Galbraith ş.a.) şi care învederează o serie de poziţii (ideologice şi nu numai teoretice) cu o notă relativ comună : scepticismul faţă de ideea de progres.

De asemenea, mulţi autori occidentali definesc progresul exclusiv în termenii unor evaluări de ordin etic, ca o tendinţă de transformare pe care o consideră dezirabilă şi necesară după anumite criterii proprii de valoare.

Fără a intra în detaliile argumentaţiei marxiste asupra esenţei progresului social, credem că procesul social şi istoric pe care-l desemnăm prin termenul *progres* se realizează în virtutea unor criterii generale ce decurg din baza materială a societăţii, şi anume :

— gradul dominaţiei umane asupra forţelor naturii ;

— gradul emancipării societăţii de sub presiunea forţelor sociale obiective ;

— gradul de dezvoltare a personalităţii umane, de restrîngere a inegalităţii şi respectiv de instituire a egalităţii sociale, politice şi economice a oamenilor.

Progresul ne apare astfel ca o succesiune de momente de schimbare calitativă în viaţa socială, ordonate pe o direcţie cu sens : desprinderea şi eliberarea treptată a omului — ca om social — şi a societăţii — ca sistem general — de forţele care împiedică şi limitează dezvoltarea plenară şi armonioasă atît a individului ca personalitate, cît şi a societăţii ca subiect colectiv al devenirii istorice.

Avînd la bază, cum am arătat, o seamă de criterii obiective, forma de mişcare istorică denumită *progres* implică, prin dialectica ei, şi o dimensiune axiologică şi ideologică. Nu există un progres neutru faţă de interesele oamenilor, faţă de reala dezvoltare a agenţilor vii şi concreţi care alcătuiesc societatea şi prin energia practică a cărora se realizează, la urma urmei, însăşi dezvoltarea socială şi istorică. De aceea în ştiinţele sociale sîntem confruntaţi inevitabil cu problema gnoseologică a legăturii inextricabile dintre ştiinţific şi ideologic, dintre perspectiva logic-teoretică şi cea axiologic-practică.

În cazul ideii de progres social, unitatea dintre dimensiunea logic-nomologică şi cea ideologic-axiologică (care, pe scurt şi sociologic vorbind, vizează relaţia subiect-obiect în dezvoltarea societăţii) ridică şi o problemă importantă de metodă, anume dacă se poate imagina o operaţionalizare totală a tehnologiei acţiunii umane în direcţia progresului. Dată fiind fuziunea relevată mai sus, considerăm că discursul sociologic, oricît de pronunţată ar fi pozitivarea (şi operaţionalizarea) lui, rămîne inevitabil, cel puţin prin una din laturile sale, şi un domeniu al reflecţiei filozofice, ştiinţa sociologiei fiind nevoită să apeleze cu necesitate la instanţa teoretică şi de principii a filozofiei.

Prin acest fapt se explică totodată de ce o teorie ştiinţifică a dezvoltării sau a progresului social nu se poate dispensa de orizonturile pe care dia-

lectica materialistă — în calitatea ei de teorie filozofică şi de metodologie a cunoaşterii — le conferă investigaţiei sociale, ca şi strategiei de acţiune în direcţia dezvoltării sociale şi a progresului istoric.

ION PIETRARU (Dezvoltare şi progres)

Tema pe care o dezbatem solicită fără îndoială un efort de regîndire a conceptelor de dezvoltare şi progres, efort cu atît mai necesar cu cît conceptele menţionate au multiple şi profunde implicaţii sub raport sociologic, antropologic şi axiologic.

În dezbaterea de faţă, abordarea conceptelor de *dezvoltare* şi *progres* a fost întreprinsă din perspective multiple — istorică, logică şi epistemologică — ceea ce a prilejuit reliefarea unor aspecte noi ale problematicii examinate.

Aşa cum a rezultat din unele referate ale dezbaterii noastre (I. Tudosescu, C. Popa, ş.a.), la nivelul fenomenelor sociale dezvoltarea şi progresul social au de fiecare dată o întemeiere determinist-cauzală, ontică şi o întemeiere sau, mai exact, o motivaţie gnoseologică, ideologică şi psihosocială. Mai mult, trebuie să admitem ca fiind proprii acţiunilor social-umane, anticiparea, proiectarea, finalitatea. Fără conjugarea acestor aspecte — condiţionare obiectivă şi aspiraţie ideală — proiectivitatea şi opţiunile valorice nu vor putea explica satisfăcător mecanismele şi *strategia* progresului social.

Realizîndu-se prin intermediul activităţilor social-umane, al intereselor şi scopurilor omeneşti, progresul social se raportează cu necesitate la subiectul istoric al dezvoltării, la interesele şi ţelurile oamenilor în societate, într-un cuvînt implică criteriul realizării plenare a condiţiei şi aspiraţiilor omului, afirmarea umanismului real în cadrul societăţii. În dezbatere, s-a subliniat faptul că numai în condiţiile societăţii socialiste progresul social întruneşte toate premisele obiective şi subiective pentru realizarea consecventă şi plenară a valorilor umanismului socialist.

Clarificînd, în lumina principiilor dialecticii materialiste, problematica dezvoltării şi progresului, tezele fundamentale ce trebuie să călăuzească cercetarea şi acţiunea socială, este necesar să urmărim permanenta confruntare a teoriei cu realitatea, a strategiei progresului cu acţiunea practic-socială, în scopul evitării schematismului teoretic-conceptual, reprezentărilor lineare, mecaniciste asupra dezvoltării şi progresului. Căci progresul se realizează, adesea, pe căi mai complicate şi dialectic contradictorii, care nu exclud mersul în zig-zag, nu exclud, uneori, stagnări temporare sau parţiale în cadrul macrosistemului, în funcţie de condiţiile social-istorice concrete. În viaţa socială, ritmul devenirii este mult mai accentuat, rapid, determinat de legi sociale obiective cu particularităţi de manifestare diferite de la o orînduire social-economică la alta.

În condiţiile socialismului, progresul social dobîndeşte *sensuri* şi *valori* noi, decurgînd deopotrivă din noile condiţii obiective realizate prin mutaţia revoluţionară a modului de producţie, ca şi din condiţiile noi ce caracterizează statutul şi condiţia omului în societate. Abia în

cadrul nou al socialismului putem vorbi de realizarea unui progres multilateral şi omogen, de o *planificare* şi *conducere raţională* a tuturor componentelor vieţii sociale. Asigurînd şi făurind totodată premisele unei îmbinări armonioase între condiţionarea obiectivă, legică a dezvoltării sociale şi dirijarea raţională pe bază de cunoaştere ştiinţifică şi anticipare prospectivă, societatea socialistă îşi reliefează cu pregnanţă trăsătura ei fundamentală de construcţie liberă şi raţională, caracterul eminamente *pozitiv* şi *constructiv*, realizat de către oameni şi pentru oameni. De aceea, dialectica înfăptuirii progresului în noua orînduire socială presupune, principial, *spirit critic* şi combativitate, fantezie şi putere de creaţie, angajare şi responsabilitate, mobilizarea tuturor energiilor umane obiective, intelectuale şi morale, capabile să valorifice cît mai plenar, condiţiile obiective ale noii orînduiri în direcţia realizării umanismului integral, a dezvoltării multilaterale a personalităţii umane. Pe acest temei, propriu orînduirii noastre socialiste, s-a ridicat şi s-a impus cu necesitate problematica teoretică şi practică a perfecţionării democraţiei socialiste, a modului în care oamenii muncii participă la elaborarea, adoptarea şi realizarea deciziilor de interes colectiv, precum şi a felului în care progresul şi dezvoltarea societăţii se răsfrîng asupra autorealizării plenare a celor care le făuresc prin activitatea lor.

ANA KATZ (Cu privire la contradicţiile interne în socialism)

În cele de mai jos, îmi propun o precizare în problema posibilităţii transformării contradicţiilor neantagoniste, caracteristice naturii socialismului, în contradicţii antagoniste.

Se ştie că lumea socialistă nu a fost scutită, chiar într-un trecut relativ recent, de manifestări conflictuale, cu toate că, în virtutea esenţei sistemului socialist şi a relaţiilor lui de producţie, era absent temeiul obiectiv care generează forţe sociale antagonice, ostile, deci interese exclusive şi ireductibile. Întrebarea ce se pune în acest sens este dacă forma *conflictuală* a rezolvării unor contradicţii, în esenţă neantagoniste, justifică aprecierea lor ca fiind sau devenind contradicţii antagoniste? Avansez aici părerea că forma conflictuală, de ciocnire şi coliziune în manifestarea şi rezolvarea unor contradicţii nu constituie un temei practic suficient pentru a vorbi, în sens teoretic, de contradicţii antagoniste (ireductibile prin esenţa lor socială) sau de transformare în contradicţii antagoniste.

Dacă raportăm caracterul antagonic al contradicţiilor la baza socială care generează un asemenea antagonism, am putea susţine că, în cadrul socialismului, în pofida unor manifestări conflictuale, contradicţiile neantagoniste rămîn *în esenţa lor* neantagoniste, adică sînt lipsite de temeiul obiectiv care le-ar imprima un caracter ireductibil antagonic. În condiţiile proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie, contradicţiile neantagoniste nu pot deveni efectiv contradicţii antagoniste,

întrucît primele decurg constant din interese fundamentale comune întemeiate pe cele două forme ale proprietăţii sociale, cu deosebirile cunoscute dintre ele. Ceea ce nu înseamnă, firește, că în cazul unor măsuri instituţionale nepotrivite (locale sau globale) şi resimţite ca atare, ca disfuncţionale, în starea de spirit a maselor, nu pot apărea antagonisme, ciocniri, conflicte între o parte şi alta a societăţii. Repetăm însă : manifestarea unor conflicte nu este întru nimic determinată de apariţia (de unde?) a vreunor interese obiective ireductibile ale claselor aliate sau a vreunei părţi a societăţii, în interiorul unei societăţi şi unui stat care rămîn socialiste, adică întemeiate pe o proprietate socială, pe forma cea mai avansată de proprietate, care elimină exploatarea unei părţi (subsistem) a societăţii (clase) de către alta (clasă) sau de către stat.

Dacă acceptăm să facem o distincţie teoretică între forma conflictuală pe care o îmbracă, uneori, în socialism, dinamica contradicţiilor ce îi sînt proprii, formă generată de cauze de ordin subiectiv sau funcţional (instituţional) obiectiv, putem accepta logic şi concluzia că natura obiectivă, fundamental neantagonistă a contradicţiilor din sistemul socialist nu se modifică şi prin urmare nu justifică aprecierea contradicţiilor ca fiind antagoniste. Aşadar, chiar posibilitatea unor măsuri care obiectiv nu sînt potrivite pentru soluţionarea contradicţiilor neantagoniste, astfel încît duc la amplificarea lor, nu determină modificarea naturii obiective (a temeiului obiectiv) a contradicţiilor interne specifice, neantagoniste, ale socialismului, nu determină subminarea unităţii de interese ale întregului popor dintr-o societate socialistă, chiar pusă la grea încercare. Însuşi temeiul obiectiv al acestor contradicţii neantagonice — proprietatea socială şi comunitatea fundamentală de interese — a făcut şi face posibilă depăşirea conflictelor — cînd şi unde se ivesc — în cadrul societăţii socialiste.

ANGELA VASILIU (Dialectică marxistă şi raţionalism)

Istoria atestă o legătură intimă între *dialectică* şi *raţionalism*. Dacă la Heraclit dialectica apare cu prioritate ca o teorie a existenţei iar la Aristotel şi mai tîrziu la Hegel, ca o teorie şi metodă a discursului raţional, în marxism dialectica apare concomitent ca teorie şi metodă de cunoaştere şi de acţiune, la toate nivelele existenţei. Din acest punct de vedere, contribuţia marxismului marchează, în perspectiva istoriei, un nou tip de raţionalism, materialist şi dialectic în acelaşi timp, riguros ştiinţific şi umanist, instrument de cunoaştere a existenţei şi de transformare a ei „prin intermediul energiei practice a oamenilor" ca fiinţe sociale.

Interesul pentru acest gen de raţionalism apare la Marx încă din lucrările de tinereţe, în care intenţia fundamentală este de a uni modul *raţionalist* şi *dialectic* de gîndire cu *activitatea transformatoare* a oamenilor, de a elabora o teorie şi o metodă filozofică aptă să lumineze şi să călăuzească procesul de transformare a realităţii prin om şi pentru om. Prin elaborarea concepţiei materialist-dialectice despre lume, Marx a constituit un model nou şi universal al raţionalismului, capabil să evite — prin fundamentul său materialist — orice rupere sau îndepărtare a gîndirii

de realitate şi totodată — prin caracterul său dialectic — orice închidere şi anchiloză dogmatică a cunoaşterii. Prin prelucrarea şi interpretarea în sens *materialist* a conceptelor şi categoriilor filozofice (abstract-concret, necesitate-libertate, absolut-relativ etc.), Marx şi Engels au asigurat gîndirii filozofice şi ştiinţifice temeiul ontologic al legăturii ei permanente cu realitatea şi cu praxis-ul vieţii sociale, iar prin metoda *dialectică* au dat gîndirii, cunoaşterii şi acţiunii umane o strategie suplă, capabilă de „autoreglare" şi autoperfecţionare nelimitată, universală. Revoluţia săvîrşită de marxism în planul gîndirii *teoretice* apare astfel ca o premisă şi o condiţie filozofică a procesului *practic* de transformare revoluţionară a realităţii, ca unicul drum de „instaurare a umanismului practic", care este socialismul şi comunismul.

Ca model nou şi universal al raţionalismului, teoria şi metoda filozofiei marxiste şi-au dovedit istoriceşte validitatea şi confirmarea în practică, după cum îşi dovedeşte în prezent valenţele şi superioritatea — logică, epistemologică, metodologică — în raport cu orientările filozofice nemarxiste contemporane. Ca raţionalism strategic, orientat către praxis şi acţiune socială, el se dovedeşte capabil de a-şi integra şi adapta rezultatele gîndirii teoretice şi ştiinţifice contemporane, fie că este vorba de contribuţii ale unor discipline formale (teoria jocurilor strategice, logica schimbării, logica deontică etc.), fie ale unor teorii precum cea a organizării şi conducerii sistemelor sociale (praxiologia — ca ştiinţă a prescripţiilor normative în acţiunea bună, — teoria deciziei, teoria viitorilor sociali etc.). Ca raţionalism dialectic şi materialist, marxismul se dovedeşte singurul în măsură să evite absolutizările de orice fel, ipostazele teoretice sau metodologice pe care acestea le îmbracă în unele direcţii ale gîndirii filozofice contemporane (structuralism, pozitivism, relativism, existenţialism etc. etc.)

CRONICA IDEILOR

PUNCTE DE VEDERE PRIVIND ELABORAREA ANTROPOLOGIEI FILOZOFICE MARXISTE*

DE

ION ŞERBĂNESCU

În tabloul general al gîndirii marxiste contemporane, dezbaterile ce se desfăşoară în rîndurile marxiştilor italieni au un relief deosebit. Beneficiind de o bogată tradiţie filozofică revoluţionară, în cadrul căreia punctele de vîrf le constituie Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Rodolfo Mondolfo, Palmiro Togliatti, trăind într-o ţară în care confruntările sociale şi ideologice sînt deosebit de acute, teoreticienii comunişti italieni aduc o contribuţie remarcabilă la reexaminarea ştiinţifico-critică a unor teme importante ale materialismului dialectic şi istoric, ale socialismului ştiinţific şi ale ştiinţei politice.

Dintre variatele preocupări ne-a reţinut în mod deosebit atenţia strădania de a elucida o serie de concepte şi implicaţii ale antropologiei sociale, atît în perspectiva acutelor probleme ecologice contemporane, care repun în discuţie raportul dintre om şi natură, pentru a-l defini în coordonatele prezentului, cît şi ca o necesitate de a înlătura rămînerea în urmă a contribuţiei marxiste în acest domeniu.

Două lucrări recente exprimă aceste preocupări : volumul *Uomo — natura — società*, care cuprinde materialele dezbaterii organizate, în 1971, de Institutul Gramsci (Editori Riuniti, 1972, 494 p.) şi studiul *Natura e società* scris de Giuseppe Prestipino. Asupra acestei ultime lucrări ne vom opri în însemnările de faţă.

Lucrarea autorului italian poartă subtitlul *Pentru o nouă lectură a lui Engels* şi este consacrată analizei unor opere de maturitate ale marelui gînditor.

Evitînd judecăţile unilaterale sau preconcepute, Prestipino îşi propune să precizeze cînd, unde şi în ce fel Engels a mers pe calea parcursă de Marx, ori s-a depărtat de ea, în ce constă aportul său la marxism pe

* Giuseppe Prestipino, *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Roma, Editori Riuniti, 1973, 303 p.

Rev. filoz., XXI, 5, p. 641–649, Bucureşti, 1974

plan filozofic, care sînt, concret, limitele activităţii sale ştiinfice. Această încercare se încadrează într-un efort general al gîndirii marxiste contemporane de a reexamina unele teze ale lui Engels, efort pe care îl întreprind şi teoreticieni marxişti din România, fapt remarcat şi de Giuseppe Prestipino şi asupra căruia vom mai reveni.

Autorul este conştient de dificultăţile unei atari operaţii, mai ales că în dezbaterile contemporane se întîlnesc puncte de vedere extreme asupra valorii contribuţiei lui Engels, cu deosebire la dezvoltarea dialecticii. Unii îl contestă cu vehemenţă, considerîndu-l ca un simplu popularizator al ideilor lui Marx, chiar ca un vulgarizator, în sensul peiorativ al noţiunii, alţii nu vor să vadă nici o limită sau vreo contradicţie în cele scrise de Engels. Desigur, nici interpretările lui Prestipino nu trebuie absolutizate, cum nici el nu pretinde, ci luate ca o contribuţie la clarificarea valorii moştenirii teoretice engelsiene.

Problema principală, care ocupă cea mai mare parte a lucrării, o constituie analiza bazelor filozofice, materialist-istorice, ale antropologiei marxiste. În această optică, studiul se divide în două părţi : într-o primă parte sînt confruntate vederile lui Engels cu elementele unei antropologii filozofice prezente în lucrarea lui Marx *Bazele criticii economiei politice*, considerate de Prestipino ca fiind de importanţă vitală pentru un răspuns valid la problematica antropologică a timpului nostru ; în partea a doua a lucrării autorul analizează, cu elemente istorico-critice mai marcate, unele probleme ale relaţiei natură-cultură, mai ales în ce priveşte folosirea de către om a naturii şi definirea conceptului de natură, a conţinutului şi metodei ştiinţei.

Antropologia marxistă îşi are originea ştiinţifică în studiul structurilor sociale, a raporturilor de proprietate. De aceea, autorul italian face o serie de analize nuanţate categoriilor de ,,forţe productive", ,,relaţii de producţie", ,,diviziunea socială a muncii" şi altele, pentru a putea înţelege mai bine raportul dintre natură şi om, dintre natură şi societate. Astfel, se precizează că ,,progresul logico-istoric al forţelor de producţie este pentru Marx un progres care merge de la natural la social şi cu atît mai mult se orientează spre social cu cît intervin mai larg funcţiile suprastructurale ale raţionalităţii şi ştiinţei. În complexul lor, forţele de producţie pe care omul le foloseşte sau le pune în acţiune cu inventivitate sînt forţe naturale şi/sau sociale, pe cînd raporturile de producţie sînt, cum este evident, numai sociale" (p. 38). În această optică, diviziunea socială a *muncii* nu poate fi identificată cu diviziunea *societăţii*, chiar dacă aceasta din urmă se constituie şi îşi trage originea din prima. Divizarea societăţii are la bază raporturi de producţie, în timp ce diviziunea muncii intervine în însuşi mecanismul forţelor de producţie.

Autorul operează cu o serie de noţiuni cum ar fi *natura* şi *cultura*, *societatea* şi *instituţiile*, încercînd să încadreze categoriile antropologice elaborate de Marx şi Engels în unităţi mai mari, denumite de el structuri *diacronice*. În acest cadru, fiecare din relaţiile logice, abstracte, este, în acelaşi timp, o relaţie reală, istorică ; din cele două direcţii opuse în care se dezvoltă fiecare raport categorial — de la structură la suprastructură (de la natură la cultură, sau de la societate la instituţii) şi de la simplu la complex (de la natură la societate sau de la cultură la instituţii) — una este cea fundamentală, originară. El îşi concretizează aceste susţineri

cu referiri la antropologia lui Lévi-Strauss, criticînd unele din tezele acestuia, considerînd că „antropologia culturală" nu a ştiut încă să-şi definească cu suficientă exactitate propriile relaţii cu antropologia socială.

Dacă *societatea* nu este desigur „cultură", ea este totuşi natură „culturalizată". Aceasta explică, cel puţin în parte, echivocul în care ajunge etnologul francez. Echivocul schimbului reciproc între „societate" şi „cultură" poate fi provocat şi de fenomenul istoric, binecunoscut lui Engels, al unei mari fuziuni şi nedelimitări, la origine, între formele diverse ale suprastructurii — în esenţă între formele culturale şi formele instituţionale — şi între structură şi suprastructură în genere. În această privinţă, este semnificativ că şi studiile etnologice de cea mai autentică inspiraţie marxistă pot ajunge uneori la concluzia că principiul fundamental al materialismului istoric, cu totul valabil pentru procesele societăţilor şi civilizaţiilor capitaliste, s-ar releva inaplicabil epocilor primitive, în care legăturile extra-economice ar părea dotate cu o mai mare şi mai decisivă eficacitate de condiţionare în raport cu legăturile de natură economică.

Fundamentul real al acestor echivocuri stă în nediferenţierea sau într-o diferenţiere abia schiţată între nivelele structurale şi nivelele suprastructurale, specifică formaţiunilor economico-sociale primitive; ceea ce nu înseamnă o mai mare întrepătrundere, aceasta fiind rezervată societăţilor mai evoluate.

Analizînd unele dintre tezele lui Engels din lucrarea *Originea familiei* ..., autorul se referă la criticile făcute unor afirmaţii de natură antropologică cuprinse în această carte, dintre care nu toate ar fi însă întemeiate. Această carte prefigurează — după părerea lui G. Prestipino — teoretizările etnologice care astăzi pun în mod explicit problema *filozofică* a unei dialectici între natură şi cultură, între natură şi societate şi au importanţă pentru abordarea structurală a relaţiilor de rudenie, pentru ancorarea lor în viaţa sexuală, anticipează într-un anumit fel tema freudiană a psihologiei abisale.

Engels consideră, de pildă, că nu legăturile *supra*-economice au avut un rol mai important în societăţile primitive, ci cele *sub*-economice, adică forţele productive naturale ale omului. Prestipino apreciază că în formaţiunile economico-sociale precapitaliste existau două nivele de raporturi de producţie, corespunzător la două nivele ale forţelor productive: într-o terminologie diferită de cea a lui Marx şi Engels, acestea sînt, *relaţiile naturale de rudenie* şi *raporturile personale de dominaţie*. În mod analog, în formaţiunile economico-sociale capitaliste este posibil să fie distinse nivelul cel mai general constituit de *relaţiile sociale de clasă* şi un nivel superior reprezentat de *raporturile juridice de proprietate*, care implică, mai mult decît primul, intervenţia suprastructurilor, dar nu se plasează în aria acestora. Autorul face o demarcaţie între termenul de „*relaţii*", folosit pentru nivelele inferioare (*rudenie, clasă*) şi care implică un conţinut mai accentuat obiectiv şi preconstituit, şi conceptul de „*raporturi*", preferabil pentru nivelele superioare (*dominare, proprietate*) şi care implică o mai mare intervenţie a activităţii subiecţilor umani pentru constituirea şi formarea lor.

Problema relaţiei complexe dintre structură şi suprastructură nu este nouă în marxism. Dar, consideră Prestipino, o teorie marxistă a

suprastructurilor, ca analiză metodică a diferitelor categorii-funcțiuni suprastructurale puse în relație cu categorii structurale nu a fost încă elaborată. Impulsurile pe care literatura marxistă le oferă pentru o astfel de analiză diferențiată sînt înțelese, chiar de către marxiști, ca referindu-se numai la analiza istorico-empirică; în timp ce adversarii materialismului istoric le înțeleg, în mod greșit, ca o dovadă a presupusei incoerențe sau incongruențe a principiului marxist care afirmă „determinarea în ultimă instanță" a tuturor suprastructurilor din partea structurii economico-sociale.

Engels folosește două expresii în această mult controversată problemă: „în ultimă instanță" (*in letzter Instantz*) și „supremație finală" (*schliessliche Suprematie*). Cele două expresii — consideră G. Prestipino — atît metafora „juridică", cît și cea „militară" nu implică o adecvare *finală* (în accepțiunea temporală a cuvîntului) a suprastructurii la structură. Este relevabilă opinia filozofului italian după care ar fi mai adecvat spiritului materialismului istoric de a pune accentul pe eficacitatea *inițială* a acțiunii determinante exercitată de structură asupra suprastructurii, care capătă apoi o dezvoltare autonomă; această nuanțare a tezei atît de mult controversată deschide o perspectivă mai puțin abordată în înțelegerea dialecticii factorilor determinanți și condiționali în viața socială. Totodată, interpretarea proprie dată „supremației finale", în sensul că rolul structurii în configurarea formelor suprastructurale devine inteligibil, pînă la urmă, ca rezultat al unei evoluții neregulate și sinuoase a dezvoltării istorice a formelor suprastructurale, merită atenție. Adecvarea acestora la dinamica structurală s-ar releva numai într-o perioadă îndelungată, ipoteză pe care Engels o ia în considerare. Lui Prestipino i se pare că în formulările, deși imprecise, ale lui Engels se pot contura două postulate implicite: a) *decalajul cronologic* între structuri și suprastructurile corespunzătoare; b) *caracterul ne-univoc* al direcției în care decalajul se verifică, deoarece în cadrul suprastructurii sînt funcțiuni prevalent pasive sau receptive, care rămîn în întîrziere față de situațiile structurale corespunzătoare și funcții prevalent active sau reactive care au un rol anticipant în raport cu situațiile structurale corespunzătoare.

Unica soluție acceptabilă — după G. Prestipino — ar fi adoptarea conceptului de *suprastructuri direct legate de sectorul (structural) al forțelor de producție*. Am avea astfel două sectoare ale suprastructurii. În lucrare este prezentată și o schemă a acestora, cu scopul de a evidenția: 1) o implicită diferențiere pe sectoare între suprastructurile corelate cu sectorul forțelor productive și altele (care nu figurează în schemă) corelate cu raporturile sociale de producție; b) o diferențiere, care se accentuează prin desfășurarea procesului istoric, între funcțiile culturale prevalent receptive (de reflectare) și funcțiile culturale prevalent reactive (de transformare) în raport cu structura forțelor productive; c) o diferențiere între nivelurile de bază și nivelurile de vîrf ale acelorași funcții culturale. Aceste două niveluri se conjugă între ele (cele de vîrf între ele, cele de bază între ele). În reprezentările privind forțele naturale se dezvoltă o funcție prevalent reflectorie, în comunicările sociale raționalizate prevalează o funcție reactivă.

Cu privire la teza mult vehiculată în ultima vreme — transformarea științei în forță direct productivă — G. Prestipino consideră necesare o

serie de precizări. Nu este adevărat — scrie el — că Marx ar identifica știința cu logica capitalului sau că ar identifica-o cu mașinile de care acesta se servește. Numai *„folosirea* tehnologică a științei" intră în întregime în planul dinamicii forțelor productive și devine deci, la un anumit punct, apanaj exclusiv al capitalului. Marx vorbește de aplicarea tehnologică a științelor naturii și de aplicarea științei în producție.

Cînd Marx tratează știința ca „forță nemijlocit productivă", este necesar să înțelegem aceasta ca o expresie eliptică în care totdeauna este subînțeles că *aplicarea* științei devine o forță nemijlocit productivă și că, prin efectul acelei aplicări, știința însăși *apare* ca o forță nemijlocit productivă. Asimilarea eronată a științei cu forțele productive are totuși o anumită justificare : implicita recunoaștere că știința are caracterul de suprastructură direct sprijinită pe structura forțelor productive și nu pe structura raporturilor sociale de producție. În știință prevalează funcția reactivă, promotoare a unor noi forțe productive. De aci incidența sa progresistă asupra proceselor și realizărilor moderne ale producției.

Referindu-se la modul în care a fost interpretată relația om-natură de către gîndirea materialist-istorică ulterioară lucrărilor lui Engels, G. Prestipino apreciază că în marxismul de la începutul secolului XX s-au conturat două linii în această problemă : a) cea a lui Lenin, după care realitatea naturală este independentă de om prin originile sale și prin statutul ei obiectiv (în încercarea de a da acestui concept un fundament ontologic-epistemologic) ; și b) cea a „marxismului occidental", inspirat de Lukács și Gramsci, care pune accentul pe dependența naturii de societate, dizolvînd-o într-o expresie, negativă pentru unii, pozitivă pentru alții, a istoricității acțiunii umane. Este neîndoielnic — conchide autorul italian — că prima interpretare, ontologico-epistemologică, este mai în consonanță cu instanțele dimensiunii *ecologice*, care se impun în prezent (respectul echilibrelor fundamentale ale lumii fizice și biologice, apărarea integrală împotriva realei amenințări de distrugere a speciei umane).

În ce privește tezele lui Stalin despre rolul mediului geografic, Prestipino consideră că polemica sa împotriva teoriilor care acordau un rol privilegiat mediului geografic ca factor de dezvoltare sau de înapoiere economică și socială a avut și are o anumită justificare ; totodată, însă, acele teze sugerau implicit concluzia greșită că și pentru perspectivele economico-sociale ale omenirii factorii de mediu nu vor fi o problemă crucială (omițînd ceea ce se spune în teza lui Marx despre Feuerbach, că și mediul este schimbat de oameni). Ceea ce este lent prin natura sa poate căpăta un ritm de proliferare degenerator, tocmai datorită practicii umane iraționale care însoțește rapida dezvoltare a formațiunii economice capitaliste.

Astăzi își face drum convingerea că, dată fiind diferența între ritmurile de evoluție a naturii și a omului (omul biologic și cel social), dinamica istorico-socială nu poate și nu trebuie să depășească ritmul în așa măsură, încît să precipite noi și inopinate mutații ale speciei umane, iar dezvoltarea forțelor productive sociale trebuie să urmărească în mod necesar o anumită conservare atentă a forțelor naturale. De aci tendința unor etnologi de a propune reconsiderarea cu efecte practice a modelelor societăților primitive, pe care Lévi-Strauss le denumește „reci", comparîndu-le cu mecanismul repetitor al unui ceas, în opoziție cu societățile „calde",

comparate cu maşina cu aburi şi cu sistemele termodinamice în general, pentru denivelarea termică pe care acestea o presupun şi pentru consumul ireversibil de energie la care dau loc. Lévi-Strauss face aluzie în principal la „dezordinea" (entropia) care se vădeşte în societăţile „calde" pe planul relaţiilor interumane, dar ecologia contemporană atestează că nu mai puţin gravă este dezordinea care loveşte raportul om-natură.

Este evident că prin reevaluarea modelelor vechilor societăţi, a instanţelor lor latente, nu se are în vedere frînarea progresului economic în general şi al celui tehnologic în special. Dimpotrivă, o parte din prejudiciile de care suferă civilizaţia contemporană derivă tocmai dintr-un insuficient (mai mult decît distorsionat) progres al tehnicii. Nu „progresul" este în discuţie, ci folosirea lui instrumentală pentru scopuri pe termen scurt ale claselor capitaliste dominante.

O altă problemă abordată în lucrare este cea a sferei de extensie a dialecticii. După cum este cunoscut, pornind de la o serie de teze ale lui György Lukács, se consideră că dialectica ar fi fost gîndită şi formulată de Marx în mod special numai pentru domeniul istorico-social şi că extinderea legilor dialecticii la domeniul naturii,atribuită cu precădere lui Engels, ar fi o îndepărtare de intenţiile originare. Deşi Lukács, în ultima perioadă a vieţii sale, a renunţat la această apreciere, recunoscînd caracterul universal al dialecticii, unii marxişti continuă să împărtăşească acest punct de vedere. Prestipino nu este însă de acord cu o asemenea viziune, considerînd că dacă este decepţionant rezultatul dobîndit de Engels în încercările sale de a dialecticiza unele concepte ale ştiinţelor fizice sau unele obiecte ale lumii anorganice, nu înseamnă că este nejustificată o cercetare asupra limitelor şi, mai ales, asupra perspectivelor în cadrul cărora conceptul de istoricitate-dialecticitate poate fi verificat în universul natural.

Pornind de la analiza lucrării lui Engels despre Feuerbach, autorul consideră că deşi ea conţine o serie de echivocuri, în paginile ei întîlnim totodată o serie de instrumente conceptuale care permit depăşirea chiar a unor opinii ale lui Engels şi posterioare lui, care s-au dovedit sterile. Este vorba de acea concepţie care consideră filozofia ca sinteză şi „generalizare" a rezultatelor ştiinţelor particulare; o formulă mai degrabă vulnerabilă, pentru că admite caracterul ştiinţific al filozofiei prin *conţinutul* ei, dar nu poate evita contrapunerea cu ştiinţele particulare mai riguroase, în ce priveşte *metoda*. Aceasta este analitică sau ipotetico-deductivă în ştiinţe, în timp ce este sintetică sau inductivă în filozofie. O asemenea contrapunere (care preia pe aceea existentă în opinia vulgară, între metoda deductivă, de obicei atribuită filozofiei, şi o presupusă metodă „empirică" atribuită ştiinţelor naturale) ar demonstra (în lumina vederilor epistemologice contemporane) caracterul *non-ştiinţific* al filozofiei şi, ca urmare, caracterul nelegitim al pretinsei sale funcţii de unificare a ştiinţelor.

Prestipino avansează o definiţie a filozofiei care pune în discuţie formula lui Engels despre filozofie ca ştiinţa celor mai generale legi ale naturii, societăţii şi gîndirii. Fiind de acord cu o serie de critici la adresa acestui unghi de vedere, el arată că definirea filozofiei ca concepţie despre lume este ambiguă. „Singura diferenţiere legitimă pare a fi cea între filozofie ca ştiinţă structurală a *formaţiunilor diacronice* şi disciplinele matematice (inclusiv, într-un anumit sens, cibernetica) ca ştiinţe structurale ale *sistemelor sincronice*. În acest cadru, sensul filozofic al termenului „struc-

tural" diferă de sensul matematico-cibernetic tocmai pentru că în primul caz este inseparabilă componenta istorică şi structurile sînt înţelese ca structuri diacronice, ca direcţii ale devenirii (de la un „principiu" la un „termen") derivate din evoluţie istorică concretă; nu ca forme statice sau stabile ale unui sistem în echilibru" (p. 232—233).

La Engels se poate discerne un presentiment al actualei distincţii între sincronic şi diacronic? La un moment dat, în *Ludwig Feuerbach*... el face deosebirea între ştiinţe prevalent acumulative şi ştiinţe prevalent sistematizante, ordonatoare (referindu-se de fapt la două faze distincte şi succesive în progresul fiecărei discipline). „Concepţia profesată de Engels — conchide G. Prestipino — este supusă la riscul opus de a dizolva în ştiinţe istorice orice altă ştiinţă, tratînd ca procese evolutive toate dinamismele studiate de ştiinţele fizice, chiar şi acelea care se încadrează într-o dimensiune propriu-zis matematică a duratei (a timpului—spaţiu material) şi care se configurează, în sens epistemologic, ca evenimente sincronice. Pentru ştiinţele fizice şi matematice, mai mult decît un progres de la o fază de culegere de date la o fază de ordonare a acestora, este corect să se indice, cum face dealtfel însuşi Engels, un progres de la o fază empirică la una teoretică : de la culegerea de date la „sistem" (p. 233).

Engels consideră, în lucrarea citată, ştiinţele filozofice ca imperiul gîndirii pure, în măsura în care acesta continuă să existe : doctrina legilor procesului gîndirii, logica şi dialectica. Prestipino rectifică această teză astfel : „doctrina legilor *procesului* (istoric) în abstract, logica şi dialectica" (p. 234). O filozofie concepută în acest fel este conştientă de decalajul epistemologic existent între propriul domeniu de cunoaştere abstractă, metodologică şi formală şi caracterul concret, nefalsificat al procesului istoric efectiv, chiar dacă abstractul şi concretul, gîndirea şi existenţa se găsesc, după Engels, în corespondenţă biunivocă. Dacă se vrea, cu orice preţ, să se menţină expresia de „filozofie a istoriei", ar trebui să se precizeze că nu un sector al filozofiei, ci *întreaga* filozofie este filozofie a istoriei, chiar şi aceea care este prezentată ca filozofie a ştiinţelor naturale sau fizice, ca „generalizare" a rezultatelor lor; însăşi epistemologia filozofică, ca parte a logicii sau gnoseologiei generale, chiar cînd se ocupă de ştiinţe fizice şi matematice, este o cercetare care are în centru fundarea lor istorico-dialectică : geneza lor din anumite structuri elementare ale materiei condiţionînd formele lor categoriale istoriceşte configurate, procesele lor evolutive reconstruite fie în abstracţiile gîndirii, fie cu o atenţie mai direct orientată spre caracterul determinant al dezvoltării istorice; în alţi termeni, istoria ştiinţei este istorie a omului şi a activităţii sale complexe, practice şi teoretice, şi moştenirea, mai generală, ontologică, biologică etc. care este transmisă şi depozitată în acele structuri ale gîndirii.

Engels s-a ocupat îndeaproape de problema statului consacrîndu-i, în afara unor studii şi articole de mai mică amploare, o lucrare specială. (*Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*). G. Prestipino analizează pe larg o serie de teze din această carte, făcînd referire specială la definiţia statului. El relevă două formulări în cuprinsul acestei lucrări, dintre care una negativă şi puţin incertă. Cu toate acestea, arată autorul, lucrarea lui Engels este acea care subliniază, dintre toate operele marxiste, cel mai sistematic funcţia activă care aparţine, încă de la origine, atît luptei

politice, cît şi statului şi relativa independenţă a acestuia din urmă faţă de „societatea civilă".

Analizînd ipoteza lui Engels cu privire la dispariţia (pieirea) statului în comunism, autorul italian ajunge la o concluzie diferită. Clarificarea adecvată a amploarei şi profunzimii „transformării" pe care o va suferi statul într-o societate comunistă nu trebuie să ducă neapărat la dispariţia organizării politico-statale. Ceea ce rezultă din aceste mutaţii ar putea fi numit tot stat. Prestipino consideră că revoluţia socială operează mai întîi o renovare democratică a statului, pentru a putea *politiza* toate funcţiile sociale, şi apoi reconcilierea societăţii şi a statului sub conducerea noului stat. De aceea se poate spune — într-un anumit sens — că nu atît statul este socializat, cît societatea este „statalizată" (aşa cum economia este „naţionalizată"). Această afirmaţie poate suscita o oarecare perplexitate, recunoaşte autorul; dar întregul proces se desfăşoară plecînd de la funcţia statului, în asemenea măsură încît aşa numita „disoluţie" a statului este, în tradiţia gîndirii marxiste, o sarcină pe care însuşi statul şi-o pune. De ce atunci, tradiţia marxistă preferă conceptul de „disoluţie", „pieire" în loc de „transformare"?

Dificultatea constă în a prefigura o realitate care nu există încă şi de a da un nume acelui nivel superior de organizare care va trebui să depăşească într-un nou şi superior principiu unificator întreaga lume a omului. Numele există, la clasicii marxismului, şi este acela încoronat de „imperiul libertăţii" sau acela, mai simplu, de „comunism". Dar nimeni nu poate să ne spună exact ce va fi pentru a corespunde acelui nume.

Este neîndoielnic, totuşi, că „dincolo de stat" nu va fi reîntoarcerea la spontaneitate, la soluţionarea pur şi simplu utilitaristă şi deci — într-un anumit mod — mecanică şi parţială a raporturilor sociale, ci — dimpotrivă — un grad mai înalt de autoconştiinţă a societăţii şi instrumente mai perfecţionate de autoguvernare a oamenilor asociaţi.

În *Statul şi revoluţia* şi în alte scrieri ale lui Lenin, statul proletar înseamnă „ştiinţă" capabilă „să transforme lumea" (socială); dar critica statului burghez dobîndeşte un asemenea relief istoric şi polemic că însăşi noţiunea mai generală a statului este puternic influenţată. Lenin ajunge să conchidă că acolo unde statul ar fi tot mai direct condus şi controlat de societate, ar înceta, în substanţă, de a mai fi un stat. Puternica încărcătură polemică şi salutara intenţie desacralizatoare din *Statul şi revoluţia* au putut astfel să exercite, într-o perioadă ulterioară, o influenţă contradictorie, alimentînd atitudini îndreptate spre distrugerea vechii „maşini de stat" opresive, mai mult decît spre reconstruirea unor noi instituţii democratice şi a legalităţii socialiste şi, deci, atitudini de indiferenţă faţă de problemele mai caracteristic formulate sau tehnico-juridice ale noului ansamblu statal, considerate derizorii pentru cel ce acţionează în aşteptarea unei apropiate scadenţe a „pieirii" statului.

După ce înfăţişează poziţiile contemporane ale unor autori sovietici şi iugoslavi în problema evoluţiei statului, G. Prestipino se referă la contribuţia Anetei Busuioc dintr-un articol cu titlul *Engels ca istoric şi teoretician al statului* (apărut în „Analele de istorie" nr. 5/1970), care abordează, după opinia autorului italian, pentru prima dată „fără ocoluri problema « dispariţiei statului », pentru a susţine că formula este depăşită, în lumina experienţei construcţiei socialiste".

Desigur, opiniile lui Prestipino rămîn discutabile, şi mai ales rămîne sarcina practicii sociale de a valida una sau alta dintre alternativele avansate de teoreticienii marxişti.

★

Este de relevat amplul aparat ştiinţific, documentarea bogată pe care se bazează studiul la care ne-am referit. Autorul a cercetat numeroase lucrări marxiste din Cehoslovacia, Jugoslavia, România R.D.G., Ungaria, U.R.S.S. şi alte ţări socialiste, precum şi studii marxiste occidentale, ca şi lucrări numeroase ale unor autori nemarxişti. El le trece prin filtrul propriilor sale opinii, îşi declară acordul sau dezaprobă diferite teze în raport cu optica proprie, întemeiată pe cunoaşterea temeinică a lucrărilor clasice marxist-leniniste.

În acest context este îmbucurătoare atenţia pe care o acordă *gîndirii marxiste româneşti*, din care citează sau la care face referiri numeroase. Despre una dintre acestea am relatat. Aş dori să menţionez în continuare aprecierea dată unor teze susţinute de regretatul Pavel Dan. El se referă la un articol scris de Pavel Dan în revista franceză „La Pensée", întitulat *În legătură cu colocviul Engels „Cîteva observaţii asupra evoluţiei societăţilor"* (nr. 70/1956). Prestipino apreciază că studiul cuprinde „o interesantă tipologie a sistemelor de proprietate corespunzător diverselor modalităţi de muncă". Cele trei tipuri propuse de Pavel Dan, ar fi : 1) munca comună (baza originară a civilizaţiilor agraro-pastorale) ; 2) munca individuală (faza artizanală) ; şi 3) munca colectivă (faza manufacturieră). La acestea, Prestipino adaugă o a patra categorie, „munca generală", analizînd implicaţiile ei. Pe baza acestei tipologii marxistul italian vrea să verifice ipoteza unui stat comunist, garant al unui sistem de proprietate care să corespundă la modalitatea cea mai înalt dezvoltată a muncii umane.

Într-o amplă notă se fac referiri la discuţia privind raportul între filozofie şi ştiinţă din nr. 4/1968 al „Revistei de filozofie", citîndu-se din afirmaţiile lui N. S. Dumitru, Marcel Breazu, Stelian Popescu, Uroş Tomin, Henri Wald ; sînt de asemenea citate studiile lui I. Nathanson — N. Simionescu, Octavian Cheţan, Ştefan Georgescu şi M. Flonta din nr. 10 şi 12/1970 al aceleiaşi publicaţii, cu privire la aprecierea contribuţiei teoretice a lui Engels. Atenţia autorului italian se opreşte asupra articolelor lui Niculae Bellu despre problemele antropologiei marxiste („Revista de filozofie", nr. 1 şi 5/1968), ale lui Pavel Apostol privind epistemologia ştiinţelor („Revista de filozofie", nr. 4/1968), Călina Mare, despre gradul de generalitate a legii negării negaţiei („Revista de filozofie", nr. 10/1965), Elena Bellu, *Progresul la nivelul mişcării chimice* („Revista de filozofie", nr. 9/1966), Crizantema Joja *Natura şi obiectivele filozofiei ştiinţelor* („Revue roumaine des sciences sociales", nr. 1—2/1965), precum şi asupra volumului de studii ale lui N. Tertulian, *Critică, estetică, filozofie*, Bucureşti, 1972.

LESLIE A. WHITE ŞI TENTATIVA DE CONSTITUIRE A CULTUROLOGIEI

DE

ADELA BECLEANU-IANCU

Cînd — cu mai bine de trei decenii în urmă — antropologul american Leslie A. White lansa, în articolul *A Problem of Kinship Terminology* („American Anthropologist", vol. 41/1939), conceptul de *culturologie*, în scopul desemnării acelei „ştiinţe distincte", corespunzătoare fenomenului complex care este cultura şi respectiv civilizaţia, el se alătura, fără să ştie, lui W. Ostwald care, cu alte trei decenii înainte, pusese primul problema constituirii acestei noi ştiinţe.

Diferitele studii culturologice publicate de L. A. White în următorii zece ani — studii care aveau în centrul atenţiei omul şi cultura, problema analizei şi definirii culturii şi civilizaţiei de pe poziţiile propriei lor ştiinţe — au pregătit, de fapt, apariţia la New York, în 1949, a *primei* lucrări ample de culturologie, *The Science of Culture*, în care White prezenta un sistem original de teorie a culturii şi propunea constituirea culturologiei ca ştiinţă autonomă. Preocupările în această direcţie ale profesorului de la Universităţile din Michigan şi California s-au materializat apoi în alte studii şi lucrări date la iveală în intervalul de timp pînă la apariţia, în 1969, a celei de-a doua ediţii a lucrării sale fundamentale (ediţie tradusă în italiană, spaniolă, sîrbă). Cea mai recentă lucrare a sa este *The Concept of Culture* (1973).

OMUL, UNICUL PRODUCĂTOR AL CULTURII

În concepţia lui L. A. White, un loc important ocupă consideraţiile cu privire la legătura dintre om şi cultură; „omul şi cultura constituie un cuplu inseparabil", afirmă el în ultima sa lucrare [1].

[1] Leslie A. White with Beth Dillingham, *The Concept of Culture*, Burgess Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1973, p. 9.

Rev. filoz., XXI, 5, p. 650–659, Bucureşti, 1974

În procesul de adaptare la mediul înconjurător, omul este singura specie care posedă adevărata capacitate de cunoaştere, de „înţelegere", arată White. Depăşind posibilităţile animalelor superioare (primatele), înzestrate şi ele cu un anume „discernămînt", cu o oarecare capacitate de „înţelegere" (intuiţie, perspicacitate), proprietăţi ce se manifestă, însă, numai la nivelul simţurilor, omul se impune în natură printr-un „nou tip de înţelegere şi de adaptare", numit de el „facultatea neuro-senzorialo-simbolantă" [2].

Omul este înfăţişat, astfel, drept unicul animal care posedă „capacitatea de a simbola" (*the ability to symbol*), sau singurul „animal simbolant" (*a symboling animal*), cum îl denumeşte L. A. White, într-o încercare de a impune un concept specific, corespunzător acestei activităţi umane. Intenţia sa este clară : evidenţierea unicităţii omului în efortul de a cunoaşte şi acţiona asupra lumii şi a comunica cu semenii. Acest specific uman este denumit pe scurt de către White *a simbola* (*to symbol, symboling*), adică *actul conştient* prin care omul conferă sensuri obiectelor şi fenomenelor din lumea înconjurătoare. Vrînd să prevină confuzia posibilă între cei doi termeni apropiaţi, *a simbola* şi *a simboliza*, autorul accentuează asupra diferenţei de înţeles : a simbola indicînd actul creator prin care omul dă un înţeles la ceva ; iar a simboliza, utilizarea simbolului deja constituit.

Rezultatul acestei activităţi, „produsul simbolării" îl formează *simbolatele* (*the symbolates*) sau, după cum arată White, „o clasă de fenomene formată din obiecte şi evenimente dependente de simbolare". Simbolatele (sau acelaşi simbolat) pot fi considerate în *diferite contexte* (astronomic, fizic, anatomic, cultural) şi în funcţie de contextul respectiv ele *devin* fenomene specifice, cu un anume sens (fenomene astronomice, fizice, chimice, culturale). Pentru ca un anume simbolat să însemne cultură el trebuie să corespundă unui *anume context*, denumit de către White *contextul extrasomatic*, în care simbolatele „sînt privite şi interpretate în legăturile lor reciproce" [3], independent de organismul uman, dar nu de oameni.

Consecinţa simbolării o constituie umanizarea indivizilor, iar cea mai importantă manifestare constă în apariţia şi dezvoltarea culturii. *Omul* este animalul care simbolează, producînd, în *procesul de simbolare*, *cultura*. Aceasta are o realitate ontologică, este „o clasă distinctă de fenomene" formată, după L. A. White, „dintr-un număr de forme — gîndire, simţire, joc" şi „produse care sînt idei, credinţe, concepte, acte, ritualuri, atitudini şi obiecte" [4]. Simbolatele omului îl ajută pe acesta să-şi afirme superioritatea în natură şi să-şi clădească modul specific de existenţă, sînt „materialele din care se compun toate civilizaţiile, toate culturile" [5] omenirii în dezvoltarea ei istorică.

În partea a II-a a lucrării *The Science of Culture*, intitulată „Man and Culture", L. A. White se opreşte insistent asupra „naturii umane". Tributar orientării behavioriste, de la care şi în raport cu care a pornit în constituirea teoriei sale, White identifică omul, ca sistem complex, cu

---

[2] Leslie A. White, *The Science of Culture. A study of Man and Civilization*, Ferrar, Straus and Giroux, New York, 1969, p. 397, 398.

[3] Leslie A. White, *The Concept of Culture*, în „American Anthropologist", nr. 61/1959, p. 231, 232.

[4] Leslie A. White, *The Concept of Culture*, 1973, p. 27.

[5] *Ibidem*, p. 2.

„comportamentul uman". Acesta se compune din elemente diferite, din „factori" diferiți cu însemnătate diferită pentru activitatea umană. Astfel, „factorul biologic" sau „neuro-senzorio-musculo-glandular — etc." și „factorul psihosomatic", importante pentru individ, ar fi nesemnificative în contextul afirmării superioare a lui *homo sapiens*, după cum, „factorul social", căruia i se recunoaște o existență, este, în concepția lui White, subordonat celui mai important dintre toți factorii care compun sau acționează asupra comportamentului uman, „factorul suprabiologic" sau „extrasomatic", adică *factorul cultural*. White rezervă acestui factor un loc aparte, cucerit pe baza unei „supra" și „extra"-etajări valorice, extinsă pînă la autonomizarea sa într-un „autosistem".

Comportamentul caracteristic uman variază și este determinat de factorul cultural, este o funcție a acestuia. Cultura, odată produsă de om, devine unica determinantă a comportamentului său ca om, este „forma și conținutul comportamentului uman". Factorul cultural este „suprabiologic" prin depășirea nivelului individual uman, prin manifestarea „în afara individului", este „extrasomatic" prin afirmarea sa într-o sferă proprie, „în afara relațiilor indivizilor", dar este în relație cu umanul pe care-l determină. Este vorba, așadar, numai de *relație* (de la cultură la om) și nu de *interrelația* lor. „Factorul supra-biologic, precizează L. A. White, înseamnă o clasă de fenomene în afara individului și care-l depășesc... care sînt semnificative în determinarea comportamentului său" [6], relație sintetizată în formula B (behavior) = f[C(culture)].

Tezele și principiile behavioriste de la care pornește L. A. White pentru definirea omului și a culturii îl ajută să releve că omul este *mai mult* și *altceva* decît biologicul, iar cultura este *atributul său esențial*. Operînd, însă, numai cu delimitări, fără a explica interacțiunile celor trei realități fundamentale — om, societate, cultură — el ocolește *dialectica obiectivă* a acestora, ajungînd astfel la un viciu demonstrativ inevitabil.

Gînditorul american pune în discuție, în mod justificat, tendințele unilaterale și extremiste care se pot ivi în considerațiile teoretice pe marginea raportului om—cultură. Astfel, cultura poate să fie „biologizată", socotită o simplă și directă expresie a individului uman (luat ca entitate biologică), „psihologizată", considerată drept un „mecanism psihologic", „spiritualizată", anulată în favoarea „spiritului" sau „socializată", socotită un simplu instrument al relațiilor sociale. Astfel de tendințe reducționiste întîlnește White pe rînd, la fiecare dintre științele care se ocupă de cîte unul din aceste compartimente ale umanului — biologia, psihologia, antropologia (culturală sau socială), sociologia — științe care, după opinia lui, nu se ocupă însă în mod direct de cultură, dar care și-au extins într-un mod nepermis ambiția de a subsuma cultura obiectului lor specific de cercetare.

Încercînd să depășească toate aceste puncte de vedere, L. A. White propune *o știință adecvată studierii factorului cultural* în desfășurarea sa multilaterală, o știință diferită de toate celelalte, cu un statut propriu, pe care o denumește *culturologie*.

Poziția realistă pe care se situează pînă la un punct L. A. White îl ajută să înțeleagă marele adevăr potrivit căruia cultura nu este statică,

---

[6] *Ibidem*, p. 402.

ea se dezvoltă în timp şi spaţiu, se manifestă ca un proces (textual, întîlnim termenii „proces cultural" şi „progres cultural"). El nu poate da însă şi explicaţia ştiinţifică a cauzelor acestei dezvoltări. „Culturile sînt sisteme dinamice ... ele solicită energie pentru activarea lor" [7], afirmă White în partea a III-a („Energy and Civilization") din *The Science of Culture*, susţinînd, ca şi în alte texte, că *energia* este factorul fundamental în dezvoltarea culturii. Printr-o interpretare modernă a energetismului, cu al cărui teoretician, W. Ostwald, el îşi găseşte dealtfel multe afinităţi, împărţind chiar meritul iniţierii noii discipline, L. A. White afirmă că, pentru sistemul cultural, energia este „semnificantă", investind-o cu funcţia esenţială a acestuia, funcţie prin care „utilizează, direcţionează şi controlează". În termeni matematici, raportul este următorul: $E \times T \rightarrow C$, în care E = cantitatea de energie utilizată, T = eficienţa mijloacelor folosite pentru cheltuirea energiei, C = gradul de dezvoltare a culturii [8]. Reluînd ideea, culturologul american arăta recent că „sistemul cultural este un sistem termodinamic", avînd la bază *energia umană* — „culturile nu pot fi construite în afara energiei" [9]. „Progresul cultural" îşi află deci sorgintea, după L. A. White, tot la om, fără însă a fi luat în considerare adevăratul factor obiectiv care determină acest progres, ci un factor obiectivat *ad hoc*, identificat în energia pe care specia *homo sapiens* o autoproduce şi o cheltuieşte pentru propriul său folos.

CULTURA — „SISTEM SUPRA-BIOLOGIC"

În numele analizei concrete, L. A. White foloseşte metoda studierii culturii „independent de oameni", socotind-o un „sistem supra-biologic", care „se comportă în concordanţă cu propriile principii şi legi" [10].

Încercările sale de a defini *conceptul de cultură* sînt numeroase şi conţin elemente care-l situează în rîndul teoreticienilor realişti. Astfel, el distinge două planuri ale culturii, cel *ontic* — „cultura existenţială reală" — şi cel *logic* — „conceptul de cultură", adică acel „cuvînt care desemnează credinţe, obiceiuri, instituţii, artă, unelte etc. pe care le are orice popor" [11]. Referindu-se la *conţinutul* culturii, L. A. White afirmă că acesta constă în „organizarea fenomenelor — *acte* (modele de comportament), *obiecte* (unelte, lucruri), *idei* (credinţe, cunoaştere) şi *sentimente* (atitudini, „valori") — bazată pe simbolare" [12] (subl. ns.). Într-un alt loc întîlnim şi explicaţia potrivit căreia cultura constă din „obiecte materiale — unelte, ustensile, ornamente, amulete etc. — fapte (acţiuni), credinţe şi atitudini în contextul simbolării" [13] şi se atrage atenţia asupra diferitelor aspecte ale culturii („material, social, ideologic"). L. A. White insistă asupra „substanţei obiectuale a culturii" (*the hard substance of culture*), cultura fiind

---

[7] *Ibidem*, p. 362.
[8] *Ibidem*, p. 368.
[9] Leslie A. White with Beth Dillingham, *The Concept of Culture*, 1973, p. 58, 62.
[10] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. XXXII şi 406.
[11] Leslie A. White with Beth Dillingham, *The Concept of Culture*, 1973, p. 21.
[12] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 125.
[13] *Ibidem*, p. 363.

formată „din lucruri și evenimente reale care pot fi observate direct sau indirect în lumea exterioară", cu „existență în spațiu și timp" [14]. Specificul culturii este determinat de „acțiunea de simbolare" și de „contextul extrasomatic" [15]. În acest fel sensul culturii este redus, în mod unilateral, la una din calitățile sale, la *valoarea de semnificație.*

Neputînd să facă abstracție totală de factorul social și de cel psihologic, L. A. White subordonează acești factori potrivit sistemului său teoretic, celui cultural, afirmînd, fără a se explica : „cultura este un mecanism psihic de apărare", sau, „cultura constă în *n* semnale sociale diferite corelate cu *n* răspunsuri diferite" [16]. Într-un alt context, în care se fac referiri la „transmisibilitatea" culturii (proprietate ce se exercită „pe cale nebiologică", autorul neprecizînd, însă, dacă are în vedere calea socială), aceasta este apreciată drept „atributul său semnificativ". Cultura constituie astfel „un transmițător lesnicios și la îndemînă al mecanismelor sociale, individuale, al generației, vîrstei, al poporului, al unei regiuni", ea reprezentînd „forma eredității sociale". Aceste tentative „sociologice" sînt contracarate, însă, prin precizarea repetată cu privire la specificul culturii de a fi „un ordin continuu și suprabiologic, extrasomatic al lucrurilor și evenimentelor" [17]. Intențiile salutare de la care pornește L. A. White, și anume de a releva individualitatea domeniului cultural, ajung să se transforme, prin insistențele obsedante asupra acestui aspect, într-o poziție autonomistă și absolutizantă în spiritul căreia cultura devine un sistem universal, deasupra dialecticii reale a biologicului, socialului și culturalului, un „autosistem" integrator al întregii vieți materiale și spirituale a omului.

Examinarea stăruitoare a fenomenului culturii îl conduce pe Leslie A. White la unele concluzii adecvate privind „locul culturii" sau, cum am spune noi, planul obiectiv-existențial al acesteia. Ideii despre „existența în timp și spațiu" a culturii el îi adaugă precizarea că aceasta din urmă se manifestă *tridimensional* : „intraorganism", formînd „concepte, credințe, emoții, atitudini" ; „interorganism", exprimînd „procesele interacțiunii sociale între ființe umane" și „extraorganism", formînd „obiectele materiale", situate „în afara organismelor umane", dar reprezentînd „tiparele interacțiunii sociale" [18]. Dezvoltînd ideea modalității de manifestare a culturii, gînditorul american subliniază că „fiecare element cultural, fiecare trăsătură culturală are, așadar, un aspect subiectiv și unul obiectiv" [19].

Reținem, totodată, o serie de considerații critice ale lui L. A. White în legătură cu unele orientări contemporane în domeniul analizei culturii. Astfel, orientării net behavioriste, din unghiul căreia cultura este identificată cu comportamentul uman, White îi opune concepția sa despre „comportamentul cultural", care nu este totuna cu cultura.

Susținerile absolutizante ale lui W. W. Taylor sau E. A. Hoebel, de pildă, potrivit cărora cultura constă numai din idei, sînt amendate

---

[14] Leslie A. White, *The Concept of Culture*, 1959, p. 235.
[15] *Ibidem*, p. 234.
[16] *Ibidem*, p. 227.
[17] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 363.
[18] Leslie A. White, *The Concept of Culture*, 1959, p. 235.
[19] *Ibidem*, p. 236.

prin teza lui L. A. White care întregeşte conţinutul conceptului de cultură, adăugînd la „idei" şi „atitudini, acţiuni, obiecte", opunîndu-se categoric tuturor acelora care neagă aspectul material al culturii. Pe A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, R. Linton, A. Radcliffe-Brown, care nu văd „realitatea ontologică" a culturii, socotind-o o pură „abstractizare logică", îi trece în rîndul celor care fac greşeala de a „confunda conceptul de cultură, care este o construcţie logică, cu cultura existenţială reală..."[20].

Cînd unii reprezentanţi ai antropologiei culturale şi etnologiei (Fr. Boas, Ruth Benedict, Margaret Mead, G. P. Murdock) îi acuză pe alţii (şi pe White însuşi) de „reificarea culturii" sau de „misticizarea" ei, întemeietorul culturologiei le răspunde atrăgînd atenţia asupra existenţei reale a culturii, ca „o clasă distinctă de lucruri şi evenimente reale" din lumea exterioară şi pe care unii cercetători (E. B. Tylor, R. H. Lowie, C. Wissler, L. A. White) nu au făcut decît să o „descopere ca atare". L. A. White precizează că „cultura nu este o entitate care există şi se mişcă singură şi izolat de oameni"[21], dar odată constituită, ea nu mai depinde de natura biologică a omului, procesele sale, variaţiile sale în timp şi spaţiu fiind dependente de „contextul extrasomatic" al omului şi nu de om propriu-zis. Dar, insistă White, aceasta nu înseamnă nicidecum „reificare" sau misticizare a culturii.

De reţinut că în sprijinul afirmaţiilor sale, după care „fiecare membru al societăţii omeneşti este supus, bineînţeles, întotdeauna stimulării socio-culturale din partea membrilor grupului său"[22], în care descifrăm o recunoaştere a condiţionării sociale, White citează lucrarea lui K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice.*

Referirile la „cultură ca sistem", — temă dezvoltată pe un spaţiu considerabil în lucrarea *The Science of Culture* — ocupă un întreg capitol în ultima carte, publicată în 1973, (*The Concept of Culture*), şi constituie obiectul lucrării în pregătire, intitulată *The Concept of Cultural System.* Cultura este, după L. A. White, un „sistem integral, organizat", compus din trei „subsisteme" : „tehnologic", „sociologic" sau „social", „ideologic" sau „filozofic", în care rolul determinant îl are cel tehnologic [23]. Componenta fundamentală — subsistemul *tehnologic* — constituie factorul prim pe care se sprijină „întreaga viaţă şi cultură umană", fiind formată, în principal, din „instrumente materiale, mecanice, fizice, chimice" şi „folosirea lor tehnică"[24]. Subsistemul *social*, secundar celui tehnologic, în care White vede, într-un mod simplist, o „funcţie a sistemului tehnologic", se situează deasupra relaţiilor interpersonale, exprimă „modelul de comportament colectiv", reprezentînd „efortul oamenilor în folosirea instrumentelor de subsistenţă; atac şi apărare, protecţie"[25]. Acesta cuprinde, la rîndu-i, alte subsisteme, cum ar fi : „economic", „de rudenie", „etic", „politic", „profesional", „eclesiastic", „recreativ" etc. În sfîrşit, cel de al treilea subsistem, cel *ideologic*, se sprijină pe celelalte două de la care

---

[20] *Ibidem*, p. 238.
[21] *Ibidem*, p. 240.
[22] *Ibidem*, p. 244.
[23] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 364.
[24] *Ibidem*, p. 365.
[25] *Ibidem.*

își obține „conținutul și orientarea", fiind „expresia tipului de tehnologie și a proprietăților și trăsăturilor subsistemului social"[26]. În această a treia componentă a sistemului cultural White include cea mai mare parte a culturii spirituale — „idei", „credințe", „cunoștințe" — identificată în „mitologii", „legende", „literatură", „filozofie", „științe", „cultură populară" etc.

CULTUROLOGIA — ȘTIINȚA FUNDAMENTALĂ A CULTURII

În ultima parte, a IV-a, intitulată „Culturology" din lucrarea *The Science of Culture*, L. A. White fundamentează o nouă știință — *culturologia* — căreia îi stabilește specificul și locul în sistemul științelor sociale și umane.

Cultura, prin existența și specificul său, impune — după părerea lui L. A. White — un „mecanism" propriu de „explorare și interpretare științifică", își reclamă propria știință. În spiritul orientării sale „deterministe", el dezvoltă un punct de vedere personal în studierea fenomenelor culturale („teoria determinismului cultural") potrivit căruia „cultura constituie o clasă distinctă de fenomene", ea „se comportă în concordanță cu propriile principii și legi", fiind deci „explicabilă numai în termeni culturologici"[27]. Referindu-se la un „principiu al cauzalității", White are în vedere, de fapt, autodeterminarea în cadrul sistemului cultural — „un proces cultural este explicabil prin el însuși" sau, „orice situație culturală dată este determinată de alte evenimente culturale"[28] — sistem pe care gînditorul american, fără a-l izola de om și de societate, îl autonomizează dincolo de determinismul real, în numele unui imprecis „determinism cultural".

Pentru fundamentarea științei culturii White are pretenția de a se menține în terenul „pur" al științei, folosind metodele, tehnicile de interpretare specifice științei, luînd ca exemplu, într-o modalitate uneori forțată și neconvingătoare, științele naturale. *Obiectul precis* al culturologiei îl constituie, după el, o „clasă specială de fenomene" : „clasa lucrurilor și evenimentelor constînd din sau dependente de simbolare"[29], iar *diferența specifică* prin care aceasta se deosebește de celelalte științe o constituie „contextul extrasomatic" în care este considerată clasa respectivă. După L. A. White, *obiectul culturologiei* îl formează *cultura și civilizația luate ca întreg*, precum și cultura manifestă în oricare dintre elementele sau formele sistemului cultural.

Culturologia răspunde, după întemeietorul ei, cerințelor și caracteristicilor științei, fiind capabilă să parcurgă fiecare etapă de afirmare a cunoașterii științifice. Prin ea omul cunoaște un domeniu fundamental al lumii externe, mai întîi prin *simțuri*, *percepții*, traduse în *concepte* manipulate în cadrul procesului de *gîndire*, apoi, formulînd *premise*, *generalizări*,

---

[26] *Ibidem*, p. 366.
[27] *Ibidem*, p. 406.
[28] *Ibidem*, p. 407, 413.
[29] Leslie A. White, *The Concept of Culture*, 1959, p. 230.

concluzii, care sînt validate de *experienţă*. Prin ea cercetătorul *experimentează* şi *clasifică*.

Culturologia constituie „un nou sector al cunoaşterii", un mijloc prin care „înţelegerea" se „dezvoltă", se „lărgeşte", oferind largi posibilităţi interpretative nu numai pentru domeniul culturii, dar şi pentru „majoritatea sectoarelor experienţei umane (intelectuale, sociale)".

Atenţia principală a lui L. A. White este ca, beneficiind de „extinderea orizontului ştiinţific" — caracteristică a gîndirii contemporane —, să convingă asupra posibilităţii şi mai ales a utilităţii „separării" domeniului culturii de cel al psihicului şi de cel social, în folosul studierii acestuia cu mijloace eficiente în cadrul unei „ştiinţe a culturii".

Aparţinînd sistemului de ştiinţe social-umane, culturologia „se deosebeşte de alte puncte de vedere", arată promotorul ei, prin faptul că deţine „alt context, alte probleme, alte soluţii", că este un „alt fel de scientizare" şi rezolvă probleme ştiinţifice specifice, care nu pot fi rezolvate de alte ştiinţe. Culturologia este astfel delimitată, în primul rînd, de psihologie, cu care îşi dispută domeniul de investigaţie — „comportamentul uman". În timp ce psihologia se ocupă de relaţiile comportamentale în sfera organismului uman, privind simbolatele în „context somatic", culturologia are în vedere relaţiile reciproce ale simbolatelor, relaţii ce se desfăşoară independent de organismul uman, în „contextul extrasomatic", adică relaţiile care facilitează apariţia, manifestarea şi dezvoltarea culturii. În terenul psihologiei există întotdeauna pericolul absolutizării, al unui panpsihologism — „orice problemă e psihologică pentru că aparţine omului", gîndeşte psihologul, după White — ceea ce face ca această ştiinţă să „nu distingă fenomenele culturale de cele neculturale"[30].

Culturologia trebuie să se delimiteze de sociologie, deoarece aceasta din urmă, arată White, în continuarea susţinerilor lui W. Ostwald şi ale lui A. L. Kroeber, comite greşeala de a „asimila cultura conceptului său fundamental de interacţiune, transformînd culturalul într-un aspect sau un produs secundar al procesului social de interacţiune". Această „confuzie a gîndirii" face ca sociologia să „sufere de defectul fatal", conchide White, acela „de a nu putea distinge culturalul de social"[31]. Întemeind culturologia L. A. White consideră că îndreaptă această eroare, punînd culturalul în drepturile sale, dar comite, la rîndu-i, o alta, tot atît de condamnabilă, prin subordonarea socialului faţă de cultural, după cum reiese şi din frazele de încheiere ale cărţii sale despre ştiinţa culturii: „structurile şi procesele societăţii umane sînt funcţii de cultură"[32].

Părăsind terenul antropologiei, sub auspiciile căreia şi-a enunţat primele idei cu privire la afirmarea ştiinţei culturii, L. A. White delimitează culturologia de principalele orientări din antropologia contemporană, avînd în vedere, mai precis, cele două mari direcţii: antropologia socială (engleză) şi antropologia culturală (americană). Datorită caracterului polivalent, în fapt, eclectic al antropologiei, prin faptul că acest termen desemnează „atît de multe genuri diferite de activităţi", încît obiectul său specific nu poate fi descifrat, argumentează White, antropologia nu

---

[30] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 414.
[31] *Idem*.
[32] *Idem*.

este capabilă să acorde atenţia cuvenită unui domeniu special şi complex cum este cel al culturii, astfel că această ştiinţă „nu poate fi restrînsă acum la sarcina specifică şi particulară de a interpreta procesul cultural şi numai pe acesta"[33]. În speţă, antropologia culturală păcătuieşte prin acelaşi neajuns, ea are în vedere „o mare varietate de genuri de interpretare", arată White, în timp ce „antropologia socială este virtualmente de nedeosebit de sociologie"[34].

Legitimitatea culturologiei ca ştiinţă distinctă este demonstrată de către iniţiatorul său prin relevarea specificităţii obiectului de reflectare şi cercetare, obiect ce se constituie independent de sociologie, pe de o parte, care dizolvă culturalul în sfera socialului şi independent de psihologie sau antropologie, pe de altă parte, care subordonează culturalul organismului şi comportamentului uman. Or, atunci cînd se are în vedere „sistemul om-cultură", arată L. A. White, trebuie să se accepte că în acest sistem nu organismul uman e determinant, ci cultura, astfel că, „forma şi conţinutul comportamentului uman sînt determinate de cultură nu de om"[35].

În lucrarea *The Concept of Culture* (1973) L. A. White se referă pe scurt la *problematica* ce stă în atenţia culturologiei. După el, această ştiinţă îşi îndreaptă preocupările asupra determinării *conţinutului* şi *locului* culturii, asupra analizei a *trei coordonate principale* care se pun în legătură cu cultura luată ca întreg, sau cu fiecare cultură sau element cultural în parte, şi anume: *originea* culturii, *funcţiile* culturii, *variaţiile* ei în funcţie de timp, de spaţiu şi de etnicitate.

★

Am expus mai sus tezele principale ale lui Leslie A. White privind constituirea culturologiei ca „ştiinţă distinctă", cu obiect, metode şi funcţii proprii, relevînd atît contribuţiile originale, cît şi carenţele metodologice ale demersului său. Acceptînd ideea şi intenţia de bază a lui L. A. White de a constitui o nouă ştiinţă — culturologia — nu putem să nu schiţăm, în final, elementele esenţiale ale unei perspective marxiste privind statutul acestei discipline şi punctele principale care o delimitează de concepţia lui L. A. White.

Cultura şi, respectiv, civilizaţia (acea ipostază majoră a culturii, sau „cultura în acţiune", cum o defineşte sintetic Al. Tănase) constituie una din *componentele* sau dimensiunile *sistemului fundamental al realităţii terestre* — omul (denumit în limbaj ştiinţific „sistem bio-psiho-sociocultural"). Ca parte a acestui sistem, ea se află în corelaţie cu celelalte componente — societatea, individul, personalitatea —, determinîndu-le şi depinzînd, totodată, de ele.

Cultura alcătuieşte, la rîndul ei, un *sistem* cu o anume specificitate şi care, prin raporturile plurifuncţionale şi cauzale ale *subsistemelor* sale, se afirmă ca o *realitate complexă*, unică, ca un *compartiment distinct* al practicii social-istorice. Individualizate prin *manifestări şi legităţi proprii*,

---

[33] *Ibid.*, p. 415.
[34] *Idem.*
[35] *Ibid.*, p. 406.

cultura şi civilizaţia constituie un *domeniu relativ autonom* de cercetare şi cunoaştere teoretică şi, pe această bază, de proiectare şi acţiune.

Stadiul pluridirecţionat pe care l-a atins cunoaşterea contemporană solicită multilateralitatea reflecţiei teoretice, multitudinea modalităţilor cognitive, aduce în cîmpul de investigaţie efortul conjugat al ştiinţei şi filozofiei — cele *două modalităţi* principale de cunoaştere şi generalizare. Prin complexitatea ei sistemică şi a elementelor care o compun cultura face deopotrivă apel la ştiinţă şi la filozofie, ceea ce are ca rezultat constituirea şi afirmarea în termeni moderni a *sistemului disciplinelor culturii*, cuprinzînd : *discipline filozofice* — filozofia culturii, axiologia — şi *ştiinţele culturii* — culturologia, sociologia culturii, psihologia culturii, etnologia, „ştiinţele artei", antropologia culturală etc.

Prin modalitatea specifică de abordare a obiectului lor, ştiinţele culturii realizează un alt sistem de referinţă decît filozofia dar în acelaşi timp *se diferenţiază* între ele după unghiul din care studiază cultura, după sfera de cuprindere a obiectului, după gradul de pătrundere în esenţa acestuia etc. Cu excepţia culturologiei, toate celelalte ştiinţe enumerate abordează părţi, secţiuni, aspecte sau interferenţe ale fenomenului cultural.

Culturologia este ştiinţa fundamentală, generală a culturii şi civilizaţiei. Ea are ca obiect cultura ca subsistem al sistemului bio-psiho-socio-cultural şi nu un „suprasistem", cum apare la White, situat deasupra omului. Culturologia se afirmă ca o ştiinţă relativ autonomă, eforturile sale conjugîndu-se, însă, cu cele ale filozofiei, ale altor ştiinţe social-umane şi ale celorlalte ştiinţe despre cultură, încadrîndu-se în direcţia actuală de manifestare a ştiinţei care îmbină permanent specializarea şi proliferarea domeniilor de cercetare cu sinteza lor, în folosul cercetării complexe multi- şi interdisciplinare.

Cînd se pune *problema omologării* acestei ştiinţe în cadrul sistemului general al ştiinţelor, ea aparţine categoriei „ştiinţelor particulare fundamentale", de tipul ştiinţelor naturii (fizica, chimia, biologia, antropologia) şi de tipul ştiinţelor sociale (sociologia, psihologia).

Dată fiind natura extrem de complexă a obiectului pe care îl studiază, culturologia ridică încă o serie de probleme în ceea ce priveşte situarea şi încadrarea ei precisă în modelele existente de clasificare a ştiinţelor.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

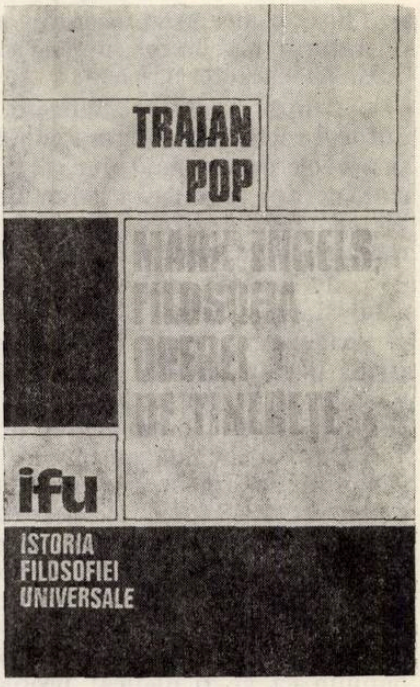
Traian Pop

MARX—ENGELS,
FILOSOFIA OPEREI DE TINEREŢE

vol. I

FORMAREA CONCEPŢIEI
FILOSOFICE A LUI
MARX ŞI ENGELS

Cluj, Editura Dacia,
1973, 383 p.



Participă :

ACHIM MIHU,
LAURENŢIU ŞERBAN

GENEZA MARXISMULUI

DE

ACHIM MIHU

Apariţia în 1973 a volumului *Marx-Engels, Filosofia operei de tinereţe*, ne pune în faţa unui eveniment editorial a cărui semnificaţie merită mai mult decît o simplă recenzie. Autorul acestei lucrări, Traian Pop, dezvăluie o viziune complexă şi bine conturată asupra temei cercetate. Prin modul de tratare şi stilul expunerii (autorul predă istoria filozofiei marxiste la Facultatea de istorie-filozofie a Universităţii din Cluj) cartea oferă cititorului o lectură accesibilă care îi facilitează apropierea de o problematică istorico-filozofică presărată cu nu puţine dificultăţi de înţelegere. Pentru literatura filozofică românească cercetarea reprezintă un pas important şi de mult aşteptat pe tărîmul istoriei filozofiei marxiste, o premieră care nu poate fi subapreciată sau ignorată. Este, în acelaşi timp, şi un merit al Editurii Dacia că şi-a inaugurat seria de publicaţii

Rev. filoz., XXI, 5, p. 661—665, Bucureşti, 1974.

„Istoria filosofiei universale" cu o lucrare dedicată istoriei filozofiei marxiste.

În cele ce urmează ne vom limita la două obiective. Vom face, mai întîi, o succintă prezentare a ipotezelor teoretico-metodologice utilizate de autor în elaborarea lucrării sale. Apoi ne vom opri asupra cîtorva observații cu caracter critic.

După cum este și firesc, cunoașterea ipotezelor de la care pleacă autorul reprezintă singura cale logică de acces care ne permite dezvăluirea și aprecierea conținutului cărții. Ele constituie, totodată, cadrul de referință care ne permite să semnalăm poziția originală adoptată de Traian Pop. Să urmărim aceste ipoteze ale interpretării pe care ne-o oferă exegetul român al filozofiei din tinerețe a lui Marx și Engels.

1. Există două aspecte de care se leagă analiza operei de tinerețe a lui Marx și Engels : „formarea concepției filozofice a celor doi gînditori și formarea propriu-zisă a filozofiei marxiste" (p. 7).Deși acestea sînt strîns legate între ele „nu sînt totuși identice" (p. 7). Mai explicit : Formarea concepției lor filozofice este un proces de o durată scurtă. În linii mari, el se încheie în anii 1843—1844. Procesul formării filozofiei marxiste se întinde pe alți cîțiva ani, încheindu-se odată cu publicarea primului document—program teoretic și practic—*Manifestul Partidului Comunist* (1848)" (p. 7). Aceasta este se pare ipoteza generală a lui Traian Pop cu privire la formarea istorică a filozofiei marxiste. Întrucît lucrarea la care ne referim are drept obiect doar filozofia operei de tinerețe a lui Marx și Engels, mai precis formarea concepției filozofice a celor doi gînditori, aprecierea ipotezei avute în vedere nu poate fi făcută în deplină cunoștință de cauză decît după apariția celui de-al doilea volum, care bănuim că va fi dedicat problemei formării filozofiei marxiste ca atare. Totuși considerăm necesar să subliniem că ipoteza generală pe care am semnalat-o pleacă de la înțelegerea filozofiei marxiste ca un sistem deschis, format dintr-un ansamblu de părți componente, respectiv idei și lucrări ale lui Marx și Engels, care nu a ajuns la calitatea de sistem decît odată cu apariția *Manifestului Partidului Comunist*. Aprecierea o găsim într-o notă la p. 140. De aici ideea că „trebuie renunțat la aprecierea că într-o lucrare sau alta Marx n-a făcut cutare ori cutare lucru, făcînd din aceasta criteriul de apreciere a poziției sale generale, dacă vrem să nu facem din marxism un sistem închis".

2. În ceea ce privește formarea concepției filozofice a lui Marx și Engels, ipoteza principală a lui Traian Pop este următoarea : ei și-au elaborat gîndirea filozofică pe o cale proprie care nu pornește de la Hegel și Feuerbach și nici nu trece, determinîndu-se esențial, prin filozofia acestora. Analiza acestei ipoteze presupune efectuarea cîtorva clarificări. Marx și Engels înainte de a-i fi studiat nemijlocit pe Hegel și Feuerbach s-au situat pe pozițiile unui realism robust care avea la bază legătura strînsă cu viața (p. 12) și ca scop binele omenirii și propria noastră desăvîrșire (p. 13). Iată în acest sens o concluzie categorică : „Marx s-a manifestat de la bun început ca o personalitate cu o deplină autonomie în gîndire" (p. 31). Consecința logică este evidentă : Marx și Engels nu au fost niciodată hegelieni sau feuerbachieni ortodocși (p. 12, 49, 77).

Pe linia acestei ipoteze autorul nu se declară de acord cu acei teoreticieni nemarxişti, de ieri şi de azi, care „au încercat şi încearcă să-l îngroape pe gînditorul în formare, ba adeseori şi pe Marx ca doctrinar matur, în hegelianism" (p. 23). Totodată el polemizează cu cîţiva gînditori marxişti, în special francezi şi ruşi, care au susţinut sau susţin alte idei în legătură cu raporturile dintre Marx şi Engels, pe de-o parte, şi Kant, Hegel şi Feuerbach, de cealaltă parte. Astfel Traian Pop nu se declară de acord cu unele din ideile lui T. I. Oizerman cu privire la interpretarea *Scrisorii* lui Marx către tatăl său, cu opinia lui M. B. Serebriakov conform căreia, în *Schelling şi revelaţia*, Engels a fost un idealist obiectiv şi, mai ales, cu poziţia lui L. Althusser care consideră că între anii 1841—1845 poziţia lui Marx a fost iniţial kantiano-fichteană şi apoi feuerbachiană (p.74).

Ipoteza avută în vedere nu este însă în primul rînd un prilej pentru polemică. Două consecinţe principale ni se dezvăluie în cazul în care ea este acceptată. Mai întîi, *Marx şi Engels ne apar ca fiind ei înşişi de la începuturile preocupărilor lor filozofice*. Aceasta înseamnă că aportul lor la autoclarificarea lor şi la elaborarea unei gîndiri proprii este incomparabil mai de substanţă din această perspectivă decît în cazul în care, la început, i-am considera hegelieni (sau feuerbachieni) şi de abia apoi ca detaşîndu-se de reprezentanţii filozofiei clasice germane. În al doilea rînd, în cadrul marxismului nu intră doar o parte din lucrările lui Marx şi Engels ci, într-un anumit sens, toate lucrările acestora. Ne aflăm, fără nici o îndoială, în prezenţa unei străduinţe de a reda filozofiei marxiste, după o analiză atentă negrevată de unilateralism, tot ceea ce-i aparţine.

3. Formarea concepţiei filozofice a lui Marx şi Engels este văzută de către Traian Pop ca un proces constituit din nenumărate acumulări care au dus inerent la o revoluţionare a filozofiei. În acest sens sînt revelatoare cîteva idei. „Atît prin *Manuscrise*, cît şi prin alte scrieri din perioada tinereţii lui Marx şi Engels noi ne mişcăm numai pe făgaşurile prin care străbat firişoare de apă cristalină din care treptat se va forma marele fluviu cu o albie şi direcţie de curs atît de bine desfăşurată" (p. 280). Importantă în studierea procesului de formare a filozofiei marxiste nu este determinarea unor factori epistemologici, cum susţine Althusser, „ci urmărirea elementelor teoretico-filozofice cumulative ce o realizează treptat. Locul « tăieturii », dacă chiar vrem să fie « tăietură », se va stabili de la sine prin numărul şi calitatea acestor elemente » (p. 281). În ceea ce priveşte noua calitate a concepţiei filozofice a celor doi gînditori se poate spune că ea este „deosebită ca răspuns la multe din problemele puse dar nesoluţionate de gîndirea filozofică anterioară; deosebită ca o necesară şi binevenită corectare a unora din răspunsurile date, ori parţial date, de această filozofie; deosebită ca atitudine faţă de realitate şi deci ca problematică cu totul nouă pusă spre rezolvare; în fine, deosebită ca ipoteză de lucru şi metodă de abordare şi rezolvare a problemelor" (p. 7—8). Realizarea acestei schimbări esenţiale datorează mult apropierii lui Marx şi Engels de problemele politico-sociale, de practica revoluţionară a proletariatului (p. 215).

4. Marx şi Engels şi-au format gîndirea filozofică sub influenţa lui Hegel şi Feuerbach, dar în opoziţie cu concepţia acestora. Avîndu-se în vedere influenţa pe tărîmul metodei a lui Hegel asupra lui Marx, în special în teza de doctorat şi în publicistica anilor următori, „se vorbeşte

de perioada hegeliană în formarea concepţiei despre lume a lui Marx, corespunzătoare sub aspect politic unei poziţii democrat-revoluţionare..." (p. 19). Dar încă în publicistica din *Gazeta Renană* putem constata existenţa la Marx „a unei poziţii aparte de gîndire, net deosebită de cea a lui Hegel ori Feuerbach" (p. 72). Opera vizatelor personalităţi face parte „doar din humusul din care-şi va trage seva gîndirea în plină formare a lui Marx" (p. 78). În *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* „Marx era deja deplin conştient de neajunsurile esenţiale ale metodei hegeliene" (p. 153). Fundamentul teoretic al acestei lucrări era „clădit prin opoziţie faţă de Hegel" (p. 162). Aprecierea existentă în lucrările de tinereţe la adresa lui Feuerbach „trebuie considerată la justa ei valoare, fără exagerările pe care le manifestă unii cercetători contemporani care încearcă să-l cufunde pe Marx, autorul *Manuscriselor*, în antropologismul feuerbachian" (p. 263—264).

5. Traian Pop utilizează încă o ipoteză cu caracter precumpănitor metodologic. Marx nu trebuie privit prin prisma trecutului „ci prin cea a viitorului, definindu-i viziunea prin categoria devenirii" (p. 16). Aceasta înseamnă că: „La urma urmei trebuie recunoscut că tot ceea ce menţionăm ca pozitiv, în întreaga operă de tinereţe a lui Marx şi Engels, are valoare ca atare numai prin prisma creaţiei şi concepţiei lor de mai tîrziu, din perioada maturităţii" (p. 16). De aici concluzia: „adevăratul spirit al *Manuscriselor* şi al tuturor scrierilor de pînă acum va putea fi pus în lumină deplină prin raportarea lor la opera din perioada de maturitate a lui Marx şi Engels" (p. 383). Aceasta înseamnă că, într-un sens, justa apreciere a primului volum al lucrării lui Traian Pop este dependentă de conţinutul celui de al doilea volum referitor la opera de maturitate a lui Marx şi Engels. Oricum, această ipoteză înseamnă, în primul rînd, afirmarea unui principiu metodologic esenţial, urmărit pe tot parcursul cărţii, şi anume analiza concepţiei filozofice a lui Marx şi Engels din interiorul ei. Aceasta e văzută, în fiecare lucrare, ca o specie a propriului ei gen. Raportarea intrinsecă a ideilor este rodul unei duble mişcări: de la gen, adică de la concepţia filozofică de maturitate, spre specie, respectiv gîndirea de tinereţe, şi invers, de la specie la gen.

Ipotezele asupra cărora ne-am oprit şi modul în care ele au fost dezvoltate şi susţinute pot fi, fără nici o îndoială, obiectul unor discuţii de substanţă. Faptul a fost recunoscut de Traian Pop atunci cînd, la sfîrşitul prefeţei, a mulţumit cu anticipaţie cititorului „pentru orice sugestie constructivă în vederea îmbunătăţirii cercetării de viitor în domeniul istoriei filozofiei marxiste" (p. 9). În ceea ce ne priveşte am vrea să semnalăm doar cîteva observaţii care, ţinem să precizăm, nu vor să diminueze cu nimic valoarea reală a lucrării avute în vedere. În analiza formării concepţiei filozofice a lui Marx şi Engels se poate acorda o mai mare atenţie raporturilor dintre geneza noii filozofii şi istoria filozofiei în general, raporturilor cu istoria dreptului, economiei politice, comunismului (ca teorie), cu istoria culturii, cu istoria societăţii. Cum este vorba de doi gînditori, perspectivele psihologică (vizînd personalitatea lor), psihosocială (avînd în vedere problemele psihologice de grup şi prietenia lor) şi sociologică (impactul microsocialului, în special, mediul familial şi cercurile de prieteni sau discuţii) trebuie să întregească într-o mai

mare măsură abordarea istorico-logică. Discursul ar căpăta astfel o tentă umanistă mai evidentă. Cercetătorii care s-au preocupat de problemele formării concepției filozofice a lui Marx și Engels nu sînt doar acei asupra cărora s-a oprit Traian Pop. Nu este vorba bineînțeles de o inventariere și critică exhaustivă, ci de a lua în discuție și eventual de a folosi opinii ca cele ale lui Antonio Gramsci, Georg Lukács, Erich Fromm, J. P. Sartre, Shlomo Avineri și chiar Marcuse. Istoria filozofiei marxiste nu poate fi deplin înțeleasă dacă nu este secundată de o istorie bine pusă la punct și cît mai nepărtinitoare a interpretărilor filozofiei marxiste.

S-ar putea spune că unor lucrări, cum ar fi de exemplu *Reflecțiile unui tînăr la alegerea profesiunii* li s-a dat o prea mare atenție în raport cu locul lor real în ansamblul lucrărilor de tinerețe ale lui Marx și Engels. Lucrarea de doctorat a lui Marx credem că este legată și de o anumită motivație intimă și exprimă în același timp o anumită stare de lucruri din cadrul filozofiei germane din epoca respectivă. Hegel era o personalitate, am zice, absolută, cu o mare influență și autoritate. Un atac frontal din partea cuiva care încă nu se manifestase ca filozof influent și nu era recunoscut ca atare, era de la bun început socotit ca un afront necugetat care depășește limite bine stabilite. Nu este exclus ca Marx, referindu-se la Democrit, să-l fi avut în vedere pe Hegel, iar semnalînd importanța abaterii lui Epicur de la gîndirea maestrului său să fi exprimat propria sa dorință de a-l depăși pe Hegel și implicit o năzuință antidogmatică a filozofiei germane. Respingerea ideii unei „tăieturi" epistemologice nu este credem astfel argumentată încît să nu mai rămînă loc pentru discuții doar spunîndu-se că trecerea la noua filozofie se poate stabili de la sine prin urmărirea elementelor cumulative (p. 281). Aceasta, mai ales, în condițiile în care sînt utilizați alți termeni care pot lăsa cititorului impresia că autorul stabilește un set de microtăieturi epistemologice. De pildă, aflăm că lucrarea *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* constituie un „prim bilanț" (p. 138), „momentul de răscruce în evoluția gîndirii lui Marx" (p. 139), care „ni-l prezintă pe Marx în pragul trecerii definitive de la « idealism » la materialismul dialectic și istoric și de la democratismul revoluționar la comunismul științific" (p. 174); *Schiță a unei critici a economiei politice* „este sinteza acumulărilor pe linia evoluției spirituale a lui Engels pînă în 1844" (p. 241); „Viziunea de ansamblu asupra *Manuscriselor* impune aprecierea că autorul lor e la hotarul dintre acțiunea de autoclarificare... și acțiunea teoretico-constructivă" (p. 383).

GENEZA FILOZOFIEI MARXISTE, O PROBLEMĂ DE ACTUALITATE

DE

LAURENȚIU ȘERBAN

Recenta lucrare a prof. Traian Pop *Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe*, din care Editura Dacia a publicat primul volum cuprinzînd analiza formării gîndirii filozofice și social-politice a lui Marx și Engels de la începuturile activității lor pînă în 1844, reprezintă, după cum și subtitlul arată, o incursiune în epoca de mare interes pentru istoria filozofiei universale, în care se constituie filozofia marxistă. Distingîndu-se printr-o analiză minuțioasă a lucrărilor lui Marx-Engels din perioada amintită, volumul invită, în același timp, la o dezbatere în legătură cu una dintre problemele mari ale istoriei filozofiei marxiste : importanța lucrărilor din tinerețe ale lui Marx și Engels, semnificația și rolul lor în formarea concepției marxiste despre lume, locul lor în cadrul operei lui Marx și Engels în ansamblu.

Mai mult decît o prezentare a textului cărții, ne-am propus să subliniem unele aspecte mai importante ale analizei întreprinse și să notăm cîteva opinii privind tema propusă.

Problema abordată continuă să fie de o deosebită actualitate. După apariția, în 1932, a textului integral al *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*, lumea filozofică descoperea un nou Marx, diferit — după opinia unor exegeți — de cel din perioada maturității, pe care, după opinia altor cercetători, l-ar nega.

S-a conturat, astfel, treptat un punct de vedere — împărtășit mai ales de exegeți nemarxiști ai operei lui Marx — potrivit căruia scrierile lui Marx din perioada tinereții sale s-ar caracteriza printr-o orientare umanistă mai pronunțată, prin ralierea la unele principii morale și democratice abstracte, elemente care ar permite o „împăcare" a lui Marx cu ideologia burgheză. Așa procedează, de exemplu, Erich Fromm atunci cînd privește marxismul doar ca pe o filozofie umanitaristă, negînd orice contingență a acestuia cu condițiile istorico-sociale în care a apărut. Lucrările din perioada de maturitate a creației lui Marx, cele ulterioare

Rev. filoz., XXI, 5, 666–672, București, 1974.

Manifestului Comunist, s-ar deosebi astfel de cele din perioada de tinereţe prin angajarea autorului lor în dinamica luptei de clasă, prin caracterul lor partinic, ceea ce ar reprezenta, după opinia exegeţilor burghezi, o trădare a caracterului umanist şi democratic al operei din tinereţe. Apare astfel teza deosebirii principiale dintre concepţia filozofică din tinereţe şi cea de maturitate a lui Marx.

Pentru cercetătorii marxişti ai operei lui Marx şi Engels din perioada 1842—1848, o interpretare riguroasă a acestei probleme este absolut necesară. Important nu este de a stabili sub influenţa cărui filozof sau curent filozofic anterior sau contemporan lor s-au aflat Marx şi Engels în această etapă a elaborării filozofiei lor, ci de *a scoate în evidenţă elementele de continuitate* din gîndirea social-politică şi filozofică a creatorilor marxismului, analizînd modul în care apar şi se dezvoltă treptat marile probleme prezente de-a lungul întregii lor creaţii şi care constituie principiile de bază ale concepţiei marxiste despre lume.

Preocuparea autorului de a sublinia această continuitate şi de a urmări evoluţia ideilor majore ale filozofiei marxiste în perioada pe care o analizează este evidentă. Dar, sub rezerva că nu ştim cum se va desfăşura mai departe analiza şi nici dacă autorul se va angaja în disputa privind relaţia dintre creaţia lui Marx şi Engels anterioară *Manifestului Comunist* şi cea de după 1848, observăm o extrem de sumară referire la unii autori care şi-au exprimat anumite opinii în această problemă.

Vorbind despre dialogul cu alţi cercetători ai operei de tinereţe a lui Marx, constatăm că autorul are de cele mai multe ori o atitudine deosebit de critică faţă de lucrările acestora, mai ales cînd ele scot în evidenţă unele influenţe idealiste pe care le mai găsim în concepţia filozofică a lui Marx din această perioadă sau cînd relevă faptul că el nu se desprinsese încă de idealul umanist şi democratic burghez. Cu excepţia aprecierilor asupra poziţiilor lui A. Cornu şi T. I. Oizerman, din cap. IV, care sînt expuse mai detaliat iar argumentarea autorului — după părerea noastră — este reuşită, considerăm că unele dintre punctele de vedere respinse nu au fost considerate suficient iar argumentele împotriva lor nu sînt convingătoare şi aceasta cu atît mai mult cu cît se fac referiri doar la unele dintre tezele autorilor amintiţi, fără o apreciere a poziţiei lor în ansamblu şi fără a se aminti contribuţia lor la cunoaşterea operei de tinereţe a lui Marx şi Engels. Trebuie să acceptăm ideea că Marx nu a fost MARX de la început, cum însuşi autorul o afirmă, şi că unele dintre aprecierile autorilor marxişti, respinse în lucrare pot fi corecte, cercetările lor scoţînd în evidenţă faptul că evoluţia gîndirii filozofice şi politice a lui Marx în această perioadă, şi nu numai în această perioadă, are un anume dramatism care nu poate fi camuflat printr-o expunere care să creeze impresia unei dezvoltări lipsite de dificultăţi.

Faptul că influenţele constatate în opera de tinereţe a lui Marx nu au avut un caracter hotărîtor o dovedeşte însăşi evoluţia concepţiei sale filozofice, depăşirea lor realizîndu-se printr-un proces care merită să fie cercetat amănunţit.

Procesul formării filozofiei marxiste ni se dezvăluie în carte, în primul rînd, printr-o analiză a lucrărilor lui Marx şi Engels din perioada de tinereţe în care apar ideile de bază ale concepţiei lor, principiu urmat neabătut de autorul volumului. Debutul filozofic al lui Marx şi Engels

are loc însă într-o perioadă istorică deosebit de importantă pentru evoluția societății omenești, extinderea și consolidarea orînduirii capitaliste, la care se adaugă unele împrejurări specifice Germaniei, factori istorico-sociali care se reflectă în fiecare din lucrările lui Marx și Engels din acel timp și devin esențiali prin direcționarea concepției lor filozofice și social-politice, cum este cazul cu lucrările importante pentru această perioadă, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Introducerea la Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, *Situația clasei muncitoare din Anglia*. Aceste lucrări, în care relațiile sociale de natură economică și politică devin obiect de studiu și este elaborată o nouă concepție despre societate, demonstrează în același timp și influența pe care împrejurările social-istorice în care s-au format cei doi gînditori au exercitat-o asupra lor. Fenomenelor istorico-sociale obiective li se adaugă, ca un reflex al lor, o intensă activitate teoretico-filozofică, apariția a numeroase școli și curente filozofice și social-politice care, de asemenea, vor preocupa într-o mare măsură pe creatorii marxismului.

Nu putem aprecia importanța primelor lucrări ale lui Marx și Engels fără a ține seama de coordonatele sociale și spirituale ale epocii în care au fost elaborate. Din nou, — sub rezerva că analiza pe care autorul o face ulterior unor lucrări ca *Situația clasei muncitoare din Anglia* sau *Sfînta familie* ne va putea contrazice — constatăm că s-a acordat un spațiu prea mic considerațiilor asupra influenței pe care au exercitat-o relațiile de clasă și politice, evoluția societății din acel timp și activitatea teoretică, deosebit de intensă asupra celor doi gînditori, impresie ce se desprinde, de pildă, din analiza pe care autorul o face *Contribuțiilor la problema evreiască* (lucrare a cărei importanță nu poate fi apreciată fără o referire la tezele stîngii hegeliene) precum și din analiza *Introducerii la Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* și a *Manuscriselor economico-filozofice* (scrieri care denotă influența exercitată de factorul social-istoric asupra tînărului Marx).

Adepții teoriei opoziției dintre lucrările lui Marx din perioada maturității și cele de tinerețe, „nepartinice", „neideologice" etc., omit un fapt pe care autorul volumului, amintindu-l credem că ar fi putut să-l dezvolte mai mult: Marx se situează în mod declarat pe pozițiile proletariatului încă din anul 1843, pentru a deveni, prin *Manuscrisele economico-filozofice*, un critic vehement al societății capitaliste, nu numai în numele unui umanism abstract, ci și în numele proletariatului. Situarea lui Marx pe pozițiile noii clase se poate constata și în articolul anterior *Manuscriselor*, în *Critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, unde găsim ideea revoluției ca formă esențială a practicii sociale, teza necesității depășirii situației social-politice a Germaniei, devenită anacronică, nu printr-o organizare de tipul celei din țările capitaliste mai avansate, ci printr-o societate care să fie superioară și în legătură cu aceasta, ideea rolului istoric al proletariatului ca singura clasă în măsură să realizeze respectiva schimbare.

Referirea la condițiile social-istorice care au influențat gîndirea lui Marx în perioada formării sale ideologice nu apare numai ca o replică dată teoriilor despre neangajarea tînărului Marx, ci constituie și un element indispensabil în interpretarea corectă a tezelor din lucrările elaborate

în această perioadă. Operele de tinereţe ale lui Marx evidenţiază apropierea sa treptată de fenomenul social real. Plecînd de la principiile abstracte ale eticii lui Kant şi Fichte, cea mai înaltă expresie a umanismului burghez în filozofia clasică germană, de la dialectica speculativă, idealistă a lui Hegel şi de la ideile social-politice ale socialiştilor utopişti şi orientînd gîndirea filozofică spre fenomenul real prin intermediul analizei relaţiilor sociale, Marx a depăşit caracterul abstract, speculativ, al acestor cuceriri ale predecesorilor săi şi s-a ridicat la o concepţie filozofică şi social-politică superioară. În gîndirea filozofică marxistă regăsim unele elemente preluate de la curentele filozofice cu care Marx şi Engels au venit în contact, integrate însă într-o concepţie asupra existenţei în general şi asupra existenţei sociale în special de o factură cu totul nouă, astfel încît aceste elemente capătă un conţinut şi o semnificaţie teoretică diferită faţă de cea pe care o aveau la Kant, Hegel, Feuerbach, Saint Simon etc. Se justifică astfel interesul faţă de influenţa pe care filozofia epocii a exercitat-o asupra lui Marx şi Engels, nu numai pentru a arăta cum au fost respinse tezele false ale acesteia, ci şi pentru a demonstra că, elaborînd o concepţie filozofică nouă, întemeietorii marxismului au valorificat ideile importante ale predecesorilor în cadrul unei concepţii filozofice pe măsura acestor idei. Credem că o apreciere asupra lucrărilor de tinereţe ale lui Marx şi din acest punct de vedere (pozitiv) — ar fi fost binevenită; constatăm însă că şi în această privinţă autorul a urmărit în primul rînd latura critică a filozofiei marxiste.

Analiza unor texte mai puţin cercetate înainte ca *Reflecţiile unui tînăr la alegerea profesiunii* (1835), *Scrisoarea către tatăl său la Trier* (10 noiembrie 1837), ambele datorate lui Marx, precum şi ale unor articole ale lui Engels începînd cu *Scrisori din Wuppertal* (1839), este interesantă prin faptul că se referă la materiale care reprezintă primele însemnări ale lui Marx sau Engels. Lectura primului capitol al volumului reţine însă atenţia şi prin enunţarea unor *principii metodologice*, a căror justeţe — ca principii — este evidentă, dar a căror aplicare derutează. Subscriem la părerea că „întreaga operă de tinereţe a lui Marx şi Engels are valoare ca atare numai prin prisma creaţiei şi concepţiei lor de mai tîrziu, din perioada maturităţii" (p. 16), dar, afirmaţia că „e mai important, credem, să-l privim pe Marx, chiar şi în frageda sa tinereţe, nu prin prisma trecutului şi reducîndu-l la trecut, ci prin cea a viitorului, definindu-i viziunea prin categoria devenirii" (p. 16), comportă, credem, riscul de a atribui unor lucrări ca cele amintite un conţinut şi o semnificaţie pe care nu o au, ceea ce se şi întîmplă.

Analizînd *Reflecţiile* lui Marx din 1835 autorul constată că aici „tînărul Marx îşi creează o platformă teoretică aparte nu numai în raport cu Hegel, ci şi cu Feuerbach", şi mai departe, ele „ne fac să înţelegem că Marx a devenit Marx nu părăsindu-l pe Hegel şi Feuerbach, ci neintegrîndu-se în hegelianism ori feuerbachianism şi manifestînd independenţă în gîndire" (p. 13), afirmaţie pe care autorul însuşi o va contrazice ori de cîte ori va vorbi despre influenţa celor doi filozofi asupra lui Marx şi va arăta modul în care el s-a desprins de această influenţă. Este evident că o astfel de interpretare a primelor scrieri ale lui Marx ne face să atribuim unor lucrări ale sale de tinereţe teze pe care nu le găsim decît în opera de mai

tîrziu. Procedînd astfel, înseamnă, după cum spunea A. D. Xenopol, „să transportăm la început rezultatul final al dezvoltării".

Dacă în *Reflecțiile* sale Marx definește pe om ca *ființă socială* faptul acesta spune încă prea puțin despre materialismul istoric deși, este adevărat, spune foarte mult despre orientarea de mai tîrziu a lui Marx. În fond, se știa încă din antichitate că omul este ființă socială. Ținînd seama de situația și de pregătirea pe care o avea Marx în acea perioadă, de psihologia unui tînăr de 17 ani, înclinăm să acceptăm mai degrabă punctul de vedere al altor autori în interpretarea acestui text.

„Debutul propriu-zis teoretic al lui Marx, precizează Traian Pop, este legat de scrierile pregătitoare tezei sale de doctorat ... cunoscute azi în subtitlul de *Caiete de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice* (1839) și mai ales de teza sa de doctorat *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur* (1841)", (p. 20). Acestea sînt, pentru a pleca de la o distincție inspirată din prefață, lucrările teoretice de debut care țin de formarea concepției filozofice a lui Marx. Trebuie, de aceea, precizat că abia prin *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* putem vorbi despre debutul filozofiei marxiste, aceasta fiind prima lucrare teoretică în care Marx se eliberează de influențele predecesorilor și schițează primele teze care vor duce la elaborarea filozofiei și concepției sale social-politice. Într-un sens mai deplin și mai important lucrarea din vara anului 1843 trebuie privită deci ca adevăratul debut teoretic al tînărului Marx.

Este un merit important al autorului de a fi analizat mai amănunțit ideile privind omul și societatea din teza de doctorat a lui Marx, prin care se evidențiază încă odată preferința sa pentru studiul problemelor sociale. Se impunea, poate, o mai mare detașare față de textul analizat, pentru a se vedea modul în care paralela dintre concepția lui Democrit și Epicur, chiar dacă mai vădește unele influențe idealiste, constituie totuși un moment important în procesul formării unei concepții filozofice a tînărului Marx pe deplin materialistă.

Ca o chestiune de principiu, putem constata că studiile care se ocupă de geneza filozofiei marxiste au de răspuns la problema modului în care se constituie atît materialismul dialectic cît și materialismul istoric, cele două componente ale filozofiei marxiste, cu numeroase și importante elemente comune, dar care au și anumite trăsături specifice. Materialismul dialectic reprezintă concepția filozofică a marxismului, sau, pentru a ne opri la una dintre definițiile ce se pot da filozofiei, el reprezintă, după cum spunea Jean Piaget „luare de poziție rațională față de totalitatea realului". Ca imagine a totalității, filozofia marxistă înglobează omul și societatea, mai întîi într-un mod foarte abstract, așa cum apare și din teza de doctorat a lui Marx, dar și sub forma unui sistem de idei și teorii asupra societății care se desprind din concepția generală despre lume și constituie concepția filozofică despre societate, în cazul marxismului, materialismul istoric.

Cele mai multe studii se ocupă cu precădere de formarea materialismului istoric, cum este cazul și cu lucrarea de care ne ocupăm. Faptul se poate explica prin importanța pe care o are problematica socială, prin locul cu totul deosebit pe care îl ocupă ea în cadrul filozofiei marxiste, de la primele cercetări teoretice ale lui Marx și Engels, aspect bine ilustrat în studiul lui Traian Pop. Credem însă că se impune o mai mare atenție

şi faţă de elaborarea materialismului dialectic şi aceasta, în primul rînd, pentru că deşi constituită într-o etapă istorică anterioară, concepţia materialistă asupra istoriei se realizează în cadrul unei concepţii filozofice materialist dialectice mai cuprinzătoare în sfera căreia societatea apare ca un caz particular, iar în al doilea rînd, pentru că o aprofundare a materialismului dialectic, implicînd şi studiul genezei sale, este de o stringentă actualitate, întru totul comparabilă cu cea a problematicii sociale. Interesul actual pentru dialectică şi deformările ei în cadrul unor concepţii filozofice idealiste, revoluţia ştiinţifică şi tehnică contemporană etc. demonstrează cu prisosinţă importanţa analizei apariţiei principiilor fundamentale ale materialismului dialectic în lucrările de acest gen.

În formarea filozofiei marxiste, perioada 1842—1844 poate fi considerată ca una dintre cele mai importante. Acum are loc afirmarea deplină a personalităţii filozofice a tînărului Marx şi apar unele lucrări în care sînt prefigurate direcţiile pe care va evolua concepţia sa social-politică. Într-un interval de timp foarte scurt, Marx apreciază critic filozofia clasică germană şi curentele filozofice din epoca sa, afirmîndu-şi orientarea spre proletariat iar, în gîndirea politică, spre socialismul ştiinţific.

În legătură cu aceasta, autorul pune în discuţie problema influenţei predominante, considerînd că filozofia lui Hegel este cea care se situează în această privinţă pe primul loc. Dacă filozofia lui Hegel îl preocupă, într-adevăr, în mare măsură pe Marx, nu este însă mai puţin adevărat că se constată acum şi ceea ce Engels va numi mai tîrziu „efectul eliberator" pe care l-a avut asupra intelectualilor progresişti din epocă apariţia *Esenţei creştinismului* a lui L. Feuerbach. Orientarea lui Marx spre problematica omului, modul realist în care abordează relaţiile sociale, critica religiei, primele consideraţii asupra alienării etc., dovedesc din plin rolul pe care l-a jucat filozofia lui Feuerbach în evoluţia concepţiei sale filozofice.

Activitatea desfăşurată de Marx la „Gazeta renană" (1842—1843) îi dă prilejul să confrunte diferite doctrine filozofice, politice şi morale cu realităţile sociale, ceea ce-l va conduce la elaborarea unei noi concepţii asupra omului şi asupra relaţiilor sociale. Este epoca în care, plecînd de la concepţia filozofică a lui Feuerbach, Marx va ajunge la o antropologie diferită în mod fundamental de cea feuerbachiană; dacă Feuerbach vede omul ca o parte a naturii şi are meritul de a fi imprimat o direcţie materialistă gîndirii filozofice din timpul său, Marx — depăşind antropologismul feuerbachian abstract — pune accentul pe factorul social, ca determinant pentru esenţa umană. Tot în această perioadă, ca urmare a analizei complexelor relaţii sociale, Marx va descoperi faptul fundamental că teoriile juridice, politice, morale etc. sînt determinate de relaţiile economice, teză care constituie cea mai importantă descoperire din perioada de tinereţe a lui Marx. În sfîrşit, plecînd de la teza lui Feuerbach privind „esenţa adevărată, adică antropologică a religiei", Marx va arăta că, aşa cum natura umană se explică prin ansamblul relaţiilor sociale, şi religia trebuie explicată tot prin factorii sociali care o determină. Fără a avea un caracter teoretic propriu-zis, articolele publicate de Marx în „Gazeta renană" sînt elaborate în lumina tezelor expuse mai sus, teze care vor fi dezvoltate în studiile lui Marx începînd chiar din vara anului 1843.

De aceea, concluzia la care ajunge autorul analizînd *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, este, pe deplin întemeiată;

ea surprinde tocmai aspectele noi, caracteristice pentru concepția filozofică a lui Marx din această perioadă.

Fidel principiului enunțat la început, autorul insistă asupra acelor idei din *Contribuții la problema evreiască* ce prefigurează concepția materialistă asupra istoriei, apreciind că, în acest studiu, „Marx a reușit deja să pătrundă cu forța gîndirii sale pînă la determinările prime și cele mai esențiale, totodată, ale mișcării sociale. Prin apropierea de om și înțelegerea emancipării umane, sub aspectul înfăptuirii ei, ca readucere a lumii omenești la omul însuși, Marx face deja ceea ce împreună cu Engels considera trei ani mai tîrziu drept principiu teoretico-metodologic fundamental" (p. 204). Din nou ne exprimăm rezerva. Din punctul de vedere al evoluției gîndirii filozofice a lui Marx și Engels, anul 1843 este departe de anul 1845. Tocmai de aceea credem că importanța *Contribuțiilor la problema evreiască* trebuie apreciată într-un mod mai restrîns, ca o clarificare a naturii și rolului religiei și a raportului dintre aceasta și stat, articolul confirmînd totodată, așa cum se arată și în volum, orientarea lui Marx spre explicarea materialist-istorică a formelor suprastructurii și spre analiza relațiilor din cadrul societății moderne plecînd de la noțiunea *capital*, lucru ce se va realiza însă într-o etapă ulterioară.

Pentru perioada de care ne ocupăm *Introducerea* la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* este textul a cărui valoare se remarcă în mod deosebit. După opinia noastră importanța acestui text nu rezultă numai din aprecierile cu privire la religie pe care le conține, celebre și fundamentale în definirea atitudinii marxismului față de această formă a conștiinței sociale, ci, mai mult poate, din considerațiile asupra raportului dintre teorie și practică și asupra rolului proletariatului în societatea modernă, ca și din teza că dezvoltarea societății germane nu poate fi considerată ca suficientă în măsura în care aceasta va ajunge într-un stadiu analog societăților franceză și engleză din acel timp, și că ea va trebui să meargă mai departe spre o societate pe care Marx o definește ca societate socialistă. În raport cu această teză trebuie considerată, dealtfel, și analiza societății germane din acest articol ca și aprecierea rolului practicii și al filozofiei, precum și a rolului revoluționar al proletariatului.

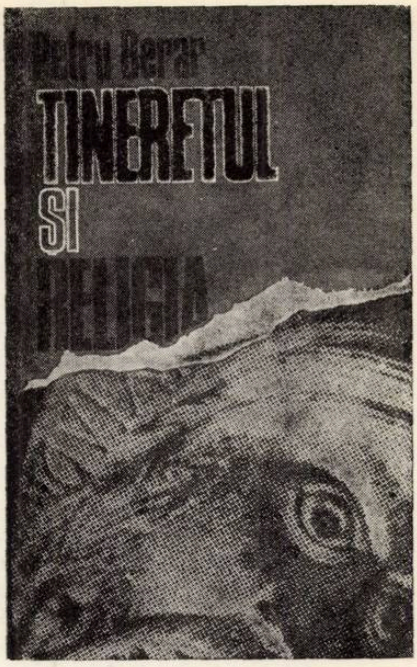
Analiza Manuscriselor economico-filozofice din 1844 — cărora le este rezervat un spațiu amplu, autorul aducînd o contribuție la valorificarea acestui text, adevărată „piatră de hotar" în evoluția gîndirii marxiste, — încheie acest prim volum al unei exegeze care își demonstrează de pe acum utilitatea didactică și valoarea științifică.

În obiectiv :

Petru Berar

TINERETUL ŞI RELIGIA

București, Edit. Politică, 1974, 119 p.



RELIGIA ŞI LUMEA CONTEMPORANĂ

DE

OCTAVIAN CHEŢAN

Lucrarea lui Petru Berar, *Tineretul şi religia*, se impune atenţiei cititorului cel puţin dintr-o dublă perspectivă.

Aş remarca, astfel, în primul rînd, modul alert, viu şi personal în care este scrisă, implicînd aici, într-un înţeles mai larg, modalitatea specifică de raportare a autorului la rigorile şi avantajele literaturii de popularizare în domeniul ateismului. Acest aspect mi se pare de prim ordin, mai ales atunci cînd recunoaştem deschis raritatea unor asemenea însuşiri în aria lucrărilor de acest gen.

În al doilea rînd, cartea lui Petru Berar surprinde plăcut cititorul prin bogata informare a autorului şi prin deschiderea largă spre fenomenul religios contemporan. Tezele şi principiile generale ale ateismului marxist le reîntîlnim eliberate din chinga formulelor şablon şi a frazelor banale secătuite prin arhirepetare de valoarea lor informativă şi de convingere. Aceste teze şi principii sînt de astă dată pilonii unei analize larg accesibile, dar riguroase, a celor mai acute probleme privind inserţia religiei în viaţa socială contemporană. În felul acesta, pe de o parte, tezele şi principiile ateismului marxist sînt scoase din abstractitatea lor filozofică şi coborîte la nivelul înţelegerii comune, dar nu prin vulgarizare şi şablon,

Rev. filoz.. XXI, 5, p. 673–678, Bucureşti, 1974.

ci printr-o integrare a lor în observarea unor procese și fenomene majore ale lumii contemporane; iar, pe de altă parte, sporul de informație dobîndit este nemijlocit subordonat evidențierii validității generale a perspectivei marxiste în aceste probleme.

Polemizînd în subtext cu cei obișnuiți să discute aproape exclusiv despre opoziția dintre *știință și religie*, Petru Berar ne atrage discret atenția asupra unei puneri a problemei mult mai complexe și cuprinzătoare și cu implicații sociale de prim ordin: am în vedere situarea pe prim plan a problemelor confruntării dramatice dintre *știință și religiozitatea omului contemporan*. Raportul direct și, firește, de excludere dintre *religie și știință* (ca mijloace de raportare a omului la sine însuși și la mediul socio-natural înconjurător) este privit din unghiul mai larg și mai apropiat problemelor social-politice actuale, acela al direcției în care evoluează *raportul omului contemporan cu religia*, sub impactul revoluției științifico-tehnice și al unei intense vieți social-politice.

Astfel, o deschidere panoramică asupra spiritualității omului contemporan permite autorului să constate *o continuă creștere a stării de ireligiozitate*, mărturie nu a crizei unei sau altei religii, ci a religiei în general, mai precis a religiozității omului la scara întregii planete.

În această problemă apar, după părerea mea, unele ezitări și imprecizii terminologice. Încercînd să coreleze *ateismul*, ca *concepție* generală asupra vieții umane și a întregii existențe (prin prisma examinării critice a ideii de divinitate), cu *ateismul*, ca *fenomen social*, Petru Berar ne propune să cuprindem în acest ultim concept toate fenomenele sociale posibile de îndepărtare — spontană sau conștientă — de preceptele religiei. Procedînd astfel se ajunge, de fapt, la o *identificare* totală a ateismului cu starea de ireligiozitate: „... ca fenomen social, — subliniază autorul, în sensul observației de mai sus — *ateismul contemporan* nu este omogen. Sfera lui de cuprindere este foarte largă: *de la indiferentismul religios*, care se remarcă printr-o anumită atitudine mai mult spontană a oamenilor față de religie ... pînă *la ateism ca modalitate de gîndire asupra vieții*, cînd atitudinea corespunzătoare față de religie este deliberată, conștient ateistă; o pluralitate de forme, pornind de la „necredinciosul" ale cărui frămîntări religioase se sting „pe nesimțite" și pînă la ateul conștient de propria sa atitudine față de religie" (p. 17). (subl. ns. O. Ch.). Deci, *ateismul ca fenomen social* ar avea o sferă de cuprindere mult mai largă decît *ateismul „ca modalitate de gîndire* asupra vieții", ultimul fiind prezent doar în formele superioare ale fenomenelor sociale de ateism — ceea ce mi se pare a fi, evident, cel puțin o imprecizie terminologică. Ateismul, ca disciplină teoretică, implică, desigur, cercetarea tuturor fenomenelor de îndepărtare de religie, dar fără a le identifica pe toate cu variate forme ale „ateismului contemporan". Altfel, am fi obligați ca și în caracterizarea ateismului ca *concepție* să reluăm toate acele etichetări prin care instituțiile religioase mai vechi și mai noi se delimitează de orice abateri de la dogmele lor, considerîndu-le în bloc drept „ateiste".

Dar, cum observam înainte, în precizarea conceptului de *ateism* ca *fenomen ideologic*, Petru Berar evită deschiderile prea largi. Preocuparea pentru explicații succinte, larg accesibile, îl duce însă și de astă dată la unele simplificări și, implicit, la unele imprecizii teoretice. Astfel,

ateismul este caracterizat drept „un sistem teoretic de critică *principială* a religiei", legat „atît de *planul conceptual al umanismului*, cît şi de aspectele sociologice şi etice ale personalităţii" (p. 18). Mi-au rămas neclare aici expresiile „*critică principială*" a religiei (= critică la nivelul principiilor sau, pur şi simplu, critică fermă, consecventă, sau, poate, critică din convingere?); de asemenea, nu cunosc un „plan conceptual al umanismului" în general.

Asemenea scăderi sînt însă inevitabile în condiţiile literaturii de popularizare, chiar în cazul unor reuşite certe ale genului; este tributul plătit efortului de înnoire a limbajului şi de depăşire a modelelor covîrşite de banal.

Viaţa socială contemporană, subliniază în continuare Petru Berar, „produce" ateism — ca reflex al condiţiei umane a epocii noastre — într-o asemenea măsură încît înşişi reprezentanţii oficiali ai religiei sînt obligaţi să se raporteze la acest fenomen nu pur şi simplu prin condamnări vehemente şi aprige, ca pînă acum, ci — dimpotrivă — prin considerarea ateilor, pentru prima dată în istorie, ca posibili parteneri ai unui dialog spiritual, dialog menit în accepţia lor să recîştige masele de partea religiei.

Dar dincolo de aceste intenţii şi speranţe, lumea de astăzi este o lume *secularizată*, adică o lume care se dezvoltă tot mai mult în afara cadrelor religiei. Secularizarea, arată Petru Berar, consemnează triumful omului angajat în devenirea socială, om pentru care lumea încetează să mai fie creaţie supramundană şi devine natură şi creaţie umană: „sentimentul modern al vieţii este radical distanţat de trăsăturile psihomorale promovate tradiţional de către religiile istorice" (p. 26). Omul a pierdut şi pierde tot mai mult „gustul miracolului", atracţia spre „mister" şi spre simbolurile şi trăirile religioase, iar acest fenomen psiho-social se explică nu prin sufocarea interiorităţii umane de ceea ce este exterior esenţei omului, ci tocmai prin corelarea cauzală a acestor două tendinţe care acţionează asupra conştiinţei umane. Omul contemporan îşi dezvoltă permanent capacitatea de a recepta şi înţelege valorile spirituale. Şi nici nu ar putea fi altfel într-o epocă de creştere a angajării şi responsabilităţii umane.

Pe acest fond se desfăşoară un proces paradoxal, dar real, de *modernizare a religiilor*. Cu toate contradicţiile aparent nerezolvabile ale acestui proces, el domină şi învrăjbeşte cercurile oficiale ale diferitelor religii creştine contemporane.

Analizînd acest fenomen, Petru Berar subliniază cu îndreptăţire că, împotriva pretenţiilor teologilor, nu societatea a fost modelată de religie, ci religia a fost constrînsă, în fiecare nouă epocă, să ţină seama de modificările înregistrate de societate şi de evoluţia personalităţii umane. Într-un fel a fost interpretată litera Bibliei pentru creştinul din antichitate şi cu totul alte sensuri se caută astăzi aceloraşi simboluri şi dogme religioase. Pe linia acestei idei, lucrarea evidenţiază interpretările mai recente ale problemei istoricităţii lui Iisus, precum şi disputele în jurul actualizării sau a renunţării la ideea de divinitate. Dacă unii teologi pledează pentru trecerea ideii de Dumnezeu de pe planul logicii pe cel al interiorităţii morale a oamenilor, de pe planul obiectivităţii pe cel al trăirilor religioase subiective; alţii, îndeosebi dintre cei protestanţi, consideră că, în prezent, ideea de Dumnezeu nu-şi mai găseşte o justificare raţională şi morală în cadrul credinţei şi că ar trebui eliminată, împreună

cu toate consecințele ei teoretice, din cadrul teologiei. Această teologie a „morții lui Dumnezeu" nu e decît ultima consecință a încercărilor de modernizare a religiei, printre care ar putea fi menționate și altele, mai puțin radicale, de orientare deistă.

Interesante prin problematică, dar și prin modul de realizare sînt și capitolele *Față în față cu problemele sociale* și *Război contra religiei?* în care sînt consemnate funcția socială a religiei și elaborarea unei doctrine sociale specifice, precum și principiile fundamentale ale criticii religiei.

Ultima parte a lucrării se ocupă de problemele raportului dintre *societatea socialistă și religie* și dintre *ateism și conștiința comunistă*. Deși de dimensiuni mai reduse, aceste două capitole de încheiere aduc o serie de precizări bine venite, care vizează critic unele opinii simpliste și schematice în aprecierea fenomenului religios în condițiile societății socialiste. Numai o interpretare greșită a tezelor lui Marx și necunoașterea realității sociale, arată Petru Berar, poate duce la încercarea de „planificare" (în ghilimele) a dispariției religiei ca fenomen social. Instaurarea relațiilor socialiste de producție nu transformă problema dispariției religiei într-o chestiune a practicii imediate. „De bună seamă — subliniază autorul — religia nu este o formă de conștiință socială corespunzătoare esenței socialismului; în formele ei sociale și spirituale tradiționale, religia trăiește o criză profundă datorită în primul rînd dispariției treptate a bazelor sale social-istorice" (p. 109). Ar fi însă simplist să minimalizăm locul religiei în viața societății noastre, pornind de la caracterul de „rămășiță" al acesteia în conștiința oamenilor. „Că religia este o „rămășiță" a vechilor societăți în raport cu socialismul — arată Petru Berar — reprezintă o afirmație justă în esență. Trebuie să avem însă în vedere — se precizează în continuare — că acest raționament se situează la nivelul istoriei, al comparării orînduirii socialiste cu orînduirile sociale anterioare, și nu la nivelul conștiinței indivizilor. În condițiile de dispariție treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, cu anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă totdeauna o „rămășiță", ci o formă de existență spirituală, care, deși nu corespunde nivelului actual al cunoașterii științifice și al cerințelor etice de dezvoltare a societății, are totuși rădăcini profunde, cu consecințe semnificative asupra vieții acestor indivizi, asupra tipului lor de comportament etic și practic social" (p. 109—110).

Precizînd mesajul social-politic al cărții, autorul înfruntă încă din primele pagini o „posibilă întrebare" asupra căreia — în încheierea acestor considerații — voi zăbovi puțin la rîndul meu, elucidarea ei apărîndu-mi de cea mai strictă actualitate. În formularea lui Petru Berar, este vorba de următoarea problemă: „Dacă se poate constata o tendință istorică de descreștere în lume a religiozității oamenilor, o tendință de „a uita" problemele religiei, o tendință mai pronunțată și, tocmai de aceea, mai evidentă în zilele noastre, oare în aceste condiții nu ar fi mai pedagogic să lăsăm să se așternă tăcerea peste un fenomen social care se stinge de la sine, odată cu evoluția societății? Sau altfel formulată această întrebare: *abordînd teoretic problemele religiei și oferindu-le cititorilor spre meditație fapte și idei despre religie, dintre care multe le erau necunoscute înainte, nu procedăm oare, în acest fel, tocmai la stimularea sentimentelor lor religioase sau măcar la o creștere a unui anumit fel de*

interes față de aceste probleme, care să prezinte preludiul 'religiozității?" (p. 10—11, — subl. ns. O. Ch).

În ultimii ani — cu prilejul unor dezbateri publice — am auzit des formulată această întrebare şi, exceptînd acele cazuri (puține la număr) cînd prin ea se încerca, de fapt, de pe poziţiile religiei, o respingere a oricăror analize laice ale fenomenului religios, cel mai adesea îndoiala exprimată era reală şi vădea o stare de spirit destul de răspîndită chiar printre cei care participau sau coordonau asemenea activităţi.

Replica lui Petru Berar este netă: a) „Asemenea întrebări nu-şi pune niciodată un om de ştiinţă ... căci spiritului ştiinţific i-au fost totdeauna străine asemenea stratageme şi niciodată nu a manifestat teamă în faţa adevărului"; b) „Ca fenomen social, religia este o realitate ce-şi are temeiurile sociale şi psihologice dincolo de abilitatea tactică a unor oameni interesaţi în menţinerea ei ... ca şi ... dincolo de inteligenţa strategică a celor nereligioşi, a ateilor"; c) „Cercetarea ştiinţifică a religiei nu este cu nimic inferioară altor probleme ştiinţifice şi nu devine prin absolut nimic de prisos, indiferent de faptul că anumite particularităţi ale sale, dacă sînt greşit interpretate pot lăsa impresia că însuşi interesul ştiinţei faţă de religie ar fi pe cale de dispariţie" (p. 11).

Ar mai fi însă de adăugat aici, după părerea mea, şi următoarele aspecte de loc neglijabile:

a) Problema nu este pe de-a-ntregul inventată, chiar dacă nu este formulată în modul cel mai adecvat. Dar ceea ce este valabil în cazul unei activităţi ateiste rudimentare, cu erori de informaţie şi lipsă de har pedagogic nu se poate extinde asupra întregii sfere de preocupări teoretice legate de studiul religiei. Incisivitatea de suprafaţă a unor manifestări ateiste, în care orice cunoscător descoperă erori cu duiumul, îşi poate îndepărta publicul, mai curînd decît să-l atragă spre asemenea dezbateri;

b) Studiul ştiinţific al fenomenului religios, întreprins din cele mai variate perspective, nu poate contribui, însă, în vreun fel, — indiferent de condiţiile date — la vreo revitalizare a credinţelor religioase. Ar fi absurd să considerăm că dezvăluirea istoriei religiilor, de pildă, sau analiza sociologică, psihosociologică ori psihologică a religiei ar putea deştepta în cititori nevoia unor trăiri religioase sau deschideri spre cultivarea misticismului.

Ştiinţa este opusă religiei nu numai prin informaţiile pe care le furnizează despre un fenomen sau altul (în opoziţie cu explicaţiile religiei), ci, în primul rînd, prin resorturile umane pe care le stimulează şi prin atitudinile pe care le dezvoltă, prin faptul că supune examenului critic al raţiunii întreaga existenţă. De aceea, după părerea mea, nu există cale mai directă spre cultivarea unei atitudini critice faţă de religie — în condiţiile social-economice şi politice ale orînduirii socialiste — decît promovarea unei *literaturi ştiinţifice* de cea mai bună calitate, consacrată analizei şi explicării fenomenului religios, literatură bazată pe cercetări ştiinţifice sistematic întreprinse asupra religiei, din unghiul istoriei religiilor, al sociologiei şi psihologiei religiei, al etnografiei şi antropologiei sociale, precum şi al teoriei generale a ateismului marxist; toate aceste perspective colaborînd deopotrivă la constituirea unei cuprinzătoare

științe a religiei, aptă să ofere un tablou de ansamblu al demersurilor științifice față de fenomenul religios și al rezultatelor obținute.

c) Se impune, totodată, o exigență mult sporită — după părerea mea — în domeniul propagandei ateiste. Dacă despre o problemă sau alta a logicii deontice, de pildă, nu se încumetă nimeni să scrie sau să rostească tirade publice înainte de a le fi studiat cu adevărat, în schimb, în domeniul ateismului și al istoriei religiilor se angajează cu broșuri și cărți, cu lecții și conferințe, chiar și cei care nu au depășit încă în lecturile lor ateiste nivelul scrierilor de popularizare. Or, nici în acest domeniu nu e suficient să ai doar convingeri ateiste și bune intenții. O serioasă pregătire de specialitate este cel puțin la fel de necesară; din păcate, însă, este aspectul cel mai des neglijat.

★

Revenind la cartea lui Petru Berar, aș dori să subliniez încă o dată, în încheiere, că ea reprezintă o reușită incontestabilă a literaturii de popularizare în acest domeniu. Deși se adresează în primul rînd tineretului, ca parte a societății cu cea mai largă deschidere spre cunoașterea marilor probleme sociale și politice care confruntă astăzi omenirea, cartea lui Petru Berar constituie o lectură interesantă și instructivă pentru cele mai largi cercuri de cititori. Competența și calitățile remarcabile ale scrisului lui Petru Berar îi asigură o largă audiență.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

NOTĂ

Din partea redacției. Cerem scuze cititorilor noștri pentru o eroare regretabilă din paginile numărului 3/1974 al revistei. Astfel, la rubrica „Critică și bibliografie" în articolul *C. Dobrogeanu-Gherea — figură proeminentă a gîndirii socialiste din România*, obiectul recenziei îl constituie lucrarea lui Damian Hurezeanu, *Constantin Dobrogeanu-Gherea. Studiu social-istoric*, București, Edit. politică, 1973, 468 p., și nu culegerea de studii și articole îngrijită de același autor cu ani în urmă. Rugăm cititorii să facă cuvenita rectificare.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Lit. Istoria

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heraclitieul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, „Bibliotheca sociologica", 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA SILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica", 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., XXI, 5, P. 567—678, BUCUREŞTI, 1974

I.P.I. — c. 1351

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXI, 1974

I 8010
B Adra

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DIALECTICA GENERAL-PARTICULAR ȘI PROCESUL DEZVOLTĂRII SOCIALE
  I. Șerbănescu
- IDEOLOGIC ȘI ȘTIINȚIFIC ÎN CUNOAȘTEREA VIEȚII SOCIALE
  Elena Popovici
- ISTORISM SAU ANTIISTORISM TEORETIC
  Ion Florea
- IMMANUEL KANT – 250 DE ANI DE LA NAȘTERE
  Participă: C. I. Gulian, Radu Stoichiță, Mircea Flonta , Niculae Bellu, Simion Ghiță, Gh. Epure, Radu Pantazi, Dumitru Matei, C. Noica, N. Balca, Camil Petrescu (text inedit)

6

TOMUL XXI • 1974

1900

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg, 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée a „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 12 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8010

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 6 1974

DLU 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

- I. ŞERBĂNESCU, Dialectica general-particular şi procesul dezvoltării sociale 683
- ELENA POPOVICI, Ideologic şi ştiinţific în cunoaşterea vieţii sociale 692
- ION FLOREA, Istorism sau antiistorism teoretic 703

IMMANUEL KANT — 250 DE ANI DE LA NAŞTERE

- C. I. GULIAN, Immanuel Kant în conştiinţa societăţii contemporane 711
- RADU STOICHIŢĂ, Meditaţii asupra infinitului, indefinitului şi lucrului în sine la Kant 720
- MIRCEA FLONTA, „Analitic" la Kant 726
- NICULAE BELLU, Sensul unei antropologii filozofice la Kant 730

Kant în filozofia românească

- SIMION GHIŢĂ, Semnificaţia şi particularităţile kantianismului în evoluţia filozofiei româneşti 743
- GH. EPURE, Gheorghe Lazăr — „primul kantian român" 750
- RADU PANTAZI, Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea 755
- DUMITRU MATEI, Motive kantiene în sistemul estetic dragomirescian 759
- C. NOICA, Traducerea lui Eminescu din „Critica raţiunii pure" 762
- N. BALCA, Opera lui Kant în limba română 770
- CAMIL PETRESCU, O indicare sumară a originelor filozofiei lui Kant (subiect ales la licenţă). Text inedit 774

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Sesiune ştiinţifică consacrată aniversării a 30 de ani de la crearea Frontului Unic Muncitoresc; Simpozioane şi sesiuni comemorative: 250 de ani de la naşterea lui Immanuel Kant (*E. F., I. S.*, *Radu Tomoiagă*); Comunicări de istoria şi filozofia ştiinţei; Limbaj şi comunicare în artă şi cultură; Simpozionul „Populaţia, familia şi drepturile omului" (*D.O.*). 779

- NECROLOG, Radu Tomoiagă 784

MARGINALII ŞI COMENTARII 787

Rev. filoz., XXI, 6, p. 679—792, Bucureşti, 1974

20618.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 6 1974

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- И. ШЕРБЭНЕСКУ, Диалектика общего и особенного и процесс социального развития . . . 683
- ЕЛЕНА ПОПОВИЧ, Идеологическое и научное в познании общественной жизни . . . 692
- ИОН ФЛОРЯ, Историзм или теоретический анти-историзм? . . . 703

ИММАНУИЛ КАНТ — 250 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

- К. И. ГУЛИАН, Иммануил Кант в сознании современного общества . . . 711
- РАДУ СТОЙКИЦЭ, Размышления о бесконечном, неопределенном и ,,вещи в себе'' у Канта . . . 720
- МИРЧА ФЛОНТА, ,,Аналитическое'' у Канта . . . 726
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Смысл философской антропологии у Канта . . . 730

Кант в румынской философии

- СИМИОН ГИЦЭ, Влияние кантовской философии на развитие румынской философии . . . 743
- Г. ЭПУРЕ, Георге Лазэр — ,,первый румынский кантианец'' . . . 750
- РАДУ ПАНТАЗИ, Философия Канта в Румынии первой половины XIX века 755
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Мотивы кантианства в эстетической системе Драгомиреску . . . 759
- К. НОЙКА, М. Эминеску, переводитель ,,Критики чистого разума'' . . . 762
- Н. БАЛКА, Произведения Канта на румынском языке . . . 770
- КАМИЛ ПЕТРЕСКУ, Суммарное указание на источники философии Канта (предмет дипломной работы). Неизданный текст . . . 774

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Научная сессия: Тридцатилетие создания Единого Рабочего Фронта; Юбилейные симпозионы и сессии: 250 лет со дня рождения Иммануила Канта *(Е. Ф., I. С.,* |*Раду Томоиагэ*|); Доклады по истории и философии науки; Язык и коммуникации в исскустве и культуре; Симпозиум: ,,Население, семья и права человека'' . . . 779
- Некролог, |Раду Томоиагэ| . . . 784

- **ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ** . . . 787

Rev. filoz., XXI, 6, p. 679–792, Bucureşti, 1974

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 6 1974

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

● I. ŞERBĂNESCU, La dialectique du général et du particulier dans le processus du développement social 683

● ELENA POPOVICI, Idéologique et scientifique dans la connaissance de la vie sociale 692

● ION FLOREA, Historisme ou antihistorisme théorique 703

IMMANUEL KANT—250 ANS DEPUIS SA NAISSANCE

● C.I. GULIAN, Immanuel Kant dans la conscience de la société contemporaine . . . 711

● RADU STOICHIŢĂ, Méditations sur l'infini, l'indéfini et la chose en soi chez Kant . . 720

● MIRCEA FLONTA, „Analytique" chez Kant 726

● NICULAE BELLU, Le sens d'une anthropologie philosophique chez Kant . . . 730

Kant dans la philosophie roumaine

● SIMION GHIŢĂ, La signification et les particularités de l'influence kantienne dans l'évolution de la philosophie roumaine 743

● GH. EPURE, Gheorghe Lazăr — „le premier kantien roumain" 750

● RADU PANTAZI, La philosophie de Kant en Roumanie dans la première moitié du XIXe siècle 755

● DUMITRU MATEI, Motifs kantiens dans le système esthétique de M. Dragomirescu 759

● C. NOICA, La traduction par Eminescu de la „Critique de la raison pure" 762

● N. BALCA, L'oeuvre de Kant en roumain 770

● CAMIL PETRESCU, Une indication sommaire des origines de la philosophie de Kant (sujet choisi pour la thèse de licence). Texte inédit 774

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Session scientifique consacrée à l'anniversaire de 30 ans depuis la création du Front Ouvrier Unique ; Symposions et sessions commémoratives : 250 ans depuis la naissance d'Immanuel Kant (*E.F., I.S.*, *Radu Tomoiagă*) ; Communications concernant l'histoire et la philosophie de la science ; Langage et communication dans l'art et dans la culture ; Le Symposion „La Population, la famille et les droits de l'homme" (*D.O.*). 779

● NÉCROLOGE, Radu Tomoiagă 784

NOTES ET COMMENTAIRES 787

Rev. filoz., XXI, 6, p. 679—792, Bucarést, 1974.

STUDII ŞI ARTICOLE

DIALECTICA GENERAL-PARTICULAR ŞI PROCESUL DEZVOLTĂRII SOCIALE

DE

ION ŞERBĂNESCU

Problema relaţiei între general şi particular în dezvoltarea socială a preocupat de multă vreme gîndirea şi practica umană. Ea a căpătat o acuitate deosebită în epoca actuală de trecere a omenirii de la capitalism la socialism, cînd procesul revoluţionar a căpătat dimensiuni planetare, cînd ţări şi popoare cu o evoluţie istorică extrem de diversă au intrat pe făgaşul unor mutaţii radicale ale structurilor economice, politice şi sociale, cînd zeci de naţiuni îşi caută modalităţile cele mai eficiente pentru a soluţiona problemele progresului social.

Concepţia materialist-istorică a dat o mare atenţie acestei probleme, crucială pentru elaborarea unei strategii revoluţionare ştiinţifice, combătînd orice tendinţe de unilateralizare a analizei fenomenelor social-politice şi economice. Sublinierea elementelor comune, de ordin general în dezvoltarea istorică a fost totdeauna însoţită de avertismentul de a nu le considera în mod abstract, rupte de contextul particular în care aceste elemente generale se manifestă. Marx scria, de pildă, că „aceeaşi bază economică — aceeaşi din punctul de vedere al condiţiilor fundamentale — poate prezenta, datorită nenumăratelor şi diverselor împrejurări empirice, relaţiilor rasiale, influenţelor istorice care acţionează din afară etc., nesfîrşite variaţii şi gradaţii care nu pot fi înţelese decît cu ajutorul analizei acestor împrejurări date empiric" [1].

Istoria a evidenţiat cu pregnanţă faptul că există legi generale universal-valabile ale evoluţiei omenirii, care îşi au sursa în numeroasele elemente comune, de ordin obiectiv şi subiectiv, proprii unui sistem social. În orice condiţii ar funcţiona, un sistem social are ca trăsături definitorii o serie de factori care se intercondiţionează reciproc. Avem în vedere existenţa fiinţelor umane, populaţia, despre care Marx spunea că este „baza şi subiectul întregului proces de producţie social" [2], infra-

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 25, partea a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 330.
[2] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 33.

structura tehnică, relațiile de producție și sociale, instituțiile politice, viața spirituală. De aci necesitatea și realitatea unor legități obiective cu caracter general.

Legile sociale cu caracter general — determinate de factorii mai sus enunțați — sînt: rolul determinant, în ultimă instanță, al factorului economic în dezvoltarea socială; interacțiunea și influența reciprocă între factorii de natură materială și cei spirituali în viața societății; necesitatea unui raport de concordanță între forțele de producție și relațiile de producție; lupta dintre exploatați și exploatatori, dintre asupriți și asupritori; trecerea de la o orînduire care și-a epuizat în esență resursele de progres, și-a încheiat misiunea sa istorică, la un sistem de organizare socială mai înaintat, care să deschidă noi posibilități de dezvoltare societății umane; rolul maselor populare în dezvoltarea socială ș.a.

În lupta pentru transformarea pe baze socialiste a societății, aceste cerințe obiective își găsesc expresia în asemenea trăsături generale ale politicii forțelor revoluționare cum sînt: cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și aliații acesteia, sub conducerea partidului marxist-leninist, instaurarea unui nou tip de relații de producție care să creeze cadrul obiectiv al unei continue dezvoltări a forțelor de producție, lichidarea exploatării omului de către om, asigurarea participării oamenilor muncii la conducerea efectivă a vieții sociale, democratizarea culturii, formarea unei noi conștiințe sociale pe temelia concepției materialist-dialectice și istorice, promovarea unor relații internaționale care să exprime esența revoluționară a noii orînduiri și alte cerințe de ordin general.

Caracterul științific al tezei privind legile generale ale dezvoltării istorice și-a găsit confirmarea în formarea sistemului mondial socialist, în continua extindere a luptei pentru victoria noii orînduiri pe cele mai diferite meridiane ale globului.

Dar fiecare sistem social este, totodată, și rezultatul unei evoluții specifice, particulare, care îi conferă o anumită fizionomie proprie. În ce privește sursa diversității, se impun atenției o seamă de aspecte și factori esențiali și anume: a) modul de constituire istorică a formațiunii sociale și naționale respective; b) gradul de dezvoltare economică; c) tipul de structură socială; d) stadiul de evoluție a regimului politic, tradițiile și experiența maselor în ce privește participarea la viața politică; e) maturizarea formelor de comunitate umană în momentul declanșării procesului revoluționar; f) trăsăturile spiritual-psihologice ale poporului respectiv în care sînt sublimate întreaga specificitate a evoluției istorice; g) epoca istorică în care are loc procesul de schimbări revoluționare; h) raportul de forțe pe plan internațional etc.

Diversitatea este datorată, în esență, *asincroniei* dezvoltării societății omenești. Este un fapt indiscutabil că altfel au evoluat comunitățile umane în Europa, unde au apărut germenii capitalismului și s-a format apoi modul de producție corespunzător noilor relații economice, și altfel în Africa, de pildă, unde metropolele imperialiste și-au implantat dominația, fără însă a sincroniza dezvoltarea economică și culturală de aici cu gradul de dezvoltare a metropolei, ci, dimpotrivă, frînînd evoluția firească a continentului. Un fenomen opus a avut loc pe teritoriul S.U.A., unde capitalismul european a accelerat dezvoltarea; mai mult, această țară a depășit vechiul continent în ce privește gradul de dezvoltare a

forţelor de producţie. Asemenea exemple pun în evidenţă realitatea nesimultaneităţii evoluţiei istorice şi a neconcordanţei ritmurilor de evoluţie în diferite zone şi ţări ale globului.

Diversitatea gradului de evoluţie şi în consecinţă şi a strategiei şi tacticii forţelor social-politice purtătoare ale progresului se amplifică în perioada actuală de trecere a omenirii de la capitalism la socialism, datorită, printre altele, *extensiei ariei geografice* a transformărilor revoluţionare. Trăim o epocă în care tot mai multe popoare *intră activ în istorie*, fiecare dintre ele aducînd aspecte şi elemente noi, specifice. Şi nici nu se poate altfel.

Să aruncăm o privire asupra tabloului lumii contemporane şi vom vedea cît este de diversă. Nu întîmplător au intrat în limbajul comun noţiuni ca *ţară capitalistă* şi *ţară socialistă*, ţară în curs de dezvoltare, ţară dezvoltată sau subdezvoltată ş.a. Dar aceste clase generale cuprind înăuntrul lor o paletă largă de elemente specifice în legătură cu una sau alta din trăsăturile organismului social-economic.

Angajarea în procesul transformărilor revoluţionare a unor ţări din America Latină — inclusiv experienţa chileană prin ceea ce are pozitiv şi negativ — îmbogăţeşte tabloul general al diversităţii căilor, metodelor, formelor, ritmurilor de trecere spre socialism. Într-o serie de ţări africane se desfăşoară o experienţă cu totul aparte în ceea ce priveşte deschiderea perspectivelor spre socialism, experienţă cu multe sinuozităţi şi, uneori, cu reculuri, dar care aduce o contribuţie la găsirea unor soluţii adecvate condiţiilor istorice respective. Nu ar trebui, poate, să se uite că „modelul european", şi mai ales „modelul vest-european" de dezvoltare, pe care s-au bazat Marx şi Engels în elaborarea concepţiei lor revoluţionare, nu există nici în Africa, nici în Asia şi nici în alte regiuni ale lumii. Încercarea de a transpune mecanic unele teze sau unele metode în ţările de pe aceste continente trezeşte, pe bună dreptate, anumite resentimente la o serie de militanţi pentru eliberarea naţională şi socială în aceste ţări; la rîndul lor, adversarii marxismului, utilizează aceste încercări, ca pretext pentru a respinge *de plano* marxismul. În general, ideea unui „model unic" de socialism este în neconcordanţă cu spiritul creator al gîndirii marxist-leniniste şi poate genera dificultăţi în realizarea unei solidarităţi reale, trainice în mişcarea progresistă mondială. Ideea modelului şi mai ales pretenţia transplantării lui *tale quale* dintr-un cadru istoric dat în altul, independent de condiţiile de evoluţie a ţării care ar urma să-l împrumute, este contestată tot mai larg de către numeroase partide comuniste. Strădania se îndreaptă, cum este şi firesc, spre găsirea unor soluţii legate de specificul procesului revoluţionar din fiecare ţară. Această diversitate a căilor, metodelor, formelor de înfăptuire a cerinţelor obiective ale dezvoltării istorice exprimă forţa, vitalitatea unei teorii. Lenin a subliniat cu claritate că în trecerea la socialism fiecare popor, fiecare naţiune va aduce elemente originale, proprii, că nu ne putem imagina tabloul omenirii monocolor, cenuşiu.

De aici rezultă necesitatea de a aborda în mod creator realitatea, fără idei preconcepute, fără pretenţia de a găsi în lucrările clasicilor marxism-leninismului răspunsuri gata elaborate. Teoreticienii şi militanţii revoluţionari consideră de datoria lor de a studia continuu marea bogăţie de idei cuprinsă în aceste lucrări. Dar trebuie să ne apropiem de ele,

nu pentru a le memora scolastic, ci în spiritul în care ele au fost scrise, adică în mod creator; trebuie să ne „molipsim" de efervescența de gîndire, de curajul de a înlătura mituri, de a nu considera că teoria se oprește vreodată în loc. Legile dezvoltării sociale se cer studiate, nu ca definind structuri imuabile, inerte, ci ca realități specifice fiecărei epoci istorice. „Este necesar să se înțeleagă — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date odată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice" [3].

Diversitatea fenomenelor sociale contemporane este un stimulent atît pentru cunoaștere cît și pentru generalizare teoretică. Aducînd în cîmpul gîndirii fapte și fenomene noi, procesele revoluționare cer reflecție. Istoria arată că pînă și evenimente de o analogie uimitoare la prima vedere, dar care se desfășoară în împrejurări istorice diferite duc la rezultate cu totul diferite. „Studiind fiecare din aceste evoluții în parte — scria Marx — și apoi comparîndu-le între ele, vom găsi ușor cheia pentru înțelegerea acestui fenomen; dar nu vom ajunge niciodată să-l înțelegem dacă vom folosi cheia universală a vreunei teorii generale, istorice-filozofice, a cărei supremă calitate este aceea că se consideră mai presus de istorie" [4].

★

În activitatea de transformare revoluționară a societății noastre, Partidul Comunist Român a manifestat o preocupare constantă pentru aprofundarea relației dialectice dintre general și particular în elaborarea strategiei și tacticii. Se cuvine menționată o îndelungată tradiție în acest sens, începută cu aproape nouă decenii în urmă, cînd Constantin Dobrogeanu-Gherea a elaborat primul program al socialiștilor români. Ea a fost continuată în numeroase documente ale Partidului Comunist Român, precum și într-o serie de lucrări teoretice ale militanților săi de frunte.

Revoluția populară, construirea socialismului, au ridicat cu o deosebită forță imperativul unei atitudini creatoare în studiul complex al realității, pentru a găsi soluțiile cele mai adecvate condițiilor concrete ale României.

Nu putem ignora faptul că în calea realizării acestei cerințe s-au interpus influențe ale dogmatismului, persistența unor teze care nu reflectau realitățile noastre, generate de o evoluție negativă a raporturilor din mișcarea comunistă internațională. Se cer luate în considerare aici și condițiile de ilegalitate și represiune în care a activat P.C.R. peste două decenii, ceea ce îngreuna studiul științific al situației concrete.

Cu atît mai mare este meritul partidului, care, biruind dificultăți considerabile, a știut să găsească în momentele de răscruce ale istoriei

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 644.

[4] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 122.

naţionale soluţiile corespunzătoare cerinţelor obiective, gradului de conştiinţă al maselor.

Sîntem într-un an jubiliar şi de aceea nu putem să nu meditǎm asupra trecutului, asupra celor trei decenii de mari transformări revoluţionare săvîrşite pe pămîntul românesc. Reflecţia este concludentă, revelatoare pentru efortul depus de partidul comunist în direcţia îmbogăţirii teoriei şi practicii revoluţionare. În rîndurile ce urmează ne propunem să relevăm cîteva din elementele creatoare ale strategiei revoluţionare a Partidului Comunist Român.

Calea pe care comuniştii români s-au angajat în lupta pentru răsturnarea dictaturii fasciste — *insurecţia naţională antifascistă cu participarea întregii armate* dezvăluie o puternică amprentă de originalitate creatoare. Partidul, sesizînd contradicţiile obiective specifice acestui moment, reflexul lor în conştiinţa unor grupuri sociale, centre de putere şi personalităţi, inclusiv în cercurile din jurul regelui, a reuşit să încheie o coaliţie cu o largă participare socială şi politică.

Am dori să subliniem aici un element specific al politicii de alianţe — *colaborarea dintre clasa muncitoare şi armată*. În perspectiva evenimentelor din ultimul deceniu într-o serie de ţări din America Latină, Africa şi Asia, iar recent în Portugalia apare, cu evidenţă, posibilitatea unui potenţial progresist şi chiar revoluţionar al forţelor armate, inclusiv al cadrelor militare din eşaloanele superioare. Chiar dacă acest fenomen este contradictoriu, nelinear, plin de riscuri.

Partidul Comunist Român a colaborat cu forţele armate nu numai în lupta cu caracter naţional — alungarea cotropitorilor hitlerişti şi eliberarea întregului teritoriu naţional, — ci şi în decursul revoluţiei sociale. În lupta împotriva forţelor reacţionare interne care se opuneau prefacerilor economice şi politice între anii 1944—1947, o mare parte a cadrelor de comandament şi a unităţilor militare a fost alături de clasa muncitoare, de masele populare. Aceasta a constituit şi o premisă esenţială a evitării unor ciocniri sîngeroase, a războiului civil. Forţele sociale contrarevoluţionare nu s-au putut sprijini, decît la începutul revoluţiei şi parţial, pe armată, în trecut instrument al „restabilirii ordinei" menit să frîneze mersul progresist al istoriei. Partidul comunist nu a exclus şi nu a absolutizat nici una dintre formele luptei revoluţionare, fiind pregătit să le folosească pe cele mai adecvate raportului de forţe într-un moment sau altul al procesului de transformare radicală a societăţii.

Atitudinea creatoare, lipsită de prejudecăţi, eliberată de orice tribut faţă de dogme a înlesnit accelerarea revoluţiei şi a adus importante contribuţii la îmbogăţirea teoriei şi practicii revoluţionare.

Tot în privinţa alianţelor în revoluţie, se cere menţionată *politica partidului marxist-leninist al clasei muncitoare faţă de intelectualitate*. Comuniştii români au dat o înaltă preţuire aportului oamenilor de cultură la lupta pentru progres, pentru democraţie şi independenţă naţională. Tradiţiile în această direcţie sînt deosebit de bogate în România. Vechea mişcare socialistă a strîns în jurul ei numeroşi intelectuali; unii au rămas ataşaţi sau au simpatizat cu idealurile socialiste pînă la sfîrşitul vieţii; alţii le-au abandonat din diferite motive. Dar este o realitate faptul că printre reprezentanţii de vază ai spiritualităţii româneşti sînt puţini cei

care să nu fi avut contact cu ideile socialiste, şi să nu le fi recunoscut înrîurirea asupra formaţiei şi evoluţiei lor ulterioare.

Partidul Comunist Român a polarizat, în anii luptei împotriva fascismului, pentru apărarea suveranităţii naţionale, democraţiei şi culturii, sute de intelectuali. Revoluţia populară a găsit pregătit un teren fertil pentru a atrage marea majoritate a intelectualităţii în lupta pentru progres social. Cea mai mare parte a oamenilor de cultură, cei mai valoroşi oameni de ştiinţă, artă, literatură, membri ai corpului didactic s-au situat alături de masele populare încă din primii ani ai revoluţiei, ani de aspră confruntare, pentru a hotărî destinele naţiunii.

Partidul Comunist Român consideră intelectualitatea una din forţele sociale de bază ale edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Locul pe care-l are cercetarea ştiinţifică în ansamblul vieţii sociale, atenţia acordată activităţii literar-artistice de către conducerea partidului, întîlnirile sistematice ale secretarului general al P.C.R. cu toate categoriile de intelectuali, dialogul sincer, deschis asupra problemelor şi preocupărilor acestora — sînt elemente esenţiale ale unei politici principiale de antrenare a intelectualităţii, cu tot ceea ce are ea mai bun, la realizarea obiectivului fundamental, de înaltă valoare patriotică, de a aduce România socialistă la nivelul ţărilor dezvoltate din punct de vedere economic.

O contribuţie importantă la dezvoltarea teoriei şi lărgirea experienţei originale de construire a noii societăţi o constituie teza privind *făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate*. Elaborarea acestei teze, prin contribuţia hotărîtoare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, are drept scop punerea în valoare a resurselor de progres ale noii orînduiri pe ansamblul sistemului socialist şi în toate subsistemele acestuia. Partidul nostru se ridică împotriva concepţiilor reducţioniste care înţeleg socialismul cu precădere dintr-un unghi de vedere îngust economic, al dezvoltării forţelor şi relaţiilor de producţie. Socialismul trebuie să fie acea orînduire care să asigure dezvoltarea armonioasă, pe temelia progresului economic, a ştiinţei şi culturii, a conştiinţei sociale, a democraţiei, să promoveze principiile eticii şi echităţii, creînd astfel condiţiile pentru afirmarea multilaterală a personalităţii umane. Superioritatea socialismului trebuie să se dezvolte şi să se afirme pe toate planurile, în raport cu orînduirea capitalistă.

Din ansamblul programului elaborat de Congresul al X-lea şi Conferinţa Naţională din iulie 1972 ale P.C.R. ni se par ca fiind în mod deosebit specifice condiţiilor României repartizarea armonioasă a forţelor de producţie pe întreg teritoriul ţării, sistematizarea teritorială în vederea urbanizării, a reducerii şi lichidării, în ultimă instanţă, a diferenţelor esenţiale dintre oraş şi sat.

Prin politica de industrializare şi sistematizare a unor zone rămase în urmă se creează premisele reale ca întreaga populaţie să beneficieze de avantajele civilizaţiei socialiste moderne, se asigură o structură socială în consonanţă cu exigenţele contemporane. Dar aceasta presupune un ritm intens de creştere a forţelor de producţie, sporirea ponderii învăţămîntului şi cercetării ştiinţifice în viaţa socială, extinderea sferei serviciilor.

În procesul făuririi noii orînduiri a apărut cu deosebită pregnanţă necesitatea de a înţelege în profunzime *dialectica factorilor naţionali şi internaţionali*. Absolutizarea unor teze şi ignorarea condiţiilor istorice concrete au dus pe unii teoreticieni la concluzia, în distonanţă cu exigenţele realităţii, că naţiunea, interesele naţionale ar pierde din valoarea lor în epoca contemporană, cînd s-a constituit sistemul mondial socialist. Se avansează de către unii, ideea accelerării procesului de contopire a naţiunilor, de ştergere a graniţelor dintre ţările socialiste etc.

Un examen profund al fenomenelor, al tendinţelor reale ale evoluţiei sociale arată că în ţările socialiste, în conştiinţa numeroaselor popoare care s-au eliberat recent de sub jugul colonial, dar şi la naţiunile europene cu o îndelungată existenţă istorică-politică, sentimentul naţional, promovarea şi apărarea intereselor proprii constituie un factor al progresului, al stimulării energiei sociale, ridică o barieră în calea tendinţelor imperialiste de subordonare şi hegemonie.

În virtutea acestor date obiective, Partidul Comunist Român a tras concluzia — de o deosebită însemnătate teoretică şi practică, politică şi socială, că, pentru o perioadă îndelungată, naţiunea, dezvoltarea forţelor sale materiale şi spirituale constituie cerinţe intrinseci ale înaintării omenirii spre formaţiuni sociale superioare. Socialismul, clasa muncitoare, partidele comuniste îşi justifică rolul lor istoric revoluţionar făcînd totul pentru înflorirea propriei naţiuni, aducînd astfel o contribuţie majoră la afirmarea şi extinderea influenţei marxism-leninismului în conştiinţa omenirii. Pe această cale se realizează simbioza organică dintre caracterul naţional şi cel internaţional al fiecărui partid comunist. Viaţa arată că nu există contradicţii între sarcinile naţionale şi cele internaţionale ale mişcării comuniste, că nu se poate admite o subordonare a unuia din termenii acestei relaţii dialectice fără a dăuna intereselor forţelor progresiste, atît pe plan intern cît şi internaţional.

De aceea partidul nostru acordă o deosebită atenţie soluţionării optime a problemelor complexe ale construcţiei socialiste în ţara noastră, accelerării ritmului de dezvoltare economică, perfecţionării sistemului politic, progresului ştiinţei şi culturii pentru a demonstra practic superioritatea noii orînduiri în toate domeniile vieţii sociale. Pe această cale, Partidul Comunist Român contribuie la întărirea forţelor socialismului în întreaga lume.

Necesitatea de a studia permanent problemele noi pe care le ridică evoluţia socială, de a le aborda cu curaj şi îndrăzneală creatoare, de a nu ne opri în faţa nici unor scheme şi şabloane, este pusă în evidenţă de întregul ansamblu al procesului devenirii sociale.

Practica socială a pus recent în faţa gîndirii şi acţiunii sociale una din cele mai dramatice probleme — *relaţia dintre om şi mediu*, grav deteriorată prin utilizarea neraţională, chiar antiumană a resurselor naturale. Reflectînd un anumit stadiu al raporturilor dintre om şi natură, materialismul istoric a insistat în teorie şi în practică pe ideea „umanizării" naturii, a adecvării factorilor ecologi la cerinţele omului, ceea ce a însemnat de fapt o dezechilibrare a relaţiei între om şi mediu. Nu a existat nici o poziţie *teoretică* materialistă în această problemă, fiind multă vreme ignorată necesitatea unei antropologii sociale marxiste, şi nici o strategie corespunzătoare de apărare a condiţiilor naturale de viaţă ale

omului. Critica adusă capitalismului privind caracterul prădalnic al goanei după profit n-a dus la elaborarea unor noi modele de creştere, la constituirea unei alternative socialiste la modul de viaţă al societăţii de consum. Abia în ultimii ani, realitatea a impus gîndirii sociale contemporane problema ecologică. Nu mai este vorba doar de a umaniza natura, în fapt de a crea un mediu artificial pentru viaţa omului, ci de a „naturiza" omul, a-i reda componenta sa de produs natural, altfel riscîndu-se disfuncţionalităţi grave în poziţia omului în mediul ambiant. Marxismul, ca teorie şi practică revoluţionară, are de definit dintr-o perspectivă nouă interdependenţa între omul *natural* şi omul *social*, de recuperat pentru procesul de transformare a societăţii o exigenţă dublă — de a umaniza natura şi de a naturiza omul.

Sesizarea acestei problematici noi oferă teren pentru îmbogăţirea teoriei marxiste, pentru elaborarea de noi teze care nu erau nici posibile şi nici necesare în urmă cu un secol. Dar chiar şi astăzi condiţiile acestei relaţii nu sînt uniforme. Ele diferă de la ţară la ţară, de la zonă geografică la zonă geografică, de la continent la continent, fără a mai vorbi de deosebirile calitative determinate de orînduirile sociale existente într-o ţară sau alta.

O sarcină nouă pusă gîndirii materialist-dialectice, economiei politice marxiste, socialismului ştiinţific, şi altor discipline marxiste rezultă din ampla *revoluţie ştiinţifică-tehnică*. Modalităţile de desfăşurare, ritmurile, implicaţiile sînt extrem de diverse şi nu pot fi stabilite scheme sau şabloane. Teoreticienii marxişti sînt chemaţi să analizeze concret fenomenele, să le descifreze sensurile şi să aducă elemente noi la fondul de gîndire elaborat în trecut cu privire la problemele dezvoltării ştiinţei şi tehnicii.

Partidul nostru desfăşoară o intensă activitate teoretică şi practică pentru a înţelege în profunzime noile fenomene legate atît de problemele ecologice cît şi de evoluţia ştiinţei şi tehnicii contemporane, elaborînd soluţii care să contribuie la îmbogăţirea conceptelor fundamentale ale concepţiei materialist dialectice despre ştiinţă, relaţia ei cu viaţa socială, cu făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Pentru dezvoltarea teoriei este important însă, climatul, deschiderea spre tot ce este nou şi înaintat. Sechelele dogmatismului nu au fost deplin lichidate. Există încă închistări, teama de a exprima deschis opiniile pentru a nu greşi. Dar numai zeii nu greşesc, iar cum zeii ţin de domeniul mitologiei, oamenii sînt chemaţi să caute, asemenea lui Prometeu, adevărul, să-şi confrunte îndoielile cu realitatea şi să ajungă la noi concluzii, care vor suferi şi ele examenul timpului, al istoriei.

Întreaga dezvoltare a teoriei şi practicii umane este rezultatul unor căutări, al unor succese şi înfrîngeri. Nu putem presupune, desigur, că odată cu apariţia şi creşterea influenţei materialismului dialectic şi istoric, a socialismului ştiinţific, s-a instaurat infailibilitatea teoretică şi practică. Progresul cunoaşterii se realizează prin oameni, cu calităţi *umane*, şi nu divine, cu limite şi lipsuri tot specific umane; asumîndu-şi sarcina de a duce înainte acest ţel prometeic, partidele comuniste, conducătorii şi teoreticienii acestora îşi asumă, implicit sau explicit, riscul unor soluţii pe care, firește, nu întotdeauna viaţa le confirmă. Aceasta nu trebuie să ducă nicidecum la stagnarea gîndirii creatoare, care se

poate îmbogăţi numai prin *generalizarea* fenomenelor noi, puse în evidenţă de tot mai ampla participare la istorie a zeci şi zeci de popoare, a sute de milioane de oameni.

Deschiderea spre înţelegerea diversităţii tot mai accentuate a procesului de transformare revoluţionară a societăţii este deosebit de stimulatorie şi pentru teorie şi pentru practică. De aceea, Partidul Comunist Român, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, subliniază cu asiduitate necesitatea de a lua în considerare realităţile în toată diversitatea lor, de a nu ne închista în formule şi citate, ci de a confrunta în permanenţă teoria cu viaţa în continuă evoluţie şi schimbare.

Poziţia partidului nostru este fără echivoc în problema dezvoltării creatoare a teoriei. Progresul gîndirii revoluţionare are ca o cerinţă de primă importanţă împrospătarea permanentă a fondului său de idei din izvorul gîndirii şi cunoaşterii universale, din cuceririle tuturor ştiinţelor, din experienţa socială inepuizabilă şi în continuă amplificare a omenirii. Aceasta cere o receptivitate maximă faţă de tot ce este nou şi progresist în lume, sintetizarea roadelor întregii cunoaşteri, pentru a găsi răspunsuri ştiinţifice la problemele pe care evoluţia socială le ridică continuu. Numai astfel filozofia marxistă va fi nu numai un instrument de cunoaştere, ci şi de transformare a societăţii.

IDEOLOGIC ŞI ŞTIINŢIFIC ÎN CUNOAŞTEREA VIEŢII SOCIALE

DE

ELENA POPOVICI

Pentru a putea înţelege mai bine actualitatea şi importanţa problemei puse în discuţie, am socotit necesare cîteva precizări preliminare.

a. În primul rînd, analiza raportului ideologic—ştiinţific nu este o problemă specifică, strict limitată la domeniul disciplinelor social-umane, chiar dacă se manifestă explicit pe terenul acestora şi reprezintă un moment-cheie în precizarea statutului lor logic şi ontologic. Ea este, de fapt, o problemă filozofică mai veche. În manieră implicită, relaţia ideologic—ştiinţific devine o temă a gnoseologiei moderne, deoarece, odată cu distincţia kantiană dintre obiectul real şi obiectul cunoaşterii, distincţie care impune analiza rolului activ al subiectului în cunoaştere, problema obiectivităţii cunoştinţei nu mai poate fi rezolvată fără referiri din ce în ce mai ample la structura şi dimensiunile subiectivităţii. Această subiectivitate activă, care odată descoperită îşi manifestă prezenţa de nestăvilit în orice demers cognitiv, cere analize multilaterale, nu numai din punct de vedere logic.

Teoria marxistă a cunoaşterii reuşeşte asemenea analize din unghiul de vedere al practicii social-istorice, pe baza căreia operează o amplă reconvertire a conceptelor fundamentale ale gnoseologiei. Atît conceptele de obiect al cunoaşterii şi subiect cunoscător, cît şi interacţiunea dintre ele nu pot fi pe deplin înţelese dacă nu sînt analizate şi din punct de vedere sociologic şi sociogenetic. Subliniind că există o strînsă legătură între logic, psihologic şi sociologic, că există o istoricitate a cunoaşterii, ca gen specific al istoricităţii oricărei activităţi umane, că obiectivitatea cunoştinţei nu este un dat absolut, anistoric, ci relativă şi dinamic constituită, marxismul a demonstrat caracterul complex şi unitar al procesului cunoaşterii, legătura indisolubilă dintre nivelele concrete ale practicii social-istorice şi evoluţia cunoaşterii ştiinţifice, precum şi faptul că *relaţia dintre ideologic şi ştiinţific se manifestă în forme specifice în orice demers cognitiv.*

În strînsă convergenţă cu principiile marxiste ale teoriei cunoaşterii, epistemologia genetică şi sociologia cunoaşterii reprezintă, în analizele contemporane ale procesului cunoaşterii, importante încercări de a clarifica rolul, dimensiunile şi imixtiunile subiectivităţii umane în cunoaşterea ştiinţifică din unghiul de vedere psihologic şi sociologic. Atît în epistemologia genetică, cît, mai ales, în sociologia cunoaşterii, ideea ana-

Rev. filoz., XXI, 6, p. 692—702, Bucureşti, 1974.

lizei multilaterale a subiectului cunoscător şi a rolului său constructiv în cunoaştere, precum şi a raportului dintre subiectivitate şi obiectivitate reprezintă o importantă deschidere către înţelegerea semnificaţiilor ample ale raportului ideologic — ştiinţific în procesul cunoaşterii.

În formă negativă, pozitivismul logic oferă şi el o imagine a acestor semnificaţii, anumite unilateralizări ale sale decurgînd tocmai din încercarea, realizabilă numai între graniţe riguros stabilite, de a izola şi limita intervenţia activă a subiectului în cunoaştere.

O încercare de a ignora semnificaţiile relaţiei ideologic — ştiinţific pentru cunoaşterea ştiinţifică, de pe poziţii, am zice, ele însele ideologice, se vădeşte în orientarea structuralismului contemporan spre o ştiinţificitate pură şi purificată de intervenţia perturbatoare, deformantă a omului. Reuşitele în domenii riguros şi îngust delimitate, ca şi dificultăţile care se nasc ori de cîte ori structuralismul încearcă să se înfăţişeze ca metodologie universală, pot fi explicate prin faptul că orice teorie integrală a cunoaşterii nu se poate constitui fără a analiza formele generale şi manifestările specifice ale raportului ideologic—ştiinţific în diverse genuri şi nivele ale cunoaşterii. Printre acestea, cunoaşterea vieţii sociale este evident marcată de interacţiunea dintre ideologic şi ştiinţific. De aceea, procesul de constituire a disciplinelor social-umane este în mod direct şi explicit legat de dificultăţile şi contradicţiile născute de această evidenţă.

Fie că s-a înfăţişat ca relaţie între axiologic şi ştiinţific, între explicativ şi normativ, între obiectiv şi subiectiv, între partinitate şi obiectivitate, analiza raportului dintre ansamblul intereselor şi idealurilor, normelor şi valorilor umane, ca parte integrantă a obiectului cunoaşterii, şi aceleaşi interese, idealuri, norme şi valori, ca părţi constitutive ale subiectului cunoscător, s-a manifestat întotdeauna ca un moment de maximă tensiune şi dificultate al constituirii epistemologiei sociale.

Pînă la apariţia materialismului istoric, la întrebarea dacă în condiţiile unei asemenea interacţiuni cognitive este posibilă atingerea obiectivităţii, soluţiile au urmat două direcţii divergente, care, ambele, se abăteau din cadrul strict al întrebării puse. Răspunsul afirmativ era legat de necesitatea adoptării modelului epistemologic logico-matematic în aceste discipline şi ducea la negarea specificului lor. Răspunsul negativ, legat de exagerarea elementelor de specificitate, avea în vedere acelaşi model logico-matematic, pe care îl considera, de această dată, imposibil de aplicat în domeniul cunoaşterii sociale.

În acest context de dificultăţi şi contradicţii, apariţia materialismului istoric a avut o importanţă metodologică profundă, deoarece reprezintă soluţia unitară prin care disciplinele social-umane se pot statua logic şi ontologic, integrîndu-se epistemologiei generale fără a-şi ignora şi neglija trăsăturile specifice, îmbogăţind problematica epistemologiei contemporane cu rezolvarea problemei dificile a interacţiunii dintre ideologic şi ştiinţific pentru a deschide astfel o perspectivă nouă, sociologică asupra întregii cunoaşteri.

1. A doua precizare: interacţiunea ideologic—ştiinţific fiind semnificativă pentru întregul proces al cunoaşterii, se poate analiza pe

deplin numai printr-un efort unitar şi interdisciplinar, mai ales în condiţiile în care, în ansamblul ei, ştiinţa actuală este din ce în ce mai mult şi mai semnificativ legată de particularităţile, nevoile, idealurile, normele societăţii contemporane. Acest efort interdisciplinar este cerut cu atît mai mult, cu cît epistemologia contemporană nu se mai poate baza pe tradiţia de inspiraţie materialist-empiristă în conformitate cu care ştiinţele s-ar deosebi între ele în primul rînd după obiectul de cercetare, conceput ca dat exterior, independent de subiectul cunoscător, reflectat de acesta şi aflîndu-şi garanţiile de obiectivitate în această exterioritate şi independenţă. În conformitate cu viziunea epistemologiei actuale, *ştiinţele se deosebesc între ele*, în special, *după tipul de interacţiune cognitivă subiect—obiect*, în funcţie de care se constituie şi diferenţele de metodologii şi strategii concrete ale demersului cognitiv.

În acest context, distincţia dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale îşi pierde consistenţa din trecut. Ea nu mai reprezintă o garanţie a obiectivităţii absolute, ruptă de orice dinamică socială, pentru ştiinţele naturii. Distincţia păstrează doar o valoare operatorie, menită să marcheze necesitatea surprinderii specificului şi a particularităţilor diferitelor genuri şi nivele ale cunoaşterii pe fondul unităţii lor generale, ca părţi componente ale unui proces complex unic.

c. O ultimă precizare vizează conceptul de ideologie.

Întrucît ideologia, ca fenomen social complex, este parte integrantă a obiectului cunoaşterii, formularea ştiinţifică a conceptului de ideologie este, la rîndul ei, parte integrantă a procesului de cunoaştere ştiinţifică a vieţii sociale în ansamblu. Conceptul de ideologie nu se poate fundamenta, deci, în prealabil şi independent de procesul cunoaşterii tuturor laturilor şi palierelor societăţii. Clasicii marxismului nu au transformat, firește, formularea acestui concept într-o problemă în sine, ci au subordonat-o programului complex de elaborare a concepţiei materialiste, ştiinţifice asupra istoriei, ca bază teoretică necesară constituirii disciplinelor sociale. Aceasta nu ne îndreptăţeşte însă, după părerea noastră, să afirmăm că în lucrările lui Marx, Engels şi Lenin termenul de ideologie nu a fost fundamentat ca concept [1], deoarece studierea fenomenelor ideologice în perspectiva ansamblului social reprezintă, pe de o parte, garanţia fundamentării ştiinţifice a conceptului şi, pe de altă parte, una dintre condiţiile-cheie ale cunoaşterii ştiinţifice a societăţii ca totalitate diferenţiată ce cuprinde nivele complementare şi distincte, unitare şi contradictorii.

★

Ne vom opri în continuare asupra raportului ideologic—ştiinţific pe baza celor *două principale accepţiuni ale termenului de ideologie*, pe care le regăsim în textele clasicilor marxism-leninismului, formulate, în acelaşi timp, ca cerinţă şi ca rezultat al unei analize ştiinţifice a universului uman. Această analiză are un caracter sintetic şi multilateral. Ea se desfăşoară într-un proces unic, care implică : a. critica concepţiilor sociale anterioare ; b. constituirea metodologiei ştiinţifice de cercetare a realităţii social-

[1] Radu Florian, *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 137.

istorice; formularea principiilor materialist-dialectice ale cunoaşterii în general; elaborarea principalelor jaloane ale strategiei şi tacticii transformării societăţii din punctul de vedere al clasei consecvent revoluţionare a epocii.

Cele două accepţiuni (*ideologia ca falsă conştiinţă a realităţii sociale* şi *ideologia ca ansamblu de idei ce se ratăşează genetic şi funcţional structurii grupale a societăţii*) se află în strînsă legătură. Prima reprezintă pe plan practic, real, o etapă concret-istorică a evoluţiei ideologiei, la care Marx şi Engels se raportează critic, iar pe plan teoretic o noţiune cu valoare de caz particular, fiind reductibilă la cea de a doua şi, deci, subsumată sensului general explicativ al acesteia.

Ideologia ca *falsă conştiinţă* are, deci, o accepţiune cu valoare operaţională, tranzitorie [2], necesară pentru a desemna acea împletire de adevăruri parţiale, incomplete şi explicaţii cauzale eronate (bazate pe forţe motrice aparente şi pe experienţa îngustă a unor clase sociale cu rol istoric contradictoriu şi inconsecvent), ce caracterizează stadiul premarxist, preştiinţific al cunoaşterii sociale.

Ideologia ca falsă conştiinţă nu înseamnă falsificarea conştientă, denaturarea premeditată şi ascunderea adevărului în prealabil cunoscut. Ea reprezintă un ansamblu de idei ce încearcă să explice realitatea în totalitatea ei, să fixeze idealuri şi scopuri generale de acţiune, pornind de la forţe motrice şi mobiluri aparente, în timp ce adevăratele forţe motrice şi mobiluri de acţiune rămîn necunoscute, determinîndu-i pe oameni la o acţiune numai parţial conştientă, şi, deci, fals conştientă în pretenţiile ei explicative generale. Ideologia este, astfel, „...un proces pe care aşa-numitul cugetător îl împlineşte, ce-i drept, în chip conştient, dar fals conştient. Adevăratele forţe motrice care-l pun în mişcare îi rămîn necunoscute, altfel n-ar fi un proces ideologic. Prin urmare, el îşi închipuie forţe motrice false, aparente. Dat fiind că este un proces de gîndire, el îi deduce şi conţinutul şi forma din gîndirea pură, fie din propria sa gîndire, fie din aceea a premergătorilor săi. El operează cu un material pur intelectual, pe care, fără să-l privească mai de aproape, îl consideră ca emanat din gîndire şi nu-i mai caută vreo altă origine mai îndepărtată, independentă de gîndire..." [3]. Falsitatea acestui proces conştient rezultă din discrepanţa ce se manifestă între ceea ce cred oamenii despre ei înşişi, privindu-se în oglinda aparenţelor (care reprezintă realitatea fără să o dezvăluie), şi ceea ce sînt ei în această realitate ascunsă şi generatoare de aparenţe.

În *Ideologia germană*, mai tîrziu în *Capitalul*, precum şi în vasta lor corespondenţă, Marx şi Engels fac numeroase referiri la ideologie ca falsă conştiinţă, deosebind-o de falsificarea intenţionată, arătînd că ea rezultă

[2] Nu este vorba doar de „... o accepţie cu încărcătură semantică peiorativă", prin care se înţelege numai ideologia burgheză (Nicolae Kallós şi Călina Mare, *Ideologie şi ştiinţă*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 10), şi nici de o accepţiune care „... a fost ulterior dată uitării în literatura marxistă" în mod nejustificat (Radu Florian, *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 136—137), ci de o accepţiune care a fost iniţial folosită de Marx cu scopul de a desemna, clarifica şi depăşi stadiul preştiinţific al cunoaşterii vieţii sociale. Ulterior ea a fost înlocuită, mai precis inclusă în cea de a doua accepţiune a termenului, cu valoare teoretică explicativă mai largă.

[3] Fr. Engels, *Scrisoare către Mehring*, 14 iulie 1893, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1967, ed. a III-a, p. 469.

inevitabil din diferența, ce scapă conștiinței, dintre procesul real de viață și cel gîndit de oameni, și care apare ca diferență între mobilurile ideale de acțiune, singurele pe care le iau în considerație, și mobilurile lor reale. Pentru descifrarea acestora din urmă trebuie dezvăluite niște cauze sociale profunde, deoarece, într-adevăr, „tot ceea ce îi pune în mișcare pe oameni trebuie să treacă prin mintea lor; dar forma pe care o ia în această minte depinde în foarte mare măsură de împrejurări"[4]. Cauzele pentru care în mintea oamenilor se poate naște o falsă conștiință a realității trebuie, deci, căutate în studierea acestor „împrejurări", existente independent și în afara conștiinței. Astfel, și în accepțiunea de falsă conștiință, ideologia poate fi înțeleasă numai dacă este integrată în procesul istoriei reale, deoarece „chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice ... pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare" [5].

Analizînd procesul de viață material al oamenilor, Marx a dezvăluit cîteva grupe de cauze care fac ca ideologia, în toate formele ei, să apară ca un produs necesar al acestui proces. În primul rînd, există un ansamblu de cauze obiective ce derivă din structura funcțională a societății și din dinamica acesteia. În dezvoltarea sa istorică, modul de producție generează o serie de fenomene care se pot manifesta ca aparențe ale realității și ca intermediari opaci în cunoaștere. Marx dă asemenea exemple în *Ideologia germană*, vorbind despre diviziunea socială a muncii. Aceasta creează o distanță reală între munca fizică și munca intelectuală și, implicit, aparența după care conștiința este independentă de existența socială, transfigurînd astfel istoria și generînd iluzia (conștiința falsă) că forțele motrice ideale sînt singurele care îi determină pe oameni să acționeze. De asemenea, în *Capitalul*, Marx arată că, în anumite condiții, producția de mărfuri generează unele inversări de raporturi, în virtutea cărora se nasc o serie de aparențe ce ascund conștiinței realitatea sau prin intermediul cărora conștiința poate deveni o falsă conștiință a realității. În condițiile capitaliste ale producției de mărfuri „... egalitatea dintre diferitele feluri de munci omenești capătă forma obiectuală a unei egale materialități a valorii produselor muncii; măsura cheltuirii forței de muncă omenești prin durata ei în timp capătă forma mărimii valorii produselor muncii; în sfîrșit, relațiile dintre producători, în care se manifestă determinațiile sociale ale muncilor lor, capătă forma unei relații sociale între produsele muncii. Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. În consecință și relația socială dintre producători și ansamblul muncii le apare acestora ca o relație socială între obiecte, existentă în afara lor"[6]. Întrucît aparența ascunde și, în același timp, posedă o realitate, ea poate fi atît cauza falsei conștiințe a realității, cît și dovada că nu

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 297.
[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 27.
[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 86.

avem de a face cu un fenomen strict subiectiv, ci cu un produs istoric necesar, descifrabil în contextul evoluţiei sociale.

Ansamblul de cauze obiective generatoare de intermediari opaci şi, implicit, de falsă conştiinţă a realităţii, se modifică şi poate chiar să dispară în procesul evoluţiei istorice reale. Arătînd că simplificarea relaţiilor de producţie în capitalism devine o condiţie obiectivă a posibilităţii de dezvăluire a esenţei realităţii istorice, Marx a surprins faptul că procesul cunoaşterii ştiinţifice a vieţii sociale depinde în mod specific şi semnificativ nu numai de istoria cunoaşterii obiectului, ci şi de evoluţia istorică a obiectului cunoaşterii. Acesta parcurge, în istoria sa, etape mai mult sau mai puţin propice elaborării unor cunoştinţe ştiinţifice. În planul vieţii sociale, datorită interacţiunii specifice dintre subiect şi obiect, am putea spune — parafrazîndu-l pe Marx — că nu este suficient ca subiectul să tindă spre cunoaşterea cît mai exactă a realităţii sociale, ci este nevoie ca realitatea însăşi să atingă anumite stadii de dezvoltare în care cunoaşterea forţelor motrice reale să fie posibilă.

Evoluţia elementelor principale ale structurii funcţionale creează, însă, numai posibilitatea abstractă a reflectării veridice a existenţei sociale. Pentru a vedea de ce această posibilitate nu se transformă de la sine în realitate, trebuie cercetate şi alte cauze ale ideologiei ca falsă conştiinţă.

Un alt grup de elemente ce pot genera ideologia în accepţiunea la care ne referim, rezultă din *dinamica internă a cunoaşterii* însăşi, precum şi din *interdependenţa complexă dintre practica social-istorică şi diferite nivele ale cunoaşterii ştiinţifice.* Ideologia reprezintă rezultatul unui proces istoric îndelungat de cristalizare a unui şir de reflectări deformate ale realităţii mai greu de depistat şi de pus în lumină, deoarece el se constituie permanent ca produs adiacent al lanţului continuu de distanţări cognitive necesare ale conştiinţei în raport cu existenţa.

Al treilea şi cel mai important ansamblu de cauze sociale generator al ideologiei este *structura grupală a societăţii.* Existenţa claselor, a formelor de comunitate istorică, a grupurilor socio-profesionale, a macro- şi microgrupurilor specifice diferitelor etape ale diviziunii muncii îşi pune amprenta asupra interacţiunii subiect — obiect în cunoaşterea fenomenelor sociale, deoarece structura grupală a societăţii este atît nota specifică a subiectului cunoscător, cît şi parte componentă a obiectului cunoaşterii. Dacă ideologia este analizată pe fondul structurii sociale grupale, atunci existenţa unui ansamblu de idei, principii, concepte comune tuturor indivizilor ce compun o clasă sau un grup social, într-un anumit moment istoric dat, se datoreşte situaţiei analoge în care aceştia se află faţă de trebuinţe şi interese vitale comune, precum şi efortului de a găsi soluţii unitare problemele comune, în raport cu mediul natural şi social şi în opoziţie cu interesele şi trebuinţele altor clase şi grupuri sociale.

Dezvăluind cauzele reale ale ideologiei ca falsă conştiinţă, Marx şi Engels consideră că acestea explică nu numai fenomenul istoric analizat, ci şi *ideologia în general,* permiţînd fundamentarea teoretică a unei accepţiuni mai largi, capabilă să o subsumeze şi să o depăşească pe prima.

Conceptul de ideologie formulat pe această bază desemnează *un ansamblu larg de idei, ce se constituie genetic pe baza structurii grupale a societăţii şi se integrează funcţional în sistemul social ca latură subiectivă necesară şi activă a acestuia.*

Trecerea de la prima la a doua accepție a conceptului de ideologie este — în *Ideologia germană* și în alte texte marxiste — aproape imperceptibilă, deoarece dezvăluirea cauzelor reale ale fenomenului ideologic de falsă conștiință permite o generalizare mai amplă, reprezentînd un important pas înainte în direcția fundamentării științifice a cunoașterii vieții sociale în ansamblu, precum și a raportului ideologic — științific în acest domeniu. Din această pricină, considerăm că în literatura marxistă de azi termenul de ideologie ca falsă conștiință prezintă mai ales un interes istoric, el fiind, chiar în lucrările lui Marx și Engels, inclus, subsumat și depășit printr-un termen cu o valoare explicativă mai largă. Folosirea abuzivă a primei accepțiuni de către partizanii așa-zisei „dezideologizări", care identifică ideologia în general cu conștiința falsă, opunînd-o apoi în manieră absolută științei, dovedește tocmai necesitatea de a insista asupra nuanțărilor de mai sus și a importanței lor pentru înțelegerea raportului dintre ideologic și științific în toate domeniile și palierele cunoașterii. Putem adăuga faptul că dificultățile semnalate în diferite texte marxiste contemporane cu privire la utilizarea termenului de ideologie, precum și impresia ce se naște uneori că avem de-a face cu un concept insuficient fundamentat în opera lui Marx și Engels se datorește, pe de o parte, continuității dintre accepțiunile la care ne-am referit și, pe de altă parte, folosirii fără precizările de rigoare a celei de a doua accepțiuni, la rîndul ei în sensul larg enunțat mai sus și în sensul restrîns (de conștiință de clasă), derivat din primul și amplu teoretizat de Lenin în condițiile istorice ale epocii de trecere de la capitalism la socialism.

Revenind la *semnificația generală* a conceptului de *ideologie*, trebuie să subliniem că, analizînd structura grupală a societății ca bază socială a ideologiei, Marx și Engels nu s-au rezumat la o caracterizare abstractă. Întrucît situația socială a subiectului acțiunii și cunoașterii sociale nu este niciodată strict individuală, ci colectivă, grupală, dezvăluirea felului în care cerințele istorice reale se convertesc în mobiluri ideale de acțiune necesită ample concretizări. De aceea, atunci „... cînd trebuie cercetate forțele motrice care stau în spatele mobilurilor oamenilor care acționează în istorie — indiferent dacă sînt conștienți sau inconștienți de acest lucru, și de cele mai multe ori sînt inconștienți — și care constituie forțele motrice propriu-zise ale istoriei, nu poate fi atît vorba despre mobilurile unor indivizi, oricît ar fi aceștia de proeminenți, cît despre mobilurile care pun în mișcare mari mase de oameni, popoare întregi și, în cadrul fiecărui popor, clase întregi; și aici prezintă importanță nu motivele care determină răbufnirile de moment ale unui foc de paie trecător și care se mistuie repede, ci o acțiune de lungă durată care duce la o mare transformare istorică"[7].

Dependența genetică a ideologiei de structura grupală a societății înseamnă, deci, faptul că mobilurile ideale, doctrinele și aspirațiile ideologice se constituie pe baza experienței istorice a unui grup social, care, la rîndul său, este constituit în funcție de cerințele obiective ale societății și diferențiat de alte grupuri sociale prin poziția pe care o ocupă în producția materială și în organizarea socială, prin raporturile față de mijloacele de producție, prin necesitățile diviziunii muncii.

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 296—297.

Cel mai important grup social care poate servi ca bază ideologiei este, pentru o îndelungată perioadă istorică, clasa socială. Ea reprezintă un ansamblu de indivizi, suficient de integrat şi omogen pentru a asigura eficacitatea acţiunii sociale, suficient de larg şi coerent pentru a oferi o experienţă demnă de a fi cunoscută şi explicată, suficient de opus faţă de alte grupuri sociale încît să poată căpăta conştiinţa propriului interes, suficient de puternic pentru a inspira doctrine închegate şi ferme.

Alte grupuri sociale ce pot sta la baza formulării doctrinelor ideologice sînt comunităţile istorice umane sau grupurile de interese pe profesiuni, generaţii, straturi şi pături sociale diverse.

Trebuie subliniat, însă, că atîta vreme cît există clase sociale, ele constituie factorul social cel mai puternic şi mai bine conturat, aşa încît ideologia se întemeiază, în primul rînd, pe structura de clasă. Datorită acestui fapt, conceptul de ideologie poate avea, aşa cum am văzut, un sens larg şi un sens restrîns.

Ca ansamblu de idei generat de structura grupală a societăţii în diferitele ei forme, ideologia are o latură *programatică*, situînd la loc central doctrina politică, capabilă să formuleze şi să urmărească realizarea idealurilor şi scopurilor grupului sau clasei; o latură *normativă*, care justifică şi apreciază scopurile propuse în raport cu idealurile grupului ce le formulează şi în opoziţie cu altele; şi o latură *explicativă*, care încearcă să descrie şi să explice în ansamblu starea socială asupra căreia vrea să acţioneze. Latura explicativă a ideologiei are în centrul ei concepţia filozofică ce convine grupului sau clasei şi, prin intermediul acesteia, multiple legături cu ştiinţele epocii respective.

Avînd în vedere importanţa clasei sociale în cadrul structurii grupale ca bază socială a ideologiei, precum şi necesitatea istorică de a înarma proletariatul cu o teorie ştiinţifică revoluţionară, clasicii marxism-leninismului au analizat raportul ideologic — ştiinţific în special în manifestările sale pe planul cunoaşterii sociale, folosind cu precădere sensul restrîns al conceptului de ideologie. De aceea, raportul ideologic — ştiinţific în cunoaşterea fenomenelor sociale a căpătat forma raportului dintre obiectivitate şi partinitate, pentru rezolvarea căruia Marx, Engels şi Lenin au analizat specificul ideologiei ca conştiinţă de clasă, limitele şi posibilităţile ei cognitive.

Fiind în mod necesar centrată pe căutarea unor soluţii favorabile promovării intereselor sale, clasa socială are o perspectivă bine determinată şi, în acelaşi timp, limitată asupra ansamblului. A înţelege această determinare şi limitare în termenii gnoseologiei, înseamnă a o vedea ca o aplicare şi în acest domeniu a tezei generale potrivit căreia orice cunoaştere porneşte (direct sau indirect) de la o experienţă şi o acţiune practică reală. Formulînd teza în conformitate cu care, în procesul de elaborare a doctrinelor ideologice, clasa socială îşi urmăreşte cu asiduitate propriile interese, Marx a arătat că nu numai idealurile, scopurile şi aspiraţiile acesteia, ci întreaga cunoaştere, viziunea şi concepţia sa despre lume derivă din şi poartă amprenta acestei experienţe colective, deosebită şi uneori radical opusă faţă de cea a altui grup sau altei clase.

Fiind, în acelaşi timp, programatice, apreciative şi explicative, ideologiile conţin — în general — atît elemente de obiectivitate, ce rezultă

din faptul că se întemeiază pe o experienţă şi vizează o acţiune socială precisă, cît şi elemente de deformare a realităţii, atunci cînd, în lumina acestei experienţe limitate, construiesc doctrine explicative totale.

Întrucît, pe de o parte, ideologia este determinată de situaţia socială a grupului sau clasei, iar, pe de altă parte, clasa consideră că scopul pe care îl urmăreşte, în opoziţie cu scopul altei clase, este singurul care trebuie să fie realizat, este evident că ideologia poartă în mod pregnant amprenta partinităţii. Deşi are o bază socială relativ îngustă, ideologia se construieşte ca teorie generală ; ea vizează totalitatea, propune soluţii şi impune decizii pentru întreaga societate în numele şi în concordanţă cu interesele pe care le exprimă tacit. Sistemul ideologic (spre deosebire de cel ştiinţific) trebuie să fie explicativ şi apreciativ în acelaşi timp, să se extindă asupra tuturor laturilor vieţii sociale, nu numai asupra acelora care l-au generat, precum şi să încadreze toate sferele activităţii umane (inclusiv ştiinţa) într-un tot coerent din punctul de vedere al unei perspective parţiale. Spre deosebire de ştiinţă, ideologia este nevoită, în virtutea unor cauze istorice reale, să-şi ignore parţialitatea bazei pe care se întemeiază, deoarece „ . . . orice clasă nouă, care ia locul clasei dominante dinaintea ei, este nevoită, chiar şi numai pentru a-şi atinge scopul, să prezinte interesele ei ca interese comune ale tuturor membrilor societăţii, adică — abstract vorbind — să dea ideilor ei forma generalităţii, să le înfăţişeze ca singurele raţionale, general valabile" [8]. Pretenţia ideologiei la universalitate, arată Marx, nu se manifestă în virtutea unor cauze total conştiente, ci pe baza unor legităţi istorice obiective, deoarece, fie că este sau nu conştientă de acest lucru, „clasa revoluţionară, prin însuşi faptul că se opune unei alte *clase*, se prezintă de la bun început nu ca clasă, ci ca reprezentantă a întregii societăţi ; ea se prezintă ca masa întreagă a societăţii în opoziţie cu clasa unică, dominantă. Ea poate să facă acest lucru, deoarece la început interesele ei sînt într-adevăr mai legate de interesele comune ale tuturor celorlalte clase nedominante şi deoarece, sub presiunea relaţiilor de pînă atunci, interesele ei nu au putut încă să se dezvolte ca interese aparte ale unei clase aparte" [9]. Deci, ideologia, în sensul restrîns de conştiinţă de clasă, substituie unei anumite sfere a totalităţii reale (cea a practicii şi experienţei istorice a clasei) o totalitate abstractă, fictivă, ireală, în care regăsim atît elemente de cunoaştere obiectivă, cît şi deformări interesate. Concepţia materialistă asupra istoriei demonstrează că, datorită structurii sociale grupale în general, a celei de clasă în special, cercetătorul vieţii sociale nu poate adopta o atitudine total detaşată de cadrele sociale reale. Din această pricină, gradul de obiectivitate prezent în ideologie, precum şi interacţiunea dintre ideologic şi ştiinţific în cunoaşterea socială, nu se poate evidenţia prin strădania de a găsi unghiul de vedere propice unei asemenea atitudini, ci, dimpotrivă, prin încercarea de a descifra legăturile multiple dintre producţia de idei şi cadrele social-istorice în care ea se desfăşoară.

Aceasta înseamnă că nu condiţionarea socială este cauza erorii în cunoaştere, iar dispariţia „conştiinţei false" nu este identică cu înlăturarea

---

[8] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 48.
[9] *Idem*, p. 48—49.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

condiţionării sociale, aşa cum susţin unii partizani ai dezideologizării. Elementele de falsă conştiinţă, prezente mai mult sau mai puţin conştient în ideologie, se datoresc faptului că idei şi doctrine parţiale, care nu reprezintă decît un aspect al realităţii, şi anume, cel trăit şi experimentat de o clasă anumită, sînt prezentate ca universale şi valabile pentru toate sferele societăţii. Elementele de obiectivitate rezultă din concordanţa tendenţială dintre baza socială a unei doctrine ideologice şi sfera sa aplicativă şi explicativă. Cu cît baza reală a ideologiei este mai îngustă, cu cît clasa dominantă este mai ruptă de sfera vieţii productive, cu atît discrepanţa dintre caracterul de sistem total al ideilor şi baza pe care se întemeiază este mai mare, favorizînd eroarea şi conştiinţa falsă în detrimentul adevărului. Dimpotrivă, atunci cînd, datorită unor condiţii sociale obiective, o anumită clasă are o asemenea situaţie socială încît interesul ei este în mod legic un interes general (cum este cazul clasei proletare), cînd, rezolvînd scopurile sale, această clasă poate realiza scopurile întregii societăţi sau a marii majorităţi a acesteia, atunci ideile sale pot întruni condiţia obiectivităţii ştiinţifice, întrucît pot realiza o concordanţă tendenţială între baza socială parţială şi doctrina generală care emană din ea, între partinic şi obiectiv.

Prima condiţie a realizării unei cunoştinţe obiective asupra vieţii sociale este, deci, nu refuzul dogmatic al legăturii cu structura grupală şi iluzia instalării în adevărul absolut, atemporal şi anistoric, ci, dimpotrivă, recunoaşterea deschisă a determinării ideilor de către experienţa socială a clasei şi dezvăluirea dependenţei procesului de producere a cunoştinţelor de procesul practic real de acţiune şi transformare socială. A doua condiţie presupune necesitatea analizei atente a raporturilor multiple ale clasei sociale cu laturile fundamentale ale modului de producţie şi descifrarea rolului istoric al clasei. În sfîrşit, o a treia condiţie a obiectivităţii cunoaşterii sociale implică cerinţa de a nu considera ca absolute ideile enunţate la un anumit moment dat şi de a urmări permanent marea mobilitate a fenomenelor sociale.

Fără a părăsi, deci, terenul istoriei reale şi al luptei dintre clase cu interese opuse, Marx a dezvăluit, în procesul de analiză ştiinţifică a ideologiei, posibilităţile realizării unei „decentrări" şi a unei obiectivităţi procesuale ale cunoaşterii sociale, care se obţin în etape ce marchează atît evoluţia obiectivă a istoriei reale, cît şi a istoriei cunoaşterii acesteia. Această „decentrare" se face, aşa cum am văzut, nu încercînd să găsim un punct de vedere total exterior structurii grupale, ci căutînd să depăşim individul abstract prin grup social şi să-l analizăm pe acesta din urmă în raport cu cadrele sociale obiective şi cu legitatea istorică. Pe această cale, Marx a oferit şi soluţia mult disputatei probleme a *obiectivităţii ştiinţifice a ideologiei proletare*. El a arătat că, datorită concordanţei tendenţiale cu baza socială pe care se înalţă, punctul de vedere al proletariatului întruneşte condiţiile ştiinţificităţii, dar nu trebuie considerat a fi întrupat într-o doctrină dată o dată pentru totdeauna, lipsită de evoluţie şi dezvoltări ulterioare.

Obiectivitatea în cadrul ideologiei marxiste este o obiectivitate dinamică. Acest dinamism rezultă din deschiderea ei la o experienţă mereu reînnoită, din caracterul ei creator şi din permanenta grijă de a păstra, în formularea ideilor, unitatea dintre teorie şi practică, dintre

general şi particular. În cadrul materialismului istoric, generalul, universalul în cunoaştere nu reprezintă scheme cu ajutorul cărora putem construi orice teză atunci cînd datele concrete lipsesc, ci expresii teoretice, abstracţii ale realului concret. Acest general nu are caracterul unui dat etern, ci suferă o permanentă dezvoltare pe măsura schimbării proceselor materiale şi a condiţiilor concrete diferite pe care le reflectă, menţinînd, astfel, cunoaşterea pe terenul realităţii social-obiective.

Experienţa bogată a partidelor comuniste şi muncitoreşti a confirmat atît pe plan teoretic, cît şi practic concepţia filozofică marxistă cu privire la posibilitatea cunoaşterii obiective şi necesitatea unităţii teoriei cu practica, a generalului cu particularul în cunoaştere şi în acţiune.

În spiritul acestei unităţi, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta că trebuie să „... pornim de la faptul că partidele comuniste şi muncitoreşti îşi desfăşoară activitatea în condiţii istorice, sociale, naţionale deosebite, că însuşi nivelul diferit de dezvoltare a forţelor de producţie şi a relaţiilor sociale face ca abordarea unor probleme ale dezvoltării contemporane şi ca unele sarcini ale luptei imediate să se diferenţieze de la o ţară la alta. A înţelege această realitate înseamnă a considera absolut firesc ca partidele comuniste şi muncitoreşti, călăuzindu-se după adevărurile generale ale marxism-leninismului, să-şi elaboreze de sine stătător linia politică, strategia şi tactica"[10].

O caracteristică fundamentală a materialismului istoric, ca nucleu al ideologiei marxiste, este, deci, legătura strînsă cu practica socială, cu viaţa reală. În acest sens, conceptele teoretice şi metodologice ale teoriei sociale marxiste nu reprezintă idei şi noţiuni apriorice, ci generalizări ale proceselor ce se desfăşoară în realitatea socială nemijlocită, a cărei studiere în concretitudinea laturilor sale revine ştiinţelor sociale specializate. Cunoaşterea ştiinţifică a societăţii, ca şi cunoaşterea ştiinţifică a naturii, nu se poate realiza într-o disciplină unică, ci numai prin efortul conjugat al unor discipline distincte. Datorită analizei ştiinţifice a ideologiei, a formelor, limitelor şi posibilităţilor ei cognitive, materialismul istoric are o profundă semnificaţie metodologică pentru statuarea acestor discipline, în cadrul cărora corelaţia dintre ideologic şi ştiinţific nu poate fi ignorată. Dacă materialismul istoric reprezintă cadrul general, baza teoretică a înţelegerii raportului ideologic — ştiinţific în cunoaşterea socială, sarcinile epistemologiei sociale contemporane vizează atît analiza felului în care această formă generală se particularizează la domeniul fiecărei discipline sociale în parte, cît şi sublinierea însemnătăţii cadrului social-istoric pentru desfăşurarea oricărui gen de cunoaştere, contribuind prin aceasta la conturarea unui punct de vedere sociologic asupra întregii cunoaşteri.

[10] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 342—343.

ISTORISM SAU ANTIISTORISM TEORETIC

DE

ION FLOREA

Umanismul și istorismul s-au îmbinat și susținut reciproc în gîndirea socială, concepția istorică servind drept punct de sprijin teoretic forțelor progresiste pentru justificarea făuririi unei lumi mai umane, mai drepte. Marxismul îmbină organic vocația sa umanistă, axiologică cu cea științifică, în care dialectica și istorismul sînt organic și deopotrivă implicate. Marx niciodată n-a rupt aceste laturi, el combătînd viziunea moralizatoare *în sine*, ruptă de fundamentarea științifică, obiectiv-istorică a idealurilor de eliberare a proletariatului, a luptei sale pentru dreptate și echitate socială și națională.

De aceea, pe drept cuvînt, se poate spune că umanismul și istorismul marxist formează o unitate dialectică, împletindu-se și presupunîndu-se organic, problema eliberării clasei muncitoare și a tuturor oamenilor muncii de exploatare nefiind doar un ideal abstract, utopic, ci justificat, totodată, prin necesitățile evoluției procesului istoric în societatea capitalistă, istorismul și analiza științifică istorică permițînd determinarea căilor pentru realizarea a ceea ce este bine, drept și echitabil din punct de vedere moral, axiologic *. Axiologicul și valorile morale implică istorismul în concepția marxistă și din considerentul că acestea nu sînt dintotdeauna date, deși sînt impregnate și de valori general umane, ci se constituie și sînt determinate istoric.

Implicarea reciprocă a umanismului și istorismului, expresie a unității lor, este afirmată într-o formă negativă și în cadrul concepțiilor structuraliste. Michel Foucault, de exemplu, respinge atît umanismul cît și istorismul ca atitudine teoretică, susținînd cunoscutele sale teze ale *antiumanismului* și *antiistorismului teoretic*. Baza comună de argumentare a respingerii umanismului și istorismului teoretic de către structuralism este absolutizarea momentului structural, fetișizarea structurilor sociale și ruperea lor de istorie și de om, de *praxis*, ajungînd astfel la negarea rostului abordării istorice a acestora. Omul fiind conceput ca un „lucru", „existența umană nu mai are istorie", ea suferă — cum crede Foucault —, un proces de « dezistoricizare »[1]. Istoria și abordarea istorică, odată cu conceptul de om și umanismul ca teorie, devin deopotrivă de prisos în concepția lui Foucault, dizolvîndu-se în structuri, iar pe planul cunoaș-

* De văzut în legătură cu raportul dintre umanism și istorism articolul lui Marek Fritzhand, *Historicism and Marxist Humanism* în *Dialectic and Humanism*, The Polish Philosophical Quarterly, automn 1973.

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 381.

Rev. filoz., **XXI**, 6, p. 703—709, București, 1974.

terii în ştiinţele teoretice, care s-ar dezinteresa de om şi de istorie, pentru a se concentra asupra „decupărilor sincronice".

Antiumanismul şi *antiistorismul teoretic* — cele două teze fundamentale ale structuralismului doctrinar — care au stîrnit atîtea controverse şi dispute de la apariţia lor, sînt susţinute într-o argumentaţie proprie şi de filozoful marxist Louis Althusser. A vorbi despre umanism şi istorism în sens teoretic ar fi, după părerea lui Althusser, o contradicţie în termeni, pentru că atît umanismul cît şi istorismul posedă, după opinia sa, o încărcătură ideologică; la rîndul ei, ideologia este contrapusă exclusivist teoriei, ştiinţei, ca utopizantă, deformatoare, „un discurs cu necesitate eronat", un sistem de reprezentări care nu au „nimic comun cu « conştiinţa »" fiind o sferă „profund inconştientă"[2].

În consideraţiile sale, Althusser nu ţine seama, de fapt, de evoluţia sensului termenului de ideologie în gîndirea marxistă, de la cel peiorativ de „conştiinţă falsă", la sensul şi conţinutul de clasă cu care sînt încărcate ideile politice, morale, juridice, filozofice etc. şi care nu sînt întotdeauna şi în mod necesar false, mistificatoare. Opunînd ireductibil teoria, respectiv ştiinţa, ideologiei şi considerînd umanismul şi istorismul drept forme ideologice, se ajunge la aprecierea marxismului — în calitate de teorie elaborată, ştiinţific fundamentată, — drept un *antiumanism* şi *antiistorism teoretic*.

Prima formulă — cea de antiumanism teoretic — în contradicţie totală cu practica umanistă socialistă în primul rînd, a scandalizat cel mai mult pe diverşi filozofi şi teoreticieni şi înainte de toate pe cei marxişti. Pentru că, a exclude umanismul din domeniul teoriei marxiste, rezervîndu-i o valoare exclusiv practică, înseamnă a rupe în mod nejustificat teoria de practică. În consecinţă, în virtutea unităţii organice dintre teorie şi practică, în cadrul teoriei marxiste umanismul este o coordonată esenţială a marxismului, atît pe plan practic cît şi teoretic. Prin finalitatea sa, însăşi *Capitalul*, opera cea mai teoretică a lui Marx, de la analiza căreia Althusser pleacă în a atribui marxismului caracterizarea de „antiumanism teoretic", este prin finalitatea ei profund umanistă, scopul său teoretic şi practic în acelaşi timp fiind fundamentarea căilor eliberării omului de exploatare şi înstrăinare.

În ultima sa lucrare, *Răspuns lui John Lewis*, Althusser dezvoltă atitudinea sa negativă faţă de umanism şi problemele omului pe plan teoretic. Postulînd un determinism social riguros, el exclude agentul uman din mecanismele acţiunii sociale. Althusser ajunge astfel să considere istoria societăţii „un imens proces « natural-uman » în mişcare", „un proces fără subiect". De aceea, teoria marxistă ar trebui să se debaraseze de fetişismul « omului »; „problema de a şti cum « omul face istoria » dispare complet"[3], ea fiind, după opinia lui Althusser o problemă a ideologiei burgheze. Lăsînd la o parte faptul că nu există, în general, probleme teoretice prin sine „burgheze", cum crede Althusser, ci prin rezolvările şi soluţiile de pe poziţiile acestei clase, trebuie să facem observaţia că, excluzînd omul, subiectul, scopul, momentul creaţiei şi al libertăţii din

---

[2] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 59.
[3] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973, p. 31.

explicarea deterministă a societății, Althusser scapă din vedere ceea ce ține tocmai de specificul istoriei, a formei de mișcare pe care o reprezintă societatea omenească. El naturalizează astfel istoria societății, asimilînd-o unui determinism propriu unor sisteme naturale. Această concepere „naturalistă", rigidă a determinismului social constituie baza teoretică a respingerii deopotrivă a *umanismului și istorismului teoretic*, a conceptelor legate de ele. Credem că a vorbi despre un determinism social fără conceptul de om și toate ce decurg din acesta este ca și cum naturalistul ar explica mișcarea biologică fără ideea de organism, sau fizicianul ar explica lumea fizică excluzînd noțiunea de corp fizic.

Ceea ce trebuie reținut însă din considerațiile lui Althusser, este necesitatea elaborării și aprofundării teoretice și conceptuale a umanismului marxist, aceasta fiind o sarcină de prim ordin a cercetărilor filozofice și teoretice marxiste actuale și de viitor, a întregii gîndiri filozofice progresiste în confruntarea cu concepțiile și orientările antiumaniste. Dar Althusser nu are în vedere acest lucru, el respingînd în genere umanismul ca preocupare teoretică, științifică, conceptele sale fiind condamnate în mod aprioric să rămînă „preștiințifice", „ideologice", adică teoretic false.

Respingerea umanismului pe plan teoretic de către Althusser a atras după sine respingerea și a istorismului, susținerea unui *antiistorism teoretic* odată cu un *antiumanism teoretic*.

Cum argumentează Althusser eliminarea istorismului din planul teoretic-științific al marxismului? După părerea sa, istorismul trebuie eliminat din metodologia cercetării pentru a asigura validitatea și obiectivitatea demersului teoretic marxist. Influențat în multe privințe de raționalismul husserlian, Althusser transpune locul adevărului și obiectivității în imperiul teoreticului pur, nealterat de valorizări ideologice și empirice. Istorismul, în concepția sa este de ordin empiric, și nu are nimic comun cu teoreticul, pentru că face apel la un obiect istoric real și nu la unul în întregime construit de gîndire, cum definește el teoreticul. Acesta este *punctul nodal* al epistemologiei și argumentației althusseriene : cunoașterea *este producerea unui obiect gîndit, abstract, ca obiect al teoriei, a unui obiect mental, construit în întregime de gîndire și total deosebit de cel real.* De aceea, științele autentice nu au nevoie de practici *exterioare* pentru a demonstra validitatea adevărurilor lor, arată Althusser extrapolînd, ca și Husserl, modelul matematic. Filozofia fiind strîns legată de politic, este de aceea și ea de domeniul ideologiei, în sens de conștiință falsă, „fără obiect".

Istorismul, prin apelul său la realitatea istorică empirică, nu ar face această deosebire dintre cele două genuri de obiect. Or, spune Althusser, printr-o formulă paradoxală, „*conceptul de istorie* nu poate fi... *istoric*" (cum la vremea lui spusese Kant, după Spinoza, despre conceptul de cîine că acesta nu mușcă), iar cunoașterea istoriei „nu este istorică după cum cunoașterea zahărului nu este zaharată"[4]. Introducerea istorismului în cunoaștere, reprezintă, de aceea, după părerea lui Althusser, indiciul unei decăderi teoretice, căderea științei în istorie fiind „căderea în ideologia

[4] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 163.

empiristă". Aceasta „împinge teoria istoriei în istoria *reală*"[5] şi confundă obiectul cunoaşterii cu obiectul real, care ar fi total diferite. Aceasta-l împinge, de fapt, pe Althusser spre o ruptură între obiectul ştiinţei şi obiectul real şi deci la respingerea metodologiei care face apel la real, în cazul de faţă a istorismului.

Consideraţiile metodologice althusseriene care resping istorismul, vin în contradicţie cu natura istoriei societăţii ca obiect al ştiinţelor sociale. Obiectul ştiinţelor sociale este obiect *pregnant istoric*, în permanentă mişcare, transformare şi dezvoltare. De aceea, acestea fac din principiul istorismului condiţia esenţială a cunoaşterii în acest domeniu. Cunoaşterea istorică se înscrie ca o necesitate în însăşi structura realităţii sociale, întrucît coordonata istorică îi este constitutivă, reprezentînd modalitatea ei de existenţă. Istoria umană şi societatea sînt una şi aceeaşi realitate obiectivă. Deosebirile care se fac între ele sînt doar de ordin epistemologic, din punct de vedere al ştiinţelor care le cercetează şi în funcţie de metoda de cercetare folosită. Dar indiferent de acestea, cunoaşterea socială nu se poate dispensa de sondarea istoriei ca propria fiinţare a concretului social, şi de concepţia şi metodologia istorică.

Pentru a respinge istorismul, Louis Althusser îl identifică cu empirismul istoricist, care implică, desigur, aşa cum observă el, ideea că istoria „poate fi cunoscută direct, imediat, fără a se produce conceptele teoretice"[6]. Firește, un asemenea gen de istorism nu are ce căuta nici în cunoaşterea istorică propriu-zisă, şi cu atît mai puţin în abordarea teoretică a istoriei. Faptul istoric, ca orice fapt ştiinţific dealtfel în ştiinţa contemporană, nu ne mai apare în stadiul actual al cunoaşterii istorice şi sociale pur şi simplu ca un *dat* obiectiv brut, cum era într-o etapă iniţială a dezvoltării cunoaşterii. Istoria „nemijlocită" s-a transformat tot mai mult, aşa cum arătase Hegel, în „istorie care reflectează", iar faptul istoric apare în acest stadiu tot mai mult ca un produs al unui proces creator de investigaţie, folosind metode şi modele matematice „distilate", nemaifiind o simplă descriere a unor fapte şi evenimente istorice. Dar prin aceasta faptele istorice nu-şi pierd obiectivitatea şi nu devin creaţii mintale, *ex nihilo*, ale ştiinţei.

Obiectul ştiinţei, în genere, nu mai poate fi conceput astăzi ca un simplu *dat* pentru cunoaştere, care trebuie reprodus nemijlocit; dar prin aceasta el nu este în întregime construit de gîndire, fără nici un corespondent obiectiv sau raportare la realitatea obiectivă. Critica empirismului şi sublinierea momentului constructiv al cunoaşterii nu justifică, de aceea, escamotarea de către Althusser a funcţiei reflectării în ştiinţă. Raţionalitatea şi obiectivitatea ştiinţei nu se mai modelează, în concepţia lui Althusser, *izomorf* unei realităţi independente de gîndire, ci rămîne, ca şi la compatriotul său şi unul din inspiratorii analizelor sale epistemologice — Gaston Bachelard —, *în sine* şi în fond neexplicată. Se resimte în acest mod de a concepe obiectivitatea ştiinţifică influenţa concepţiilor lui Husserl, care pretindea atingerea unei obiectivităţi absolute, în sine, independentă de obiect şi de subiect, proiectată în interiorul conştiinţei

[5] *Idem*, p. 200.
[6] *Ibidem*, p. 299.

intenționale. Althusser o fixează în interiorul domeniului teoretic, al gîndirii independente de empiric.

Încercarea lui Althusser de a demonstra teza după care marxismului nu-i este propriu istorismul, nu se reduce la folosirea argumentelor de mai sus, prin care, așa cum am văzut, Althusser face concesii interpretării metodologice raționalist-idealiste a științei. Propunînd o citire absolutizant structuralistă a operei marxiste, el încearcă să găsească temei respingerii metodologiei istorismului în însuși textul marxist. Pornind de la privilegiul acordat de Marx în *Capitalul* abordării structurale și de la critica, adeseori pătrunzătoare, a istorismului facil, empirist și subiectivist, Althusser trage concluzia că Marx n-a mai recurs la „logica mișcării, a succesiunii, și a timpului"[7] în analiza modului de producție capitalist. Știința avînd ca obiect doar structurile, în care „toate relațiile coexistă simultan", ea s-ar opune ireductibil abordării istorice. În considerațiile epistemologice ale lui Althusser este implicată o opoziție între gîndirea teoretică și știință, pe de o parte, și istorie, dezvoltare, mișcare, pe de altă parte, acestea din urmă neputînd constitui obiect al unei abordări teoretice veritabile. De aceea, Althusser pleacă tot timpul de la contradicția semnalată de Marx în *Capitalul* dintre *logic* și *istorie*, între ordinea logică a succesiunii categoriilor economice și geneza lor în istoria reală. În acest sens, Marx a considerat potrivit a folosi metoda logică tocmai prin faptul că dădea prioritate abordării structurale, ca o oglindire „corectată" a *istoricului* ca realitate socială și concepea unitatea dintre logic și istoric ca un proces metodologic dialectic contradictoriu, cu numeroase „abateri" și nepotriviri față de succesiunea istorică reală. Marx caracterizează acest raport ca o contradicție *dialectică*, ce presupune ca un corolar al său unitatea, deși contradictorie, dintre structural și istoric, dintre logic și istoric, implică reflectarea contradictorie și corectată a *istoricului* de către *logic*. Această unitate se exprimă pe plan metodologic în necesitatea împletirii dintre analiza structurală (deși aceasta este prioritară într-o abordare teoretică) și cea istorică, dintre cunoașterea structurilor *constituite*, *devenite și constituirea și devenirea* lor. Procedînd total altfel, rezultatul epistemologic poate fi denaturat de îndată ce structurile sociale au un caracter istoric inerent, accentuat dinamic. Marx n-a contrapus metoda logică istorismului, abordării istorice a fenomenelor sociale, ci a considerat-o o formă specific teoretică de investigare dialectică (deci și istorică) a acestora.

Marx a subliniat, la tot pasul, în considerațiile sale metodologice din *Capitalul*, unitatea, deși relativă și contradictorie, dintre cele două momente ale cercetării și analizei sociale. Astfel, el releva că „trecerea de la proprietatea funciară nu este numai un proces dialectic, ci și unul istoric..."[8]. Engels arăta și el că conceptele economice analizate de Marx în *Capitalul* apar în istorie „în general în aceeași ordine ca și în dezvoltarea logică"[9]. Și am putea continua citînd și alte asemenea numeroase reflecții

---

[7] *Ibidem*, p. 156.
[8] K. Marx și Fr. Engels, *Scrisori despre Capitalul*, E.P.L.P., 1955, p. 82
[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 514.

conținute în textul operei marxiste. Lenin, la rîndul lui, făcea o paralelă între „istoria capitalismului și analiza conceptelor care o rezumă"[10].

Dar Althusser, printr-un procedeu din păcate destul de des uzitat în publicistica ideologică, triază textele marxiste și reține doar ceea ce corespunde „rupturilor" întronate de el, în acest caz dintre logic și istoric, structural și istoric, teoretic și istoric, teoretic și ideologic, rațional (științific) și empiric etc. Contradicția reală dintre logic (structural) și istoric este împinsă de Althusser pînă la opoziția metafizică dintre ele. El antinomizează astfel pînă la excludere aceste momente ale cercetării sociale, care de fapt se presupun unitar în metodologia dialectică marxistă.

O asemenea ruptură dintre logic și istoric (problema raportului dintre logic și istoric este socotită de Althusser „o problemă imaginară, lipsită de sens") în cunoașterea socială se explică, în concepția filozofului francez, prin absolutizarea deosebirii semnalate mai sus dintre obiectul istoric real și obiectul cunoașterii, considerînd că aceasta „atrage după sine o distincție radicală între ordinea apariției « categoriilor » în cunoaștere pe de o parte, și realitatea istorică, pe de altă parte"[11].

Cunoașterea în științele sociale este, dimpotrivă, o continuă coroborare, o alternare permanentă a celor două metode — logică și istorică —, pe primul plan apărînd una sau alta, în funcție de obiectivul ce-l vizează cercetarea — cunoașterea teoretică sau cunoașterea istorică. În acest sens, așa cum cercetarea istorică nu se poate lipsi de teorie (dar nu pînă la anularea ei, așa cum procedează Althusser), la fel și metoda logică (structurală) de cercetare și analiză a fenomenelor sociale se confruntă permanent cu analiza dezvoltării istorice, și în rezultatele ei reflectă, deși „concentrat" și „corectat", istoricul; ea este deci pătrunsă de istorism, dacă vrea să nu devină o construcție speculativ-abstractă, anchilozată și ruptă de realitate.

Numeroși autori au sesizat elementul de ruptură între logic și istoric pe care-l introduce Althusser și care la Marx, cu toată contradicția dintre cele două momente metodologice apar dialectic unitare. Luciano Gruppi reproșează lui Althusser că, spre deosebire de Engels, consideră că numai metoda logică face posibilă descrierea științifică a unei formațiuni sociale determinate. Aceasta înseamnă, arată Luciano Gruppi „să ștergem momentul istoriei în favoarea momentului *logicii*, sau să deschidem între cele două un abis care nu poate fi depășit..."[12]. Un alt autor, Nicos Poulantzas, evidențiind aceeași înțelegere antitetică a raportului dintre logic și istoric în interpretarea *Capitalului*, observa „coincidența logicului abstract și a istoricului-concret, a cunoașterii și devenirii"[13] în opera lui Marx. În fapt, arată autorul menționat, cele două concepții și metode — istorică și logică „nu sînt opuse decît în aparență : termenii cuplului — *teoria economică abstractă — concepția istorică concretă* — sînt în raport strîns"[14]. Marx nu concepea nici structurile capitalului independent de

---

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p 514.
[11] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 106.
[12] Luciano Gruppi, *Subiectul istoriei*, „Rinascita" Nr. 3/974, p. 23.
[13] Nicos Poulantzas, *Brève remarque sur l'objet du „Capital"*, în vol. *En partant du „Capital"*, Paris, 1968, p. 241.
[14] *Idem*, p. 242.

istorie, nici istoria în sens empirist, ruptă de structură, iar pe plan metodologic a formulat foarte limpede, pentru oricine care nu pornește în citirea operei sale de la absolutizări structuraliste, concepția asupra unității metodologice și teoretice dintre logic și istoric.

Or, refuzul istorismului și umanismului pe plan teoretic în interpretarea dată de Althusser operei marxiste apare tocmai ca o consecință a ipostazierii structurilor în cunoașterea socială și a identificării abordării istorice cu empirismul și se opune spiritului dialectic al metodologiei marxiste, venind în contradicție în primul rînd cu practica cunoașterii științifice, oricît ar recurge ea la o abordare structurală într-un domeniu sau altul al vieții sociale.

Marx reproșa economiștilor clasici burghezi tocmai faptul că au privit structura sistemului economic burghez și categoriile ce o exprimă ca entități imuabile, statice, dominate de legi veșnice, asemenea legilor naturii, neluînd în seamă caracterul lor istoric. Aceștia luau ca model al științei economice fizica, disciplină care, spre deosebire de științele sociale, poate face abstracție de istorie (atît de istoria obiectului cît și de analiza istorică). Spre un asemenea model static împingea însă și caracterul de clasă al economiei politice premarxiste. Dimpotrivă, istorismul este ceea ce caracterizează concepția sociologică și științifică marxistă.

Eludarea istorismului de către structuralismul doctrinar are drept consecință deprecierea rolului omului, ca autor și actor în același timp al istoriei, a activismului subiectului istoric și a practicii revoluționare în transformarea structurilor sociale, în construirea unei lumi eliberată de exploatare și înstrăinare, a unei lumi mai bune, mai umane. În felul acesta, istorismul și umanismul formează laturi indisolubile ale teoriei marxiste, care se presupun reciproc. „Gîndirea lui Marx este istoricistă, arăta Michel Lowy, pentru că ea este umanistă : dacă Marx insistă atît asupra diferenței dintre Natură și Istorie este pentru că, pentru el, oamenii sînt «subiectul» istoriei (ei o *fac*). Și metoda sa este *revoluționară* tocmai pentru că ea este umanist-istoricistă... În sfîrșit, metoda lui Marx este istoricist-revoluționară pentru că ea se situează pe *punctul de vedere al proletariatului*, singurul punct de vedere social care permite să se sesizeze acest caracter tranzitoriu al capitalismului, depășind « orizontul de perspectivă » al burgheziei"[15]. Omul, creatorul istoriei, condiționat în acțiunea și dezvoltarea sa de societatea și structurile sociale în care trăiește este pînă la urmă demiurgul, creatorul și transformatorul tuturor acestor structuri. Omul este nu numai o ființă naturală, care se adaptează pasiv condițiilor prescrise de mediu, ci și o ființă contestatoare și culturală, creatoare și transformatoare de mediu, conform scopurilor sale. Și aceste capacități, ființa umană și le exercită nu ca individ singuratic, cum încearcă să ne-o dovedească istorismul de tip existențialist, ci integrat și coordonat grupurilor și claselor progresiste, comunităților umane.

---

[15] Michel Lowy, *L'humanisme historiciste de Marx ou relire le Capital*, în „L'homme et la société", Nr. 17/1970, p. 122.

IMMANUEL KANT—250 DE ANI DE LA NAȘTERE

IMMANUEL KANT ÎN CONȘTIINȚA SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

DE

C. I. GULIAN

1989-
1974
275

„Este adevărat că gîndesc multe pe care niciodată nu voi avea curajul să le spun, dar nu voi spune niciodată ceea ce nu gîndesc".

(Din scrisoarea către M. Mendelssohn, 8. IV. 1766).

La sfîrșitul lunii aprilie s-au împlinit, anul acesta, 250 de ani de la nașterea lui Kant (1724—1804), a unuia din cei mai de seamă filozofi ai lumii. Sărbătorirea acestei aniversări este un fapt cultural la care își aduc contribuția toate țările, inclusiv cele socialiste. Întrucît cultura socialistă nu se naște pe un tărîm gol, ci își făurește noile sale valori spirituale asimilînd în chip critic toate realizările de preț ale istoriei culturii universale, sarcina aceasta ne revine în chip deosebit față de Kant, care, împreună cu Fichte și Hegel, reprezintă în istoria filozofiei „idealismul clasic german", prețuit de către Lenin drept „unul din izvoarele marxismului".

FILOZOF ȘI CETĂȚEAN

În general, interpreții nemarxiști ai operei lui Kant n-au luat suficient în seamă importanța, sensul și valoarea ideilor sociale ale lui Kant. Optica tradițională a fost și a rămas reliefarea în chip unilateral a aportului său în teoria cunoașterii, dar nu pe tărîmul ideilor sociale. Dar cel care socotea că citirea cărții *Emil* a plebeului Rousseau a fost *un eveniment* în evoluția lui spirituală n-a fost numai un mare filozof, ci și un mare caracter, un mare cetățean. De aceea ne propunem să punctăm cîteva aprecieri asupra rolului istoric, cît și asupra actualității ideilor sociale ale lui Kant.

Arătam recent că ar fi fructuos pentru istoria filozofiei moderne să încercăm să o luminăm din noi puncte de vedere, izvorîte din trăirile și problematica omului contemporan, fără să păcătuim, firește, împotriva principiului explicației istorice, principiu vrăjmaș unei modernizări forțate, împotriva căreia s-au ridicat Hegel, Marx și Lenin. O astfel de istorie marxistă *contemporană* a filozofiei nu se poate mărgini *să explice* de ce și cum au apărut și s-au dezvoltat doctrinele filozofice moderne, ci trebuie *să le valorifice în lumina istoriei contemporane a filozofiei:* să arate cum și în ce măsură reprezentanții gîndirii moderne au pus *probleme* sau au inițiat *răspunsuri*, pe care filozofia contemporană, în primul rînd cea marxistă, urma și urmează să le rezolve, să le reelaboreze, să le fructifice critic, să le ducă mai departe, cu mijloace noi, în condiții istorice și avînd perspective istorice noi[1]. Din acest punct de vedere metodologic, ni se pare că expunerea operei unui gînditor, fie că a scris tratate sau eseuri, trebuie să înceapă prin caracterizarea poziției lui în problemele social-umane — așa cum am încercat să arătăm și cu alte prilejuri.

Deși Immanuel Kant a trăit întreaga sa viață de cărturar în Germania absolutist-feudală a veacului al XVIII-lea, ducînd o

[1] C. I. Gulian, *Perspective metodologice pentru istoria filozofiei moderne*, în „Revista de filozofie", nr. 11/1973.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 711—719, București, 1974.

viață retrasă, ca și Spinoza, el a reflectat cu putere, în atitudinile și în concepțiile sale sociale și filozofice, opțiunea iluministă în problematica societății și a omului în epoca sa.

Kant a fost și a rămas întreaga sa viață un iluminist, un luptător împotriva silniciei și oprimării sociale și spirituale, pe care a resimțit-o împreună cu toți contemporanii săi de seamă. Exagerările și erorile lui „criticiste", lunecările în agnosticism etc. nu întunecă nici valoarea ansamblului concepției lui materialiste și dialectice despre natură, nici ideile lui progresiste despre societate, despre om și morală, nici uriașul travaliu teoretic asupra posibilităților cunoașterii. Unele contradicții și limite ale filozofiei kantiene nu justifică deformarea adevărului istoric despre rolul iluminismului și al examenului critic al cunoașterii, nu permit mutilarea *întregului* pe care îl reprezintă filozofia kantiană. Ceea ce este predominant în gîndirea lui Kant este spiritul *critic-iluminist*, iar nu nihilist; acel spirit critic care, după expresia tînărului Marx, a semnificat „teoria germană a revoluției". Dacă în această caracterizare există reprosul — adresat în general de către Marx filozofiei de pînă la el și mai ales celei germane — de a fi numai o „teorie", obiecția se împletește cu o apreciere de mare pondere: filozofia lui Kant a fost o teorie „a revoluției".

Atît ideile sociale, cît și cele filozofice ale lui Immanuel Kant, aveau să reflecte, cu mare amploare teoretică, virtualitățile și limitele, avînturile și retragerile, capacitățile teoretice și slăbiciunile politice ale celor mai înaintați și demni gînditori germani ai epocii. Mi se pare însă că dacă ideile filozofice ale lui Kant reprezintă un proces vîrstat de *contradicții*, dezvoltarea ideilor lui sociale se definește ca un progres continuu. Pe plan filozofic, încă din prima perioadă a activității sale (1746—1770), care se caracterizează prin valoroase lucrări științifice, avînd o bază materialist-mecanicistă, Kant intervine în sprijinul religiei — de exemplu lucrarea (din 1763) intitulată *Unica fundamentare posibilă a unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu* — după cum, în ultima perioadă a vieții și activității sale, el continuă să elaboreze și să publice lucrări ca *Religia înăuntrul granițelor rațiunii pure*, care i-au atras persecuția monarhiei.

Recent s-a tradus la noi cartea clasică a lui Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*. Acest eminent istoric al ideilor sau al mentalității tratează fenomenul crizei conștiinței încă de la finele veacului al XVII-lea. Nu vreau să discut acum în ce sens limitat este valabilă această situare istorică, dar țin să subliniez că dacă mișcarea de îndoială și contestare față de „establishement"-ul societății burgheze a început să se manifeste la sfîrșitul veacului al XVII-lea, mai poate fi de mirare că ea capătă o puternică expresie teoretică și literară, prin Kant și Rousseau, în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea?

Kant însuși a mărturisit, cu o modestie și sinceritate ce-i fac cinste, concepția sa democratică și umanistă despre *rostul filozofiei:* „A fost un timp cînd credeam că numai aceasta putea să facă cinste omenirii și disprețuiam plebea ignorantă. Rousseau m-a făcut să văd lucrurile altfel". Într-adevăr, anecdota care ne spune că lectura cărții *Emil* l-a făcut pe Kant să-și schimbe programul zilnic — ceea ce i-a uimit pe concetățenii săi — are o semnificație adîncă: ea exprimă o cotitură spirituală. Căci citatul de mai sus continuă astfel: „învăț să cinstesc oamenii și m-aș socoti mai inutil decît lucrătorul de rînd, dacă n-aș crede că acest studiu poate da tuturor celorlalți valoarea de a restabili *drepturile omenirii*". Este limpede că aceasta este deviza unui iluminist care înțelege menirea filozofiei ca fiind indestructibil legată de năzuințele umaniste și democratice, de problema dezalienării. Este grăitor faptul că Herder, care a fost unul din discipolii iubiți ai lui Kant, zugrăvind într-una din scrierile sale portretul maestrului venerat, afirmă că geniul lui Kant cuprinde în chip egal „cunoașterea omului, a popoarelor și a naturii" (*Menschen-Völker-Naturgeschichte*)[2].

O astfel de mărturie ne explică de ce a urmărit Kant cu adîncă simpatie mersul revoluției în Franța: pentru că ea îi apărea ca manifestarea dreptului poporului de a dispune de puterea legislativă — (teză susținută în *Teoria dreptului*), cît și ca o confirmare a gîndirii lui Rousseau. De aceea credem că dacă se poate vorbi despre rolul lui Hume în „trezirea" lui Kant din „somnul dogmatic" (construcțiile metafizice speculative), este tot atît de legitim să marcăm „trezirea" — pe care a jucat-o pe tărîmul ideilor sociale — gîndirea revoluționară a lui Rousseau, chemarea lui la lupta împotriva alienării [3]. În viziunea lui Rousseau — și tocmai aceasta ni-l face atît de apropiat — sentimentul primar este de insatisfacție și revoltă, atitudine pe care o cunoaște și o trăiește atît de puternic intelectualitatea progresistă contemporană din lumea capitalistă: cultura nu este numai o juisare, ea este un complex de valori care implică angajarea în lupta împotriva alienării sociale și spirituale.

---

[2] Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Brief 79).

[3] Asupra acestei probleme vezi articolul nostru *Kant și problema alienării*, în „Viitorul social", nr. 2/1974.

Istoricii progresiști ai literaturii și chiar un neokantian ca Windelband au recunoscut în Rousseau pe „filozoful revoluției". „Aceasta n-a fost decît împlinirea învățăturilor lui. În aceasta constă însemnătatea lui culturalfilozofică" [4]. Windelband găsește pe deplin justificate ideile revoluționare ale lui Rousseau, atît timp cît edificiul societății franceze se ridica „ ... pe fundalul întunecat al unui popor asuprit și împins în mizerie ...". La Rousseau se împletesc într-un chip profund nou și original problemele societății, omului și culturii, căci el pune întrebarea sfredelitoare: ne poate satisface cultura atît timp cît dăinuie plăgile alienării sociale? După cum arată și Bertrand Russell, Rousseau are meritul că prin teza lui care a provocat ironii facile — „omul este bun din naștere, instituțiile sînt cele care l-au făcut rău" — marele scriitor și gînditor francez se ridica „împotriva doctrinei despre păcatul originar și salvarea prin biserică" [5].

Alături de Rousseau, Kant, prin scrierile lui etice și sociale este unul din cei mai de seamă acuzatori ai alienării sociale și morale, așa cum se manifestau în epoca lui. Dezbaterea teoretică a problemelor *libertății politice, a autonomiei și demnității umane*, întregesc armonios opera filozofică a marelui Kant în acea epocă.

Umanismul Renașterii și raționalismul veacului al XVII-lea glorificase rațiunea omului drept calitatea cea mai vrednic de sărbătorit. Chiar și Pascal, deși este una din conștiințele cele mai adînci și frămîntate ale epocii moderne, prețuiește în om, în primul rînd gîndirea. Leibniz, figură impunătoare nu numai prin spiritul lui științific și filozofic, ci și prin polivalența preocupărilor și activității sale de iluminist, dacă nu reușește, în *Teodiceea*, să depășească limitele unei convețuiri pașnice cu religia este însă, în problemele sociale și filozofice, un mare și vrednic înaintaș al lui Kant. Căci și la Leibniz, ca și la Hegel, *dialectica s-a dezvoltat împletită cu iluminismul și idealismul*. În acest sens concepția lui Leibniz este caracteristică pentru întreaga dezvoltare ulterioară a filozofiei germane pînă la Hegel inclusiv.

Istoriografia nemarxistă a recunoscut cu încetul importanța preocupărilor social-politice ale lui Leibniz. La sfîrșitul veacului trecut, L. Lévy-Bruhl[6] încerca să valorifice acest aspect confruntîndu-l cu silnicia, oprimarea, abuzurile și desfrîul care caracterizau, politic și moral, Germania absolutist-feudală a vremii. Leibniz a fost adînc preocupat de problema ridicării Germaniei înapoiate și el a văzut cu deosebită pătrundere că progresul era împiedicat de fărîmițarea politică a țării sale. Îngrijorat de decăderea patriei, conștient de egoismul principilor nepăsători față de dezastrul obștesc și sensibili numai la propriile lor plăceri și foloase, Leibniz scria: „Patria comună este într-o astfel de stare, încît nu mai trebuie să pretindem avantaje: acum se pune chestiunea de a ne salva odată cu ea. Scrisorile care sosesc din Suabia pot provoca milă și lacrimi din ochii cei mai nepăsători. Dacă nu se vor face eforturi mari, decandența națiunii noastre va fi pentru multă vreme ireparabilă" [7].

O bună parte din nenumăratele sale proiecte economice, politice și chiar religioase au fost concepute de Leibniz ca mijloace ale unificării și întăririi Germaniei. Referindu-se la scrisorile prin care Leibniz trata cu Bossuet problema unei înțelegeri între catolici și protestanți, Lévy-Bruhl constată că ceea ce-i dictează aceste scrisori nu-i credința profundă sau zelul arzător pentru religie, — „el are în vedere avantajele politice ale împăcării".

Spre deosebire de acest mare înaintaș, umanistul Kant luptă în problema alienării pe aproape toate fronturile. *Critica rațiunii pure* lichidează în fond posibilitatea credinței, iar în *Critica puterii de judecată* Kant proclamă că „fără oameni, întreaga creațiune ar fi un deșert inutil și fără scop final" [8]. Omul dă sens lumii, iar nu „Providența". Nu omul nu este în slujba divinității sau a „Providenței", pentru a-i îndeplini scopuri numai de ea știute, ci *omul își este propriul său scop* sau, în formularea lui Kant, „ ... omul e scop în sine însuși ..." [9].

Spre deosebire de Hegel, care va intelectualiza în bună măsură procesul autodevenirii Spiritului, nu „conștiința de sine" a Spiritului impersonal este după Kant scopul sau sensul lumii, ci omul văzut ca etos: „ ... omul nu poate fi un scop final al creațiunii decît ca ființă morală" [10].

Din concepția lui Kant despre om ca „scop al lumii", ca scop în sine (formulare pe care o găsim aproape textual reluată de tînărul Marx) decurg ideile lui despre *autonomia, libertatea și demnitatea* umană. În *Doctrina virtuții*, el afirmă cu tărie ideea umanistă că omul nu trebuie să fie niciodată" ...

---

[4] W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. II, Leipzig, 1911, p. 437.

[5] Bertrand Russell, *A History of western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945, p. 684.

[6] L. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, Alcan, 1890, p. 19.

[7] *Apud* Lévy-Bruhl, p. 15.

[8] I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1965, p. 150.

[9] I. Kant, *Critica rațiunii practice*, ed. Inst. social român, p. 117.

[10] I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1965, p. 251.

un mijloc pentru scopurile altuia ...". Şi Kant va arăta concret că în contractul dintre patron şi salariat, acesta din urmă nu trebuie niciodată să fie degradat la nivelul uneltei. În condiţiile exploatării, afirmă Kant, prevestind tema devenită celebră în *Fenomenologia spiritului* — omul „... încetează de a mai fi persoană ...", el este alienat de propriul său sens omenesc.

Dacă Immanuel Kant n-a avut idei sociale cu caracter *materialist*, el a avut, ca şi ceilalţi exponenţi de seamă ai iluminismului, o fermă *atitudine* democratică şi umanistă, dar anticipînd democratismul revoluţionar al lui Fichte şi prevestind rolul acţiunii în filozofia marxistă.

IDEEA REVOLUŢIEI ŞI SENSUL ISTORIEI

Kant — după cum am menţionat — a fost alături de revoluţionarii din Franţa, pentru că această revoluţie îi apărea ca o concluzie logică a tezei sale despre dreptul poporului de a dispune de puterea legislativă, — teză susţinută în *Teoria dreptului*. Influenţa lui Rousseau n-a făcut decît să întărească o convingere pe care iluminiştii germani cei mai avansaţi o rosteau în focul luptei antifeudale. Alături de Lessing şi Schiller, Kant s-a ridicat împotriva privilegiilor de castă şi le-a condamnat răspicat, arătînd că nobilimea ereditară nu dispune de nici un fel de merit real şi că voinţa poporului trebuie să înlăture astfel de pretenţii neîntemeiate. Punîndu-şi problema regimului politic optim, Kant a optat pentru republică. Împreună cu cei mai curajoşi dintre gînditorii, scriitorii şi publiciştii epocii, el a dezvăluit minciuna monarhiei constituţionale, a arătat cum conţinutul ei este *despotismul*. Cu o neaşteptată ascuţime şi virulenţă înfierează Kant pe acei „...care sînt chemaţi să reprezinte interesele poporului, dar nu fac decît să caute a fi pe placul guvernului, nădăjduind să primească drept recompensă pentru ei şi pentru familiile lor, avantaje în posturile civile sau militare" [11].

Kant şi-a manifestat nu numai dispreţul şi ostilitatea faţă de viciile specifice absolutismului ci a pus foarte limpede problema *libertăţii politice, a cuceririi drepturilor politice* de către mase. El a respins categoric afirmaţia ideologilor absolutismului că poporul n-ar fi „copt" pentru libertate şi a adus argumentul hotărîtor că pentru demonstrarea capacităţilor politice ale maselor, trebuie mai întîi să se creeze condiţiile obiective: „libertatea nici nu va veni vreodată, deoarece ea nici nu se poate coace, dacă nu li se creează oamenilor în prealabil condiţii de libertate (trebuie să fii liber pentru a avea posibilitatea să-ţi foloseşti cum se cuvine forţele de libertate)" (*Religia înăuntrul graniţelor raţiunii pure*).

Kant a exprimat cu tărie dezideratul progresului social într-un ton optimist. În scrierile închinate problemei sensului istoriei (*Ideea unei istorii universale din punct de vedere mondial; Ce este iluminismul?; Conjecturi asupra începutului istoriei umanităţii; Conflictul facultăţilor* — partea a II-a) Kant s-a manifestat, alături de Herder, ca un gînditor preocupat de descifrarea „filozofiei istoriei". Kant susţine ideea unei evoluţii şi a unui progres continuu în dezvoltarea naturii şi a societăţii. Sensul istoriei este progresul omenirii de la starea naturală sau de la necesitate spre libertate. Kant era pesimist numai faţă de prezentul vremii sale şi deşi el interpreta în lumina vederilor lui Rousseau trecerea de la starea naturală la civilizaţie, deşi vedea mersul istoriei universale prin prisma luptei împotriva mizeriilor feudalismului, Kant nu renunţa la ideea că în cele din urmă, în ciuda ticăloşiilor şi nefericirii indivizilor, specia umană va triumfa. În consideraţiile sale de filozofie a istoriei, Kant manifesta sensibil elemente de gîndire dialectică, ajungînd chiar să anticipeze ideea hegeliană că sensul istoriei, progresul, se realizează pe calea unui *antagonism* între indivizi, determinat de lupta pentru bunuri, putere şi glorie.

PROBLEMA RĂZBOIULUI ŞI A PĂCII

Exprimînd năzuinţele poporului german, care suferise cumplit de pe urma războaielor pustiitoare, Kant a condamnat cu hotărîre atît războiul, cît şi pregătirea războiului: „ ... Cele mai mari calamităţi care zguduie popoarele civilizate — sînt urmările războiului şi anume, urmări nu atît ale vreunui război actual sau trecut, cît ale pregătirii continue şi chiar mereu crescînde pentru un război viitor". Kant a văzut finalul istoriei ca o *„federaţie de popoare"* într-o „pace perpetuă". Mijloacele realizării acestui ideal, Kant le vedea, ca orice iluminist, în promovarea raţiunii, a instrucţiunii, dar în acelaşi timp, el propunea şi măsuri practice în stare să ducă, dacă nu la instaurarea „păcii veşnice", cel puţin la înăbuşirea înclinărilor războinice, la suspendarea ostilităţilor între state, la asigurarea unei păci relative, provizorii. În scrierea *Spre pacea veşnică* (1795), Kant, bizuindu-se pe fenomenul înclinării firesti al oamenilor spre pace şi fericire, era preocupat de aflarea mijloacelor practice,

[11] I. Kant, *Werke*, Bd. VI, Berlin, 1907, p. 320.

imediate, pentru preîntîmpinarea războaielor. Kant respinge ideea potrivit căreia pacea ar putea să fie chezășuită prin înghițirea statelor mai slabe de către statul ce s-ar dovedi cel mai puternic în cursul luptelor. În măsura în care ura statul absolutist, despotismul, Kant vedea că într-o astfel de „monarhie universală" ar pieri orice urmă de drepturi și de libertate. Nu aceasta ar fi calea spre pace — afirmă Kant — ci o alta, *calea realistă*, care pornește de la necesitățile practice ale legăturilor comerciale între state. Fără să o facă din convingere morală, — considera el, statele ar putea totuși contribui la menținerea păcii și la preîntîmpinarea războaielor.

În măsura în care formula pozițiile celor mai avansate elemente ale burgheziei germane în formare, Kant a ajuns să înțeleagă și să accepte *necesitatea istorică a revoluției franceze*. În ultima sa operă, scrierea din anii bătrîneții intitulată *Conflictul facultăților*, Kant afirmă că oricît de sîngeroase ar fi „ororile iacobine", revoluția franceză trezește totuși entuziasmul. Și această afirmație Kant o susține motivat, arătînd că el se bizuie pe dreptul moral inalienabil al poporului de a lupta pentru o cît mai bună orînduire politică.

POLITICĂ ȘI MORALĂ

Dacă Immanuel Kant ar fi dezvoltat numai aceste idei democratice, el ar fi fost la înălțimea celor mai buni reprezentanți ai iluminismului francez din punct de vedere politic. Dar pentru aceasta ar fi trebuit ca burghezia germană să se fi ridicat la nivelul forței politice a burgheziei franceze. După cum a arătat Marx, ideologia revoluționară a liberalilor și iluminiștilor francezi avea ca bază reală interesele burgheziei franceze, în timp ce în Germania, unde burghezia nu era încă o clasă unită prin interese comune, unde teama de absolutism o trăgea mereu îndărăt, ideile democratice, chiar cînd aveau purtători geniali, n-au fost duse consecvent pînă la capăt din punct de vedere politic. De aceea ideile sociale kantiene progresiste s-au manifestat — după cum arăta Marx — printr-un proces de abstractizare, de „eticizare". După cum scrie Marx în *Ideologia germană*, Kant „a făcut din determinările voinței burgheziei franceze — condiționate de cauze materiale — pure determinări de sine ale „voinței libere", ale voinței umane și a transformat-o astfel „... în postulate morale ..."[12].

Trebuie oare să citim în această caracterizare a lui Marx — făcută numai din unghiul de vedere *politic* — doar un repros? Sau, cumva, trebuie apreciate anumite îndoieli sau rezerve — acel duh critic care s-a extins și asupra posibilităților schimbării societății și omului, cu tot optimismul care i-a fost congenital lui Kant și epocii sale și căruia el i-a rămas statornic pînă la adînci bătrînețe[13].

După cum s-a văzut, Kant afirma că istoria are — mai bine zis: poate avea un sens, că în continua schimbare și transformare a instituțiilor sociale și a moravurilor, răzbește continuu progresul. Pe de altă parte, Kant își exprima îndoiala în posibilitatea înlăturării nedreptăților și a tuturor relelor sociale. El admira revoluția franceză, actul de curaj și de forță al burgheziei franceze, dar nutrea îndoieli — și aici dovedea o remarcabilă perspicacitate — că o astfel de revoluție ar fi realizabilă în Germania de atunci. Pe de altă parte, punînd centrul de greutate pe realizarea *morală*, Kant ajungea să subaprecieze importanța revoluției *politice*, pe motiv că aceasta tot nu va perfecționa natura morală imperfectă a omului. De aceea Kant va dezvolta cu mare amploare *teza compensării pe plan etic*. Desigur că orice doctrină compensatoare este mărturia — în grad mai slab sau mai puternic — a neîncrederii sau a neputinței de a înfrunta dificultățile și dialectica realului. Dar Kant a avut și intuiția profundă, ca și Goethe, Schiller și Hegel, că în cadrul societății feudale nu-i posibilă realizarea de sine a omului, dezvoltarea liberă a personalității. Azi ne dăm seama că, într-o anume măsură, Kant a absolutizat situația istorică în care trăia el și de aceea tindea să creadă că satisfacția morală nu-i posibilă decît în lumea ideală, în lumea „inteligibilă" — de fapt în lumea interioară a fiecărui individ în parte. Așa numitele elemente de „creștinism" și „stoicism" din etica lui Kant constau în primul rînd în soluția de *interiorizare* pe care el o oferea ca o *compensare* pentru neputința burgheziei de a schimba politicește relațiile feudale din Germania. Dar nu trebuie uitat că în cadrul acestei soluții etice negative laitmotivul fundamental era *libertatea* — libertatea politică și libertatea etică.

PRIMATUL „RAȚIUNII PRACTICE"

Puțini știu (sau recunosc) că Immanuel Kant a postulat el însuși *primatul moralității față de teorie*, primatul „rațiunii practice" față de rațiunea teoretică. Aceasta nu înseamnă decît că însuși Kant — cu toată

[12] Karl Marx, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 204.

[13] Vezi și fragmentul din scrisoarea din 1758 pe care îl cităm la sfîrșitul articolului (p. 724).

amploarea pe care au luat-o în gîndirea lui problemele gnoseologice — a socotit că cele mai vitale probleme pentru epoca sa erau cele sociale şi morale. Căci, după cum s-a văzut, în ciuda tendinţelor spre „eticizare" rădăcinile social-politice ale gîndirii lui etice nu pot fi contestate. *Raţiunea practică* cuprinde în fapt problematica dublă a societăţii şi a omului. Şi lucrul acesta l-a marcat cît se poate de limpede unul din cei mai de seamă neokantieni — Ernst Cassirer[14].

Kant s-a putut îndoi de putinţa cunoaşterii esenţei naturii, dar nici o clipă n-a putut accepta îndoiala asupra libertăţii morale. Fenomenul apare paradoxal, dar nu-i decît un fenomen dialectic, specific conştiinţei umane, în acele situaţii istorice cînd oamenii, neputînd domina şi schimba relaţiile sociale, au o absolută nevoie morală de o compensare, de o convingere care să-i ajute să suporte situaţia penibilă în care se află. Cu cît situaţia de slăbiciune şi nesatisfacţia reală este mai grea, cu atît mecanismul compensării lucrează mai intens (de exemplu religia). Ceea ce s-a numit „rigorismul" şi „formalismul" kantian, — locul central pe care îl deţinea *datoria* şi puternica accentuare a *imperativului categoric* — nu-i decît ilustrarea celor spuse mai sus. Sub faţada austeră a argumentelor şi analizelor pedante din *Fundamentele metafizicii moravurilor* şi din *Critica raţiunii practice* descoperi o înfrigurată căutare a certitudinii că „nimic în lume şi chiar în afară de ea, nu se poate concepe că ar putea fi considerat ceva bun decît numai voinţa bună" (începutul *Fundamentelor metafizicii moravurilor*).

Întreaga morală kantiană este străbătută de tendinţa „idealizării" omului? Cred că în sensul cel bun, în sensul credinţei într-un om perfectibil, în stare să-şi calce peste înclinări, să triumfe asupra naturii sale „empirice", pentru a răsfrînge ca un cristal lumina orbitoare a imperiului moral, a „lumii inteligibile", Kant a crezut pe drept în capacitatea autodepăşirii, a victoriei împotriva „înclinărilor", de fapt împotriva subiectivismului şi egoismului. Istoria actelor de dăruire şi jertfire, atunci cînd „trebuie", a individului pentru normele colective — îi dau dreptate.

Astăzi ştim că „supraomul" lui Nietzsche a fost un mit, rod al exasperării faţă de filistinismul burghez, dar un mit, în timp ce morala kantiană a datoriei, cu toate deficienţele ei teoretice, ne apare ca un imperativ practic şi „categoric". Pentru că, dacă etica lui Nietzsche relua, pe baze noi, setea etosului umanist de plenitudine a personalităţii, Kant a reunit în chip armonios două categorii de datorii: faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi. În căutarea acestui echilibru de datorii, care — să nu uităm — sînt totodată şi valori, Kant a premers umanismului marxist.

Aspra ciocnire cu cenzura prusacă absolutistă[15], această aspră trăire a alienării spirituale — a fost compensată de Kant însuşi prin faptul că chiar în ultima sa scriere (*Conflictul facultăţilor*) a declarat că revoluţia franceză *trezeşte entuziasmul*. Kant scria, în ciorna scrisorii către Heinrich Stilling, că scopul legalităţii, ca şi al moralităţii, este „de a chezăşui libertatea fiecăruia, fericirea lui, indiferent de chipul în care o concepe, cu rezerva de a nu atinge însă libertatea tot atît de justificată a celorlalţi"[16].

Alte studii din numărul de faţă al „Revistei de filozofie" luminează importanţa istorică a *spiritului critic* care străbate opera lui Kant. Dar este greu de crezut că acest duh critic a „coexistat" doar şi n-a izvorît *din* setea bărbătească de a lupta, prin critică, împotriva alienării. „V-am citit scrisoarea... cu bucurie: mai ales pentru că descopăr cît de hotărît sînteţi să păstraţi calea criticii în toată puritatea ei, să o luminaţi şi să o apăraţi cu bărbăţie..." scria Kant, la 74 de ani, în 5 aprilie 1798. Iar spre sfîrşitul aceluiaşi an, deplîngînd slăbiciunile şi servituţiile bătrîneţii, îi scria prietenului său Garve că nimic nu-i provoacă mai adîncă admiraţie decît de a învinge aceste slăbiciuni şi necazuri personale „..fürs Weltbeste immer mit Heiterkeit zu arbeiten...(să trudeşti cu voioşie pentru cel mai înalt bine pentru lume...)[17].

Imperiul normelor etice, imperiul legii morale — este înfăţişat de către Kant cu patosul autonomiei morale. Kant mărturiseşte acuitatea necesităţii unei etici „sublime": „...două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescîndă admiraţie şi veneraţie, cu cît mai des şi mai stăruitor se îndreaptă gîndul către ele: cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine". Dar această *tensiune*, această *distanţă* pe care o statuează Kant între natură şi moralitate, între om şi norme, între sensibil şi inteligibil, această distanţă este menită să stimuleze efortul şi voinţa de „utopie", de fapt *voinţa de valori*. „În toate clasele superioare există doar setea de plăceri şi teama de efort...acesta-i bilanţul spiritului prusac la sfîrşitul secolului al XVIII-lea",

[14] E. Cassirer, *Kant's Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin, 1921, îndeosebi capitolele 2, 4, 5, 6 şi 7.

[15] Cf. Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, W. de Gruyter, Berlin, 1923, p. 28–33.

[16] Kant's Briefe, Insel-Verlag, Leipzig, 1911, p. 314.

[17] *Op. cit.*, p. 318.

aceasta-i caracterizarea dată societății în care trăia Kant[18].

Immanuel Kant a fost pe deplin conștient de ruptura dintre această realitate și crezul său etic. Într-un articol publicat în 1796, el scria însă că ideea sublimității naturii morale îi este suficientă : „acest sentiment este punctul arhimedic pe care rațiunea își poate fixa pîrghia. Nu-i nevoie să o sprijinim pe lumea actuală...". Kant declara de asemenea că se poate lipsi, în fundarea acestei etici riguroase, de luarea în considerare a naturii empirice, reale, a omului. După el, psihologia și antropologia nu sînt condițiile fundării principiilor morale; nici realitatea istorică, aici cea psihologică, nu condiționează omul, ci ele pot fi statuate aprioric. Kant nu consideră nici fericirea ca o condiție a virtuții — virtutea fiind deasupra fericirii.

Dezideratul dezalienării spirituale, deși atît de sobru exprimat în *Critica rațiunii pure*, încoronează atacurile împotriva dogmatismului speculativ al filozofiei, atacuri care au început cu Leonardo da Vinci. La Kant, după cum a arătat de mult Heine, critica dogmatismului include și distrugerea credinței într-o divinitate care se dovedise „concept fără intuiție sensibilă", ficțiune alienantă pentru un iluminist raționalist-critic. Dar departe de a se mărgini la dezalienarea religioasă și la îndemnul, concretizat în masivul și impunătorul triptic al celor trei „critici" (a gîndirii pur raționale, lipsite de sprijinul experienței, a rațiunii practice și a puterii de judecată) — duhul critic se extinde și asupra rînduielilor politice.

UMANISMUL KANTIAN

Azi putem înțelege că *etica datoriei*, a „imperativului categoric", n-a avut numai un caracter compensator, ci și de *protest* împotriva decăderii morale a societății în care trăia Kant. Tot ca protest și năzuință democratic-umanistă trebuie înțelese ideile lui despre *libertatea, autonomia* și *demnitatea* individului. În condițiile din Prusia absolutistă, în care mari oameni de cultură erau înjosiți, iar gîndirea liberă strivită de către aparatul birocratic prusac, ardoarea cu care Kant a apărat valorile nepieritoare ale umanismului dobîndește semnificații profunde. Lozincile lui etice, democratice și umaniste totodată, răspund și aspirațiilor omului contemporan : „Acționează astfel încît maxima (principiul călăuzitor — *C.I.G.*) voinței tale să poată oricînd sluji în același timp și de principiu al unei legiuiri universale"[19]. Moralitatea înseamnă, deci, pentru Kant, în primul rînd, o astfel de conduită a fiecăruia, care să poată fi aprobată și valorizată de către întreaga umanitate. Împotriva moralei aristocratic-feudale, bazată pe principiul elitei — și pe care avea să-l critice cu sarcasm tînărul Marx în *Critica filozofiei hegeliene a dreptului* — fiul de curelar, ajuns la faimă și prețuire europeană, cere contopirea riguroasă a libertății individuale cu marile țeluri ale umanității de pretutindeni.

Moralitatea nu admite silnicia, ea izvorăște din libertatea persoanei : „... legea morală nu exprimă altceva decît *autonomia* rațiunii pure practice, adică libertatea..."[20]. Dar această autonomie a persoanei, acest respect pentru persoana umană este înțeleasă ca sinonimă cu libertatea — definiție care exprimă patetic protestul antiabsolutist.

Nu trebuie să ne închipuim că marele filozof german a elaborat o etică a datoriei, o etică „imperativă", *ignorînd* înclinările naturale spre fericire sau chiar iraționalul. Tocmai la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, o serie de psihologi și gînditori germani (Carus, Schubert, Hamann) încep să fie preocupați de ceea ce numim azi fenomenul *inconștientului* și *iraționalului*. Kant cere însă în mod deliberat o depășire, prin autodisciplină și efort permanent, a „omului natural"; el consideră că efortul și obiectivarea sînt posibile, dar punctul lui de plecare nu este existentul, ci imperativul. Submiterea noastră datoriei — în deplină libertate de deliberare și alegere — nu are sensul unei autoglorificări orgolioase, a unei mortificări de sine de dragul datoriei pure, „în sine". N-avem dreptul, cum își îngăduie unii interpreți, să izolăm morala datoriei de *morala demnității*, imperativul de ideea autonomiei personale și întreaga doctrină morală kantiană de esența ei umanistă, îndreptată împotriva alienării individului.

Prin tendința ei fundamentală, morala kantiană, după cum s-a remarcat, este autonomă față de religie : „...principiul final al aprecierii se află în conștiința morală însăși, fundamentarea teologică este doar aparentă" [21].

În același timp însă, Kant era departe de a da libertății sensul excesiv, individualist-anarhic al Renașterii sau al romantismului, iar apoi al nietzscheanismului, care aveau să vină. Admirabil la Kant este tocmai *echilibrul* între libertatea subiectivă și submiterea conștientă față de *datorie*. Dacă exponenți ai ideologiei nemarxiste s-au putut plînge de „rigorismul" moralei kantiene, etica socialistă,

[18] M. Phillipson, *Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Grossen bis zu den Freiheitskriegen*, I, p. 468—469.

[19] I. Kant, *Critica rațiunii practice*. Ed. Institutului social român, p. 30.

[20] *Op. cit.*, p. 32—33.

[21] Windelband, *op. cit.*, vol. II, p. 123.

avînd în miezul ei idealul exigenței continue și lipsite de concesii, nu poate decît să prețuiască adînc acest principiu kantian. Căci el este pivotul oricărei morale comunitare — fie ea a *polis*-ului grec, a burgheziei revoluționare în Anglia, Franța, Germania etc.; o regăsim în lapidare dar patetice formulări la democratul-revoluționar Nicolae Bălcescu, ca și în codul etic al societății noastre socialiste.

Marxismul a satirizat tendințele ascetice din diverse doctrine morale și religioase, dar se opune cu hotărîre moralei „naturiste" a hedonismului, evdemonismului sau utilitarismului, în măsura în care aceste doctrine justifică plăcerea, fericirea sau folosul personal ca valoare supremă, în măsura în care desconsideră datoria, norma socială, pe scurt: în măsura în care reprezintă *subiectivismul împotriva obiectivării*.

Chiar fără să putem afirma că morala riguroasă a datoriei, opusă cu atîta fermitate de Kant disoluției morale aristocratice, ar fi contribuit hotărîtor la educarea morală și ridicarea politică în războiul din 1813 de eliberare a Germaniei — cum afirmă unii interpreți — trebuie să relevăm că ea a jucat un rol pozitiv, ca o expresie umanistă, elevată, împotriva moralei egoiste, antipopulare, a clasei dominante. Nu întîmplător, „kantianul" Fichte a fost filozoful care a stimulat cu cea mai mare vigoare lupta pentru eliberarea națională (1813) în *Scrisori către națiunea germană*.

Desigur că morala kantiană, impunătoare prin caracterul ei de maximă exigență și puritate, și căreia majoritatea istoricilor filozofiei îi acordă înaltul epitet de „sublimă" — n-a fost însoțită de un program politic în stare să concretizeze „teoria revoluției". Dar, după cum am arătat, iluministul și umanistul Kant nu se mulțumea cu tratarea abstractă a problemelor etice și politice. După cum s-a văzut, alături de compatriotul și contemporanul său Georg Foster, cel mai radical dintre gînditorii epocii, Kant a dezvăluit plaga colonialismului și a condamnat cu energie brutalitatea exploatării capitaliste a negrilor siliți să muncească pe plantațiile americane, a condamnat violența și înjosirea ființei umane sub orice formă s-ar manifesta ea: nu numai pe plan etic, ci și economico-social, mergînd pînă la *revolta* împotriva vînzării forței de muncă și a alienării omului de către om.

Deși Rickert a scris o carte întreagă pentru a releva rolul lui Kant în filozofia modernă a culturii (*Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924) să nu căutăm la marele filozof german elemente de explicare modernă — adică social-istorică — a culturii, pentru ca astfel de elemente se află la Hegel și Herder, dar nu la Kant. Ceea ce însă nu poate să nu fie consemnat și prețuit de către conștiința contemporană în problema culturii sînt fermitatea și patosul cu care Kant a pledat pentru autonomia valorilor. Fără să putem accepta azi autonomismul, reținem însă efortul analitic și postulatul axiologic kantian pentru impunerea acelui specific al structurilor culturii, care le deosebește — nu în chip metafizic, absolut, ci în mod relativ, dialectic — de existență.

Aceste convingeri ale lui Kant despre valoarea culturii nu suferă încă de absolutizarea axiologistă specifică neokantianismului badic. În primul rînd, pentrucă Immanuel Kant este un adept al filozofiei luminilor, un admirator al revoluției franceze și al lui Rousseau, pentru care libertatea nu figurează doar ca un concept pe ordinea de zi a analizei conceptelor, ci păstrează ardoarea angajării în lupta antifeudală, pentru triumful rațiunii și libertății, pentru dezalienarea omului.

Într-o anumită măsură, Kant a oglindit, de pildă în *estetica* lui, ideea necesității unui conținut ideologic (etic) al artei, deci el nu a susținut numai ideea autonomiei ei și caracterul „dezinteresat" al artei. Kant a afirmat foarte clar că opera de artă este „expresia vizibilă a ideilor etice care îl stăpînesc înăuntrul său pe om" (*Critica puterii de judecată*). Este cît se poate de grăitor că el a introdus noua categorie estetică a *sublimului*, menită să reflecteze acea gravitate care lipsea din estetica „artei pure", dar care ne este foarte familiară în etica lui Kant și în întreaga viziune despre lume a iluminiștilor. În clasificarea artelor, Kant a dat prioritate poeziei, pentru motivul că o socotea aptă să exprime idei în legătură cu aspirațiile omului.

Dacă marele filozof german n-a sesizat *întregul* culturii — cum o vor face Hegel, Herder și Fichte, dacă nu găsim la el nimic din vigurosul simț istoric hegelian, în schimb ideile — dialectic proiectate — ale specificului valorilor și semnificației lor „regulative" (normative) — se înscriu fără îndoială în teoria dialectică a culturii, la capitolele despre *funcția* și *sensul culturii*.

★

Cînd îl prețuim astăzi pe Kant drept cel mai de seamă filozof al epocii sale și totodată drept una din cele mai impunătoare figuri ale istoriei filozofiei, ceea ce justifică această prețuire nu este numai uriașul travaliu filozofic pe care l-a îndeplinit Kant sub zodia gîndirii critice. Nu numai „Cutează să gîndești!" și definirea luminării conștiinței (Aufklärung) drept „ieșirea omului din minorat" au fost ideile călăuzitoare ale marelui filozof, ci și aceea care este și pentru noi un principiu de bază al umanismului socialist, și pe care o aflăm formulată în termeni aproape identici la Kant și la Marx,„... *omul*

e scop în sine însuși..."[22]. De aceea nu-i nici o mirare că Engels a putut afirma, cu toată răspunderea: „...noi, socialiștii germani, ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel"[23].

Kant a fost cel mai de seamă filozof iluminist, cel mai profund exponent teoretic al perioadei prerevoluționare în Europa. Caracterizarea clasică pe care a dat-o Engels iluminismului trebuie înțeleasă în primul rînd în aspectul ei valorificator: faptul că de la iluminiști — în ciuda unor naivități și limite — începe trăirea conștientă, dezbarerea teoretică a crizei culturii moderne. Acest fenomen s-a petrecut în Franța veacului al XVIII-lea pe plan social-ideologic, iar în Germania pe plan filozofic (Marx: *Teoria germană a revoluției*).

Prin întreaga lui viață și operă, în ciuda unor contradicții și oscilări explicabile prin presiunea mediului, Kant a fost consecvent cu intuiția profundă a iluminiștilor: întreaga realitate socială — societate, om și cultură — trebuie schimbate și prefacerea ei trebuie să înceapă prin a supune criticii această realitate. Kant a fost pe deplin conștient de menirea filozofiei în epoca sa: „Epoca noastră este adevărată epocă a criticii, căreia toate trebuie să i se supună"[24]. Dacă critica iluministă a societății și a omului n-a putut cuprinde și rezolva probleme și nici aduce soluții pe care le-a descoperit marxismul, această critică iluministă rămîne o cotitură în istoria culturii, prin centrarea gîndirii moderne în jurul raportului dintre *individ și societate*, în jurul *problemei libertății*.

Hegel a fost cel dintîi care a sesizat *simultaneitatea* și *comunitatea* problematicii libertății, a dezalienării, la Rousseau și Kant, precum și a aprofundării specifice teoretice pe care a căpătat-o această problematică la Kant: „Rousseau deja situase absolutul în libertate; Kant a stabilit același principiu, dar mai mult pe latura lui teoretică..."[25].

Dar ceea ce n-a înțeles și n-a putut aprecia Hegel a fost *duhul critic* al filozofiei kantiene, „sîmburele rațional" al criticismului, degajat de șovăielile și lunecările spre agnosticism. Acest spirit critic s-a ridicat cu cea mai hotărîtă argumentare împotriva speculației, fie ea și a raționalismului, speculație care nu este numai un steril joc de concepte, ci se asociază și cu dogmatismul. Istoricește, Kant ni se înfățișează ca un moment culminant de cumpănă și maximă maturitate teoretică: *între* speculațiile pre- și postkantiene — pînă la Marx. „Excesiv", dar admirabil tocmai prin acest „exces", este Kant în regnul eticului, conceptualizînd exigența maximală — dar cu adînci rădăcini în conștiința valorilor generale-umane ale omului — față de sine însuși. Poate că prețuind aceste două mari însușiri ale filozofiei kantiene — spiritul critic și etica datoriei — scria Engels că socialiștii germani se mîndresc că se trag și din Kant[26].

Căci, în urma lui Kant, — iacobinul Fichte mai mult, etosul însetat de libertate al lui Hegel mai puțin — în ciuda contradicțiilor lor, au perpetuat flacăra neliniștii conștiinței în fața oprimării ei și au nutrit spiritul contestării societății acelei epoci. Prin prisma acestor deziderate credem că trebuie să reluăm, într-o dezbatere actuală, studierea și valorificarea problematicii social-umane la Kant.

---

[22] I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 117,

[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19. București, Edit. politică, p. 334.

[24] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, în op. cit., p. 7, notă.

[25] Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1964, vol. II, p. 585.

[26] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 334.

MEDITAȚII ASUPRA INFINITULUI, INDEFINITULUI ȘI LUCRULUI ÎN SINE LA KANT

DE

RADU STOICHIȚĂ

Una dintre problemele ce mi-a stăruit mult în minte, după lectura lui Kant, a fost cum concepea el oare infinitul. N-am să încerc să fac aci exegeza conceptului de infinit în opera lui Kant, ci mă voi limita la gîndurile trezite în mine de gîndul infinitului gîndit de Kant *.

Există o diferență aproape de la sine deneles între termenii de infinit și indefinit. Infinitul e o noțiune pozitivă, e ceva, pe cînd indefinitul este cel ce, încă nedefinit fiind, nici măcar dreptul de-a fi recunoscut ceva nu și l-a dobîndit. Dar oare acel „ceva" nu e definit încă, ori e, pur și simplu, de nedefinit, e indefinisabilul? Căci dacă ar fi, pur și simplu, indefinisabil, atunci a spune ceva despre el ar deveni un nonsens. Se-nțelege, luăm — ca să spunem așa — în sens tare termenul de indefinisabil și anume îl referim la ceea ce nu e nicidecum de delimitat; căci, oricum, dacă ar fi delimitabil, acel ceva ar înceta, chiar prin acest fapt, să fie infinit, preschimbîndu-se în finit. Sau enunțat altfel: tocmai datorită eșecului acestui proces de reducție termenul de infinit ar deveni areferențial, adică privat de referință și, deci, în principiu fără referire la ceva. Dar n-ar fi tocmai *lucrul în sine*, prin excelență, areferențialul? Prin urmare, ceea ce e principial areferențial vizează însăși esența lucrului în sine.

În continuare voi încerca să argumentez că acesta, areferențialul, ar reda adecvat înțelesul lucrului în sine. „Ding an sich" — după cum se știe — este tradus prin „lucrul în sine". Adică aici e vorba despre lucru așa cum este el numai pentru el însuși. Abia o reflecție, și anume o posterioară reflecție asupra lui, îl preschimbă în ceva, într-un obiect al gîndirii. Dar atunci nu cumva orice filozofare asupra „lucrului în sine" ar fi pradă a unei iluzii? Vrem să spunem prin aceasta că în locul lucrului s-ar strecura, pe neobservate, gîndul despre lucru care oricum ca gînd este ceva. Însă incognoscibilitatea de principiu a lucrului în sine asupra căruia Kant — după ce o enunță clar și explicit — revine constant, nelăsînd nici o îndoială asupra existenței ei, nu înseamnă tocmai străduința lui constantă de-a preveni în această problemă esențială a filozofiei sale orice posibilitate de alunecare de la lucru la gîndul despre el? Nu avem nici un motiv de îndoială că lucrurile stau într-adevăr așa, deoarece alunecarea la gîndul despre lucru ar preschimba lucrul în sine — vrînd nevrînd — în ceva, iar atunci incognoscibilitatea lui de principiu ar deveni un nonsens. Mai explicit: a susține concomitent ceva ca fiind precis delimitat și, totodată, incognoscibil înseamnă a te contrazice; adică înseamnă a susține că ce este și nici nu poate fi decît cognoscibil ar fi incognoscibil — lucru greu de bănuit în cazul lui Kant. Aceasta în primul rînd.

În al doilea rînd, lucrurile sînt gîndite și în filozofia lui Kant drept multiple și pluriforme, nu însă și lucrul în sine. Acest lucru nu prea greu de gîndit, ne pune totuși pe gînduri. Să

---

* Pentru lectorii ce doresc o raportare a considerațiilor noastre la texte din *Critica rațiunii pure* ne mărginim să le recomandăm revederea textelor corespunzătoare expresiilor subliniate în decursul expunerii noastre precum și a textelor kantiene în legătură cu problema raportării epistemicului la ontic, îndeosebi, din Introducerea la a II-a ediție a *Criticii*. Conceperea „lucrului în sine" drept condiție restrictivă de ordin epistemic e, în genere, laitmotivul problemei antinomiilor, de unde poate fi desprinsă printr-o atentă revedere în textul lui Kant a justificării interdicțiilor (vezi amfiboliile) ce previn posibilitatea apariției antinomiilor; și reamintim, îndeosebi, cu acest prilej judecățile infinite, adică avînd drept predicat un termen negativ împreună cu justificarea kantiană a statutului lor în clasificarea judecăților.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 720–725 București, 1974.

declarăm oare lucrul în sine unu şi indivizibil? Dar atunci n-am avea în faţa noastră decît cel mult un lucru de un fel special; şi atunci această — să-i spunem — specificitate ce legătură ar avea cu incognoscibilitatea lui, a lucrului în sine? Acest lucru cu totul special nu ne poate oferi doar prin sine nici o dovadă a incognoscibilităţii lui decît dacă el, lucrul în sine, n-ar avea nici un fel de însuşire, de proprietate, de determinaţie de care să se poată „agăţa" în vreun fel oarecare gîndirea noastră. Însă atunci ne reîntoarcem la categoria de indefinisabil. Dar opunînd-o, de data aceasta, multiplicităţii lucrurilor, prin natura lor finite însă, ajungem acum abia într-adevăr cu necesitate la identificarea tipic kantiană a indefinisabilului cu infinitul. Şi în plus, cu ocazia celui de al doilea argument al nostru, se evidenţiază net şi un alt aspect — după opinia noastră hotărîtor — al problematicii investigate. Am scăpa, datorită acestui argument, de capcana înşelătoare a „reităţii", a naturii de lucru, ce i-ar reveni, chipurile, şi lucrului în sine; căci ce fel de lucru ar mai putea oare fi socotit acel ceva lipsit cu totul de orice fel de determinaţie şi determinabilitate? Aceasta e, dealtfel, binecunoscuta poziţie *a purei transcendentalităţi epistemologice kantiene*, poziţia de detaşare radicală de „reitate" a facultăţilor de cunoaştere a acesteia în vederea unei analize întemeiate a judicioasei lor folosiri[1].

În al treilea rînd, îndreptîndu-ne, de data aceasta, atenţia asupra antinomiilor kantiene, observăm, din capul locului, că ele sînt generate de extinderea, expres declarată ilicită de Kant, a experienţei noastre uzuale, făcută pas cu pas, asupra universului în ansamblul său. Ar fi ca şi cum am vrea să epuizăm inepuizabilul şi să eradicăm definitiv orice nu s-ar supune tendinţei categorice de definibilitate proprie gîndirii noastre. Ar fi, în fond, o tendinţă de-a declara infinitul la nivel teoretic un pseudo-concept.

Împotriva acestei tendinţe Kant ridică drept o barieră de netrecut zidul antinomiilor sale, „dincolo" de care se află indefinisabilul, insezisabilul „lucru în sine". Prin existenţa lui, Kant exprimă însă clar şi susţine ferm cerinţa absolut necesară a condiţiei respective drept principiu *metodologic* al cunoaşterii ştiinţifice în genere. *Apriorismul kantian*, definit de Kant drept *însăşi posibilitatea de existenţă a experienţei*, justifică din plin cele acum susţinute. Explicitînd: e vorba despre interdicţia de-a depăşi (o condiţie restrictivă) existenţa efectivă a obiectelor date, net delimitate, drept însăşi condiţia posibilităţii de fiinţare a cunoaşterii ştiinţifice[2]. Trebuie, prin urmare, să ne fie clară odată pentru totdeauna identitatea de esenţă dintre categoriile de condiţie restrictivă şi de lucru în sine. Adică condiţie restrictivă fiind, „lucrul în sine" nu are şi nici nu are cum avea un conţinut de sine stătător — caracteristică bine cunoscută a tot ce este, în adevăratul înţeles al cuvîntului, lucru; iar neavînd acest conţinut de sine stătător, lucrul în sine nici n-are independenţa ce i-ar reveni lucru fiind, ci este exclusiv condiţie metodologic restrictivă, ca atare ţinînd de domeniul epistemologic, dar privat fiind de orice fel de statut ontic ce ar transcende această zonă. *Eradicarea absolută* din doctrina kantiană *a transcendentului* constituie expresia clasică a celor enunţate mai sus.

Dar o dată înţeles ce înseamnă şi ce însemnătate are în teoria kantiană despre ştiinţă condiţia restrictivă, ne dăm seama că acest fapt implică următoarea consecinţă: Veritabilă justificare a existenţei lor n-ar mai putea avea decît ştiinţele particulare. Dar ce s-ar alege atunci cu infinitul, cu indefinisabilul? Personal, aş vrea să-mi expun următoarea opinie: Consider că indefinisabilul (= lucrul în sine), aşa cum l-a înţeles în esenţa lui şi l-a mînuit Kant, nu a fost scopul în sine al meditaţiilor sale, ci calea aleasă de el în vederea precizării statutului metodologic al ştiinţei, iar în acest sens mult adulatul sau

---

[1] Legînd împreună anterioara suită de idei, obţinem: Din moment ce lucrul în sine este areferenţial, decurge că el nu-şi poate găsi loc printre lucrurile real-existente, acestea prin însăşi natura lor fiind suport al referirii. Dar nici obiect al gîndirii lucrul în sine nu poate fi, întrucît acest fapt ar da naştere contradicţiei incognoscibilului cognoscibil; şi nici principiu ontologic absolut el n-ar putea fi considerat, întrucît „unu" şi „indivizibil" ar fi deja determinaţii ce l-ar limita, trecîndu-l ilicit în rîndul lucrurilor şi, deci, privîndu-l de unica sa garanţie de distincţie calitativă faţă de orice ar fi doar lucru, privîndu-l, prin urmare, de caracterul său de-a fi cel nedelimitabil şi, în acest sens abia, infinit. Aceasta e pura transcendalitate epistemologică = „reitatea" lucrului în sine.

[2] În acest sens lucrul în sine, ca orice condiţie restrictivă, e areferenţial, deoarece nici el nu vizează ceea ce i-ar corespunde direct, ci vizează exclusiv prin negarea complementarei. (De pildă, infinitul este non-actual). Cel astfel vizat este recunoscut, prin urmare, numai prin ceea ce el nu este, deci, în nici un caz, prin ceea ce el ar fi în sinea lui. Însă despre cel în sine incognoscibil, deci, despre ce ar fi acesta în sinea lui, nu se poate nimic enunţa. În consecinţă, n-avem cum să-i atribuim sau să-i contestăm ceva, chiar şi dacă acel ceva ar fi statutul său ontic.

mult hulitul „lucru în sine", are o incontestabilă valoare. Dacă însă, în schimb, am înțelege acel indefinisabil drept scop în sine al filozofiei kantiene, firește, lucrurile s-ar schimba cu totul. S-ar absolutiza specificul metodologic al științelor particulare — ceea ce n-ar fi decît o mostră clasică de speculație de tip empirist, străin cu totul doctrinei kantiene — iar, pe de altă parte și pe deasupra, infinitul eficient de la nivelul științei actuale și care nu este deloc indefinisabilul kantian, l-ar respinge pe acesta prin existența lui.

Iar acum o ipoteză, evident discutabilă sau disputabilă. Opinez că în ce-l privește pe Kant, dacă — luînd cunoștință despre ele — el ar fi fost pus să aleagă între cele două alternante, anterior înfățișate, el ar fi opinat pentru prima. Ne bazăm — susținînd acest lucru — pe marea calitate obiectiv-valorică a teoriei despre știință prin care Kant aduce nu doar ceva nou, ci acel calitativ nou — enunțarea limpede prin „lucrul în sine" a condiției restrictive — lucru, într-adevăr, cu totul nou în raport cu orice teoretizare asupra naturii și valorii cunoașterii anterioară lui. Dar pentru a susține cealaltă alternantă n-am avea cum să ne bazăm pe iluzia unei autentice existențe reale a indefinisabilului lucru în sine, simplă speculație teologizantă, chiar și dacă exegetic el ar fi socotit sufletul marii filozofii kantiene. O iluzie, chiar dacă e crezută, nu încetează a fi o iluzie, iar Kant era un om puțin supus capacității de-a se autoiluziona, se-nțelege odată distincțiile clar făcute chiar de el între ce într-adevăr există și purul neant ontic al aprehensiunii lui.

Cunoscuta cazuistică a statutului lucrului în sine — fără contestarea însemnătății ei istoric-filozofice — o pomenim doar, căci, în fond, fluctuațiile în timp n-au cum afecta semnificația major istorică, sensul adînc al unui timp și al unei gîndiri ce-a luat ființă, exprimîndu-l în felul ei — unicul lucru ce-l și urmărim acum [3].

Dealtfel, spunînd lucrurilor pe nume, numai valoarea ei obiectiv-culturală constituie ce e bun și ce e destinat să rămînă dintr-o filozofie.

---

[3] Cazuistica amintită se duce, în genere, în jurul următoarelor teme: 1) Tema existenței multiple a lucrului în sine. Dar întrucît sînt mai multe științe și întrucît ele sînt calitativ distincte, există, evident, și o multiplicitate de condiții restrictive. În fond, multiplicitatea de condiții restrictive nu e decît o aplicare a categoriei de condiție restrictivă în împrejurări diferite. 2) Tema existenței unui raport cauză-efect de la lucrul (respectiv lucrurile) în sine la fenomen (respectiv lumea fenomenelor). În cazul de mai sus nu e însă menționată ferm (a) distincția dintre teoria kantiană despre știință împreună cu categoriile ei și obiectele sau fenomenele cu care se ocupă știința, care constituie materia ei de investigație. În plus, este neglijată și (b) distincția dintre categoriile de la nivelul științei, care exprimă posibilitățile ei de existență, și noțiunile cele mai generale din corpul științei, care se referă la și stau pentru cele efectiv investigate. Ignorarea acestor trei nivele distincte (penultimul încă neexplicitat în vremea lui Kant și a comentariilor clasicizante) firește putea să ridice problematica menționatului raport cauză-efect, mai ales că o confuzie, un amestec eclectic între primele două nivele distincte face ca prin intermediul celui de al doilea nivel să se alunece ușor de la epistemic la ontic; ceea ce nu s-ar mai fi întîmplat însă la fel de ușor, dacă aceste două nivele diferite ar fi fost reținute ca distincte între ele, întrucît în această situație o alunecare de la epistemic la ontic mai degrabă ar fi fost îngreunată decît ușurată, deoarece deosebirea dintre condițiile ce determină posibilitatea de cunoaștere a lucrurilor și lucruri este oricum destul de mare pentru a preveni un amestec indistinct al lor. Prin urmare, o dată cunoscute și explicit formulate ca atare, aceste nivele distincte preschimbă această problematică într-o pseudo-problematică, întrucît raportul cauză-efect trebuie să fie conceput înăuntrul unui nivel sau altuia, nefiind însă cu putință ca unul și același raport cauză-efect să existe pe planuri diferite între ele, fără a ruina prin aceasta identitatea cu sine a acestui raport și deci, conceperea raportului însuși. 3) Tema caracterului prim (sau nu) al celui (respectiv celor) ființînd la nivelul lucrului (respectiv lucrurilor) în sine în raport cu cel (respectiv cu cei) ființînd la nivelul fenomenului (respectiv fenomenelor). În această perspectivă pentru adevărata valorificare a teoriei kantiene despre știință era încă necesară explicația materialistă (respectiv materialist-istorică) a *idealismului însuși*. Aceasta e *condiția sine qua non* a înlăturării răstălmăcirilor idealiste, anterior părelnic aproape concrescute cu doctrina lui Kant despre cunoaștere. E vorba aci, în fond, despre explicația materialistă a abstracției și a funcției ei gnoseologice și, drept consecință directă a acesteia, despre explicația materialistă a ceea ce se numește teorie, deci, a teoriei însăși. Explicația materialistă a idealismului însuși e însă — după cum e bine știut — *un lucru mult posterior apariției doctrinei* kantiene și a rămas, dealtfel, „terra incognita" și pentru interpretarea clasicizantă a acestei doctrine. De aceea idealismul a putut încă destul timp să conviețuiască pașnic cu doctrina kantiană, ba chiar și înăuntrul ei. Dar în vremurile noastre acest lucru a devenit de acum cu neputință. Și această ultimă temă s-a

Cu această succintă remarcă ne încheiem meditaţiile asupra infinitului, indefinitului şi a lucrului în sine la Kant, meditaţii prin care nădăjduim să fi reuşit să schiţăm măcar, în linii cu totul generale, dificultăţile pe care le ridică încercarea unei adecvate înţelegeri a „lucrului în sine" drept concept de ordinul metodologiei şi unde fiecare întrebare naşte altă întrebare. Spunem acest lucru şi despre problematica lucrului în sine, dar şi despre urmarea ei directă şi inevitabilă, modul de a înţelege şi interpreta kantian natura cunoaşterii ştiinţifice, unde se ivesc mereu noi fapte, mereu noi perspective, mereu noi viziuni şi, deci, fără o clipă de răgaz, mereu alte şi alte întrebări. Îndreptîndu-ne îndeosebi atenţia asupra acestui ultim aspect, ni s-a impus de la sine întrebarea: găsim tocmai aci clar marcată acea trecere de la doctrina filozofică la a filozofa, de la răspunsul definitiv la veşnic viul „*de ce*"? Oare nu tocmai această invitaţie la a gîndi şi nu doar la a-ţi însuşi ceea ce a fost gîndit răzbate în întrebarea veşnic generatoare de întrebări?

Gîndul acestei întrebări cu literă mare şi curajul de a-i sta în faţă şi de a-i răspunde

---

preschimbat deci în cazuistică sterilă. În consecinţă, să o lăsăm şi pe ea pradă uitării pomenind-o numai pentru a ne reaminti greutăţile fără de seamăn de care s-a izbit învăţătura lui Immanuel Kant pînă i-a fost dat să vadă adevărata lumină a zilei.

Iar dacă am mai ţine seama şi de indistincţia cu totul posibilă dintre raporturile prim-secund şi cauză-efect, primul ţinînd de dubletele categoriale (cum ar fi conţinut-formă, unu-multiplu, muncă-gîndire ş.a.), al doilea, în schimb, de înlănţuirea necesară a unui şir de fenomene, asemănător secvenţei numerelor naturale, s-ar mai produce un amestec indistinct, avînd drept consecinţă considerarea ambiguă a relaţiei noumen-fenomen, relaţie care nu e de tip cauză-efect (căci nu avem $\text{noumen}_1 \longrightarrow \text{fenomen}_1 = \text{noumen}_2 \longrightarrow \text{fenomen}_2 = \text{noumen}_3 \longrightarrow \text{fenomen}_3 \ldots$ etc.), ci unde se pune exclusiv relaţia prim-secund. Amintitul caracter ambiguu al relaţiei noumen-fenomen manifestîndu-se, ar consta, în fond, într-o dizolvare sau o disoluţie a raportului prim-secund în raportul cauzal, ceea ce ar avea drept efect ineluctabil amestecarea în pura factologie de tip empiric (v. scientismul acefal) a problematicii fundamentale a filozofiei şi concomitent într-o disoluţie inversă, în care lanţul cauzal ar deveni relaţie între o cauză unică şi un unic efect, ceea ce ar avea, tot ca urmare ineluctibilă, de această dată, scoaterea din empirie a cauzalităţii şi „afonismul" funciar faţă de ce este veritabilă ştiinţă a acestei pseudo-filozofii. (v. speculativul arealist).

întrebîndu-te, îi revine lui Immanuel Kant — şi de aceea el îşi merită — fără a-l fi cerut vreodată — omagiul pe care oamenii zilelor noastre i-l aducem, înţelegîndu-l, aşa cum a fost şi nu cum, din păcate, părelnic le-a apărut unora.

Se-nţelege, ne gîndim, scriind aceste rînduri, la mersul viu al ştiinţei susţinut de Kant şi ridicat, tot de el, împotriva sistematicelor sterilizante. Poate aci îşi găseşte veritabil loc şi autentic rost *funciarul anti-ontologism kantian*, căci sistematicele sterilizante nu sînt şi nici nu reprezintă nimic altceva decît transpuneri în jargon filozofic ale uneia sau altei structuri mitologice cu nete pretenţii existenţiale însă; şi, într-adevăr, nu e defel uşor să loveşti într-un idol sacru devenit de-a lungul veacurilor gîndul în afara căruia absolut nimic, nici chiar umbra unui gînd măcar, să nu poată prinde viaţă. S-ar putea ca tocmai aici să şi fie începutul sfîrşitului oricărei autentice religiozităţi — sacrul.

★

Dacă ne-ar mai fi îngăduită o remarcă ce ar rotunji meditaţiile noastre asupra lucrului în sine, am sugera, de pildă, următoarele egalităţi *în care primul membru să se refere* la perspectiva critic-epistemologică kantiană, al doilea, în schimb, la ontologizarea lucrului în sine: pura transcendentalitate epistemologică = agnosticismul în ce priveşte lucrul în sine existent realiter; eradicarea absolută a transcendentului = subiectivismul dus pînă la capăt (subiectivismul absolut), sau ontologismul funciar kantian = limitarea raţiunii pentru a face loc credinţei.

N-avem acum decît să desprindem şi să separăm clar tot ce ţine de funcţia epistemică a doctrinei kantiene de ceea ce ţine de funcţia ei ontologizantă, pentru a realiza, de îndată, cum ultima — specifică exegezei clasicizante (= tradiţionaliste) — o acoperă şi o ascunde privirilor noastre pe prima — specifică înţelegerii doctrinei kantiene drept teorie a cunoaşterii ştiinţifice, a cunoştinţelor de ordinul ştiinţei[4].

---

[4] Evident e departe de noi gîndul de-a susţine că însuşi textul kantian n-ar conţine formulări, pasaje, explicaţii ce cuprind, fie ambiguităţi de nuanţă ontologizantă datorate fazei incipiente a teoriei despre ştiinţă, fie — tot în sensul ontologizării, — puternice reminiscenţe religioase, fireşti în vremea în care a trăit Kant şi care şi-au prelungit ecoul şi în sufletul lui, fie argumentaţii parcă anume neduse pînă la capăt, lucru datorat faptului că împrejurările de pe atunci nu se maturizaseră încă îndestulător pentru ivirea şi exprimarea unor gînduri cam eretice pe care neîndoelnic le-ar fi adus cu sine acele ultime

În concluzie, e deci neîndoielnic justă și cu totul necesară critica, fără nici un menajament, a tălmăcirii — sau a răstălmăcirii — ontologizante a doctrinei lui Kant. Dar tot atît de nejustă și total inutilă, de data aceasta, e îndreptarea acestei critici împotriva fundării critic-epistemice a filozofiei lui Immanuel Kant. E ca și cum ai face, fără nici măcar să-ți dai seama, jocul acelora care nu văd, nu sînt capabili să vadă sau pur și simplu nu vor să vadă ce e nou, ce e autentic și ce într-adevăr are valoare în învățătura acestui filozof de geniu.

Memento: Kant este unul dintre inițiatorii filozofiei clasice germane — sursă teoretică a marxismului. Însă, lucru îndeobște cunoscut, o dată cu înțelegerea materialistă a abstracției și a teoriei însăși, ne apare net conturată, mai bine accentuată și funcția prospectiv-eficientă a cunoașterii științifice, firește, pe baza răspunsului pe care i-l dă — confirmîndu-i sau infirmîndu-i așteptările — realul vizat și, totodată, prin același răspuns, pe care numai el i-l poate da, se evidențiază, de asemenea, și existența de sine stătătoare, independentă, a realului față de cunoaștere și a caracterului dependent al cunoașterii față de el. Nu există, prin urmare, *inaccesibilitate* la real decît pentru o pseudo-cunoaștere științifică, față de solicitările căreia realul rămîne într-adevăr mut. Lucrul în sine, veritabil concept teoretic, va trebui, în consecință, să aibă și el o evidentă contrapunere, o evidentă valență ontică, ceea ce, dealtfel, nu a fost pus niciodată la îndoială de doctrina kantiană. Și, într-adevăr, acest lucru reiese limpede dacă ținem seama strict de faptul că incognoscibilitatea lucrului în sine e net distinctă de inaccesibilitatea problematică la real a cunoașterii. Prima, incognoscibilitatea, decurge din cerința epistemic-metodologică a caracterului delimitat a ceea ce e cognoscibil; a doua, inaccesibilitatea problematică la real, în schimb, — deși condiționatul (respectiv cunoașterea) nu este reductibil la condiționant (respectiv la cel despre care ia act) — nu poate fi menținută, întrucît *primul* (condiționatul) presupune neapărat existența ultimului (condiționantul), căci în afara postulării existenței delimitabilului, atît delimitatul, cît și cunoașterea însăși s-ar preschimba într-un pur neant — consecință absolut contrară doctrinei kantiene despre natura și valoarea științei. Înlăturarea unei licite identificări a incognoscibilității cu inaccesibilitatea ne oferă, prin urmare, posibilitatea unei înțelegeri clare și distincte a valenței, a *fundalului ontic* a „lucrului în sine" prin respingerea inaccesibilității la real a cunoașterii și, totodată, de data aceasta, însă, pe baza susținerii incognoscibilității lucrului în sine, Kant pune și o stavilă de netrecut, împiedicînd irumperea cunoașterii în haosul amorf al indefinisabilului unde irosindu-și în van puterile, nu i-ar mai rămîne decît să-și recunoască propria zădărnicie. Distincția clară dintre incognoscibilitate și inaccesibilitate, iată un lucru ce trebuie în orice caz avut în vedere pentru înțelegerea însemnatei contribuții kantiene la teoria cunoașterii realului, prin care tocmai sîntem preveniți fie de-a recădea în cursa unui ontologism naiv, fie, drept reacție, în cursa unui antiontologism în genere, substituit însă ilicit antiontologismului îndreptat de Kant exclusiv împotriva ontologismului naiv prin binecunoscutul *criticism* al său[5].

O dată deslușit acest lucru, parcă dintr-o dată *ni se înfățișează* sensul autentic al actului de aprehensiune intelectuală, așa cum într-adevăr l-a conceput Kant. Aparent insolita conjugare a incognoscibilului cu accesibilul la real constituie substanța unitară a aprehensiunii kantiene. Dar tocmai din această confluență, din această contopire, decurge caracterul infinit al cunoașterii: necontenit va ființa condiția restrictivă și tot necontenită va fi și deschiderea spre real. Sau altfel enunțat: condiția restrictivă se cere mereu depășită pentru a avea acces la real; iar realul se cere tot mereu îngrădit pentru a putea fi într-adevăr cunoscut. Deci, condiția restrictivă nu e un semn de slăbiciune, ci de vigoare a cunoașterii, după cum realul delimitat — singurul adecvat cunoașterii — nu este nici el mărginit, ci nemărginit; căci ce rost ar mai avea condiția restrictivă într-un real și așa mărginit prin el însuși? Astfel ia naștere înăuntrul teoriei kantiene a cunoașterii realului germenele unei înțelegeri radical noi a naturii cunoașterii.

---

cințe. Dar oricum or fi stînd lucrurile, există și în soare", important este că el ește, că de la el ne vine lumină și .

---

[5] Criticismul kantian reprezintă antiontologismul caracteristic acestei filozofii, deci antiontologismul drept respingere exclusiv a ontologismului naiv și a aplicației criteriilor lui la nivelul mitului reificat — principiu al sistematicelor sterilizante. Aci ni se evidențiază dimensiunea filozofică a doctrinei lui Kant: umanizarea celor naturale și dez-umanizarea sacrului; cultul celor din ordinea firii împotriva magiei mirajului; lupta de atestare a omenescului împotriva idolatriei ce-i cere jertfirea lui pentru ca idolul să-și mențină, sustras atotputernicie timpului, imobilismul său hieratic. Deci afirmarea răspicată a puterii omului ce înfruntă forța oarbă a destinului doar prin luciditatea gîndului limpezit de orice e străin de adevărata lui natură, reprezintă autenticul îndreptar și îndemn adresat de Kant oamenilor de bună credință.

Cu această succintă remarcă ne încheiem meditaţiile asupra infinitului, indefinitului şi a lucrului în sine la Kant, meditaţii prin care nădăjduim să fi reuşit să schiţăm măcar, în linii cu totul generale, dificultăţile pe care le ridică încercarea unei adecvate înţelegeri a „lucrului în sine" drept concept de ordinul metodologiei şi unde fiecare întrebare naşte altă întrebare. Spunem acest lucru şi despre problematica lucrului în sine, dar şi despre urmarea ei directă şi inevitabilă, modul de a înţelege şi interpreta kantian natura cunoaşterii ştiinţifice, unde se ivesc mereu noi fapte, mereu noi perspective, mereu noi viziuni şi, deci, fără o clipă de răgaz, mereu alte şi alte întrebări. Îndreptîndu-ne îndeosebi atenţia asupra acestui ultim aspect, ni s-a impus de la sine întrebarea: găsim tocmai aci clar marcată acea trecere de la doctrina filozofică la a filozofa, de la răspunsul definitiv la veşnic viul „*de ce*"? Oare nu tocmai această invitaţie la a gîndi şi nu doar la a-ţi însuşi ceea ce a fost gîndit răzbate în întrebarea veşnic generatoare de întrebări?

Gîndul acestei întrebări cu literă mare şi curajul de a-i sta în faţă şi de a-i răspunde

---

preschimbat deci în cazuistică sterilă. În consecinţă, să o lăsăm şi pe ea pradă uitării pomenind-o numai pentru a ne reaminti greutăţile fără de seamăn de care s-a izbit învăţătura lui Immanuel Kant pînă i-a fost dat să vadă adevărata lumină a zilei.

Iar dacă am mai ţine seama şi de indistincţia cu totul posibilă dintre raporturile prim-secund şi cauză-efect, primul ţinînd de dubletele categoriale (cum ar fi conţinut-formă, unu-multiplu, muncă-gîndire ş.a.), al doilea, în schimb, de înlănţuirea necesară a unui şir de fenomene, asemănător secvenţei numerelor naturale, s-ar mai produce un amestec indistinct, avînd drept consecinţă considerarea ambiguă a relaţiei noumen-fenomen, relaţie care nu e de tip cauză-efect (căci nu avem noumen$_1$ ⟶ fenomen$_1$ = noumen$_2$ ⟶ fenomen$_2$ = noumen$_3$ ⟶ fenomen$_3$ ... etc.), ci unde se pune exclusiv relaţia prim-secund. Amintitul caracter ambiguu al relaţiei noumen-fenomen manifestîndu-se, ar consta, în fond, într-o dizolvare sau o disoluţie a raportului prim-secund în raportul cauzal, ceea ce ar avea drept efect ineluctabil amestecarea în pura factologie de tip empiric (v. scientismul acefal) a problematicii fundamentale a filozofiei şi concomitent într-o disoluţie inversă, în care lanţul cauzal ar deveni relaţie între o cauză unică şi un unic efect, ceea ce ar avea, tot ca urmare ineluctibilă, de această dată, scoaterea din empirie a cauzalităţii şi „afonismul" funciar faţă de ce este veritabilă ştiinţă a acestei pseudo-filozofii. (v. speculativul arealist).

întrebîndu-te, îi revine lui Immanuel Kant — şi de aceea el îşi merită — fără a-l fi cerut vreodată — omagiul pe care oamenii zilelor noastre i-l aducem, înţelegîndu-l, aşa cum a fost şi nu cum, din păcate, părelnic le-a apărut unora.

Se-nţelege, ne gîndim, scriind aceste rînduri, la mersul viu al ştiinţei susţinut de Kant şi ridicat, tot de el, împotriva sistematicelor sterilizante. Poate aci îşi găseşte veritabil loc şi autentic rost *funciarul anti-ontologism kantian*, căci sistematicele sterilizante nu sînt şi nici nu reprezintă nimic altceva decît transpuneri în jargon filozofic ale uneia sau altei structuri mitologice cu nete pretenţii existenţiale însă; şi, într-adevăr, nu e defel uşor să loveşti într-un idol sacru devenit de-a lungul veacurilor gîndul în afara căruia absolut nimic, nici chiar umbra unui gînd măcar, să nu poată prinde viaţă. S-ar putea ca tocmai aici să şi fie începutul sfîrşitului oricărei autentice religiozităţi — sacrul.

★

Dacă ne-ar mai fi îngăduită o remarcă ce ar rotunji meditaţiile noastre asupra lucrului în sine, am sugera, de pildă, următoarele egalităţi în care primul membru să se refere la perspectiva critic-epistemologică kantiană, al doilea, în schimb, la ontologizarea lucrului în sine: pura transcendentalitate epistemologică = agnosticismul în ce priveşte lucrul în sine existent realiter; eradicarea absolută a transcendentului = subiectivismul dus pînă la capăt (subiectivismul absolut), sau ontologismul funciar kantian = limitarea raţiunii pentru a face loc credinţei.

N-avem acum decît să desprindem şi să separăm clar tot ce ţine de funcţia epistemică a doctrinei kantiene de ceea ce ţine de funcţia ei ontologizantă, pentru a realiza, de îndată, cum ultima — specifică exegezei clasicizante (= tradiţionaliste) — o acoperă şi o ascunde privirilor noastre pe prima — specifică înţelegerii doctrinei kantiene drept teorie a cunoaşterii ştiinţifice, a cunoştinţelor de ordinul ştiinţei[4].

---

[4] Evident e departe de noi gîndul de-a susţine că însuşi textul kantian n-ar conţine formulări, pasaje, explicaţii ce cuprind, fie ambiguităţi de nuanţă ontologizantă datorate fazei incipiente a teoriei despre ştiinţă, fie — tot în sensul ontologizării, — puternice reminiscenţe religioase, fireşti în vremea în care a trăit Kant şi care şi-au prelungit ecoul şi în sufletul lui, fie argumentaţii parcă anume neduse pînă la capăt, lucru datorat faptului că împrejurările de pe atunci nu se maturizaseră încă îndestulător pentru ivirea şi exprimarea unor gînduri cam eretice pe care neîndoelnic le-ar fi adus cu sine acele ultime

În concluzie, e deci neîndoielnic justă și cu totul necesară critica, fără nici un menajament, a tălmăcirii — sau a răstălmăcirii — ontologizante a doctrinei lui Kant. Dar tot atît de nejustă și total inutilă, de data aceasta, e îndreptarea acestei critici împotriva fundării critic-epistemice a filozofiei lui Immanuel Kant. E ca și cum ai face, fără nici măcar să-ți dai seama, jocul acelora care nu văd, nu sînt capabili să vadă sau pur și simplu nu vor să vadă ce e nou, ce e autentic și ce într-adevăr are valoare în învățătura acestui filozof de geniu.

Memento: Kant este unul dintre inițiatorii filozofiei clasice germane — sursă teoretică a marxismului. Însă, lucru îndeobște cunoscut, o dată cu înțelegerea materialistă a abstracției și a teoriei însăși, ne apare net conturată, mai bine accentuată și funcția prospectiv-eficientă a cunoașterii științifice, firește, pe baza răspunsului pe care i-l dă — confirmîndu-i sau infirmîndu-i așteptările — realul vizat și, totodată, prin același răspuns, pe care numai el i-l poate da, se evidențiază, de asemenea, și existența de sine stătătoare, independentă, a realului față de cunoaștere și a caracterului dependent al cunoașterii față de el. Nu există, prin urmare, inaccesibilitate la real decît pentru o pseudo-cunoaștere științifică, față de solicitările căreia realul rămîne într-adevăr mut. Lucrul în sine, veritabil concept teoretic, va trebui, în consecință, să aibă și el o evidentă contrapunere, o evidentă valență ontică, ceea ce, dealtfel, nu a fost pus niciodată la îndoială de doctrina kantiană. Și, într-adevăr, acest lucru reiese limpede dacă ținem seama strict de faptul că incognoscibilitatea lucrului în sine e net distinctă de inaccesibilitatea problematică la real a cunoașterii. Prima, incognoscibilitatea, decurge din cerința epistemic-metodologică a caracterului delimitat a ceea ce e cognoscibil; a doua, inaccesibilitatea problematică la real, în schimb, — deși condiționatul (respectiv cunoașterea) nu este reductibil la condiționant (respectiv la cel despre care ia act) — nu poate fi menținută, întrucît primul (condiționatul) presupune neapărat existența ultimului (condiționantul), căci în afara postulării existenței delimitabilului, atît delimitatul, cît și cunoașterea însăși s-ar preschimba într-un pur neant — consecință absolut contrară doctrinei kantiene despre natura și valoarea științei. Înlăturarea unei ilicite identificări a incognoscibilității cu inaccesibilitatea ne oferă, prin urmare, posibilitatea unei înțelegeri clare și distincte a valenței, a fundalului ontic a „lucrului în sine" prin respingerea inaccesibilității la real a cunoașterii și, totodată, de data aceasta, însă, pe baza susținerii incognoscibilității lucrului în sine, Kant pune și o stavilă de netrecut, împiedicînd irumperea cunoașterii în haosul amorf al indefinisabilului unde irosindu-și în van puterile, nu i-ar mai rămîne decît să-și recunoască propria zădărnicie. Distincția clară dintre incognoscibilitate și inaccesibilitate, iată un lucru ce trebuie în orice caz avut în vedere pentru înțelegerea însemnatei contribuții kantiene la teoria cunoașterii realului, prin care tocmai sîntem preveniți fie de-a recădea în cursa unui ontologism naiv, fie, drept reacție, în cursa unui antiontologism în genere, substituit însă ilicit antiontologismului îndreptat de Kant exclusiv împotriva ontologismului naiv prin binecunoscutul *criticism* al său[5].

O dată deslușit acest lucru, parcă dintr-o dată ni se înfățișează sensul autentic al actului de aprehensiune intelectuală, așa cum într-adevăr l-a conceput Kant. Aparent insolita conjugare a incognoscibilului cu accesibilul la real constituie substanța unitară a aprehensiunii kantiene. Dar tocmai din această confluență, din această contopire, decurge caracterul infinit al cunoașterii: necontenit va *ființa condiția restrictivă și tot necontenită* va fi și deschiderea spre real. Sau altfel enunțat: condiția restrictivă se cere mereu depășită pentru a avea acces la real; iar realul se cere tot mereu îngrădit pentru a *putea fi într-adevăr cunoscut*. Deci, condiția restrictivă nu e un semn de slăbiciune, ci de vigoare a cunoașterii, după cum realul delimitat — singurul adecvat cunoașterii — nu este nici el mărginit, ci nemărginit; căci ce rost ar mai avea condiția restrictivă într-un real și așa mărginit prin el însuși? Astfel ia naștere înăuntrul teoriei kantiene a cunoașterii realului germenele unei înțelegeri radical noi a naturii cunoașterii.

---

consecințe. Dar oricum or fi stînd lucrurile, „pete există și în soare", important este că el strălucește, că de la el ne vine lumină și căldură.

[5] Criticismul kantian reprezintă antiontologismul caracteristic acestei filozofii, deci antiontologismul drept respingere exclusiv a ontologismului naiv și a aplicației criteriilor lui la nivelul mitului reificat — principiu al sistematicelor sterilizante. Aci ni se evidențiază dimensiunea filozofică a doctrinei lui Kant: umanizarea celor naturale și dez-umanizarea sacrului; cultul celor din ordinea firii împotriva magiei mirajului; lupta de atestare a omenescului împotriva idolatriei ce-i cere jertfirea lui pentru ca idolul să-și mențină, sustras atotputerniciei timpului, imobilismul său hieratic. Deci afirmarea răspicată a puterii omului ce înfruntă forța oarbă a destinului doar prin luciditatea gîndului limpezit de orice e străin de adevărata lui natură, reprezintă autenticul îndreptar și îndemn adresat de Kant oamenilor de bună credință.

Cunoaşterea se preschimbă din receptacol pasiv în proces activ de dobîndire a realului conform naturii lui infinite. Necontenit reînnoibila ei capacitate de-a delim'ta, adică nelimitabila ei putere de a cuprinde nelimitabilul, nu în cadrul limitatului, ci prin nelimitabila generare a limitei, este într-adevăr — potrivit veritabilei ei structuri — însăşi aprehensiunea naturii infinitului drept sursă inepuizabilă a actualizării, a transpunerii în act, în afara căreia însuşi conceptul de infinit şi-ar pierde iremediabil sensul; căci nedelimitabilul fără nici o legătură prin acel nesfîrşit act de limitare cu lumea delimitabilului — fapt real — existent — nu şi-ar mai putea găsi în mintea noastră nici un fel de rost şi loc. Dar nu e această înţelegere a raportului cunoaştere-infinit premisa pentru o viitoare emergenţă a unei conceperi dialectice a naturii procesului de cunoaştere? Nu vedem nici un motiv de îndoială că lucrurile ar sta aşa, chiar dacă n-am ţine seama decît de necesara identificare a „lucrului în sine" incognoscibil cu condiţia restrictivă mereu reînnoindu-se.

Cu acestea socotim că am justificat, cum, prin teoria kantiană a cunoaşterii realului*, îi revine de drept lui Kant nu numai un loc de mare însemnătate în filozofia clasică germană, ci şi în îndeplinirea rolului ei de sursă teoretică a marxismului. De aceea, ne-am şi străduit neîncetat să excludem posibilitatea de apariţie sau reapariţie a diferitelor modalităţi ale unui eclectic amalgam între epistemic şi ontic, amalgam culminînd cu ilicita identificare a incognoscibilităţii cu inaccesibilitatea. Şi, desigur, acest lucru trebuie făcut pentru a scăpa de-a binelea şi de acel amalgam indistinct, „păcatul originar" al multitudinii de exegeze iremediabil eşuate, şi de tendinţa lor de-a se perpetua parcă la nesfîrşit. Dar, se-nţelege, nu de dragul lor ne-am ocupat aici de ele, ci numai pentru a face loc astfel unei înţelegeri şi preţuiri a filozofiei lui Immanuel Kant potrivit naturii ei veritabile — izvor veşnic viu al autenticei reflecţii filozofice dezbărată de scolastica vetustă a exegeticii sterile.

* Dacă ne-am arunca însă o privire dincolo de lumea teoreticului, unde domină incognoscibilitatea lucrului în sine, spre lumea împlinirii năzuinţelor şi rostului nostru de fiinţe raţionale, observăm la Kant o părelnic ciudată răsturnare de perspectivă. Dacă în lumea celor captate în releul conceptual al cunoaşterii ce ia act despre ele, cele de ieri le întemeiază pe cele de azi, fiind unica lor rădăcină, în schimb în lumea *celor ce urmează a fi împlinite* se pare că veritabilul rost al zilei de azi îşi află în înfăptuirea lui propria-i făptură. Prin urmare ziua de mîine conferă preţul şi valoarea ei zilei de azi. De aici explicaţia forţei *idealului*, destinat ca prin înfăptuirea sa să renască mereu în faţa ei pentru a subzista potrivit veritabilei lui naturi. Nu se dezvăluie oare aici sensul autentic al „imperativului categoric" şi, într-un alt sens, al lucrului în sine, nici de cunoscut şi nici de necunoscut, ci de recunoscut ca dreptul inalienabil al raţionalului la ideal? Ce departe e Kant de indiferentismul sceptic! Căci apare aici distincţia tranşantă dintre iluzie şi ideal, desferecarea idealului din lanţurile iluziei prin care abia devine cu neputinţă degradarea idealului la simplă iluzie, precum şi ridicarea la rang de ideal a iluziei. Se manifestă aici la Kant luciditatea fără cusur a raţiunii, dezbărată de fantasmele trecutului, dar şi de ademenirile înşelătoare ale iluziei. Aici e începutul de drum de unde se recunoaşte şi se ştie drept unicul făuritor al propriei sale fericiri sau nimicnicii, omul.

„ANALITIC" LA KANT

DE

MIRCEA FLONTA

În cele ce urmează, îmi propun să fac cîteva observații asupra interpretării conceptului kantian „analitic" în filozofia analitică și să formulez o interpretare alternativă a semnificației acestui termen la Kant.

Kant introduce distincția analitic-sintetic în *Critica rațiunii pure*, în felul următor: „Judecățile analitice (afirmative) sînt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gîndită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gîndită fără identitate trebuie să fie numite judecăți sintetice. Pe cele dintîi le-am putea numi și judecăți explicative, pe celelalte judecăți extensive, fiindcă cele dintîi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gîndite în el (deși confuz); pe cînd cele din urmă, adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era gîndit deloc în el și nu poate fi scos prin descompunerea lui" [1]. Kant adaugă că negarea unei judecăți analitice duce în mod necesar la o contradicție logică.

Filozofii analiști [2] au considerat că distincția kantiană analitic-sintetic este împovărată de neclarități, imprecizie și ambiguitate. Astfel, distincția are un caracter „psihologist", adică este formulată de Kant cu referire la expresii psihologice ca „noțiune" și „gîndit". O afirmație despre felul cum este „gîndită" relația dintre două noțiuni constituie o simplă constatare psihologică. O asemenea constatare nu este în măsură să susțină o distincție logică sau epistemologică. Mai departe, dacă din negarea oricărei judecăți analitice poate fi dedusă o contradicție logică, se pune întrebarea ce natură au adevărurile logice care fac posibilă o asemenea derivare. La această întrebare nu găsim un răspuns explicit și clar în scrierile lui Kant și în primul rînd în *Critica rațiunii pure*. Există însă bune motive pentru a presupune că autorul *Criticii* a considerat adevărurile logice ca judecăți analitice. Or, dacă așa stau lucrurile, caracterizarea adevărului analitic prin referire la contradicția logică este circulară.

Mulți filozofi califică astăzi distincția analitic-sintetic la Kant, orientîndu-se după intenția care a condus la introducerea acestei distincții, ca o distincție de domeniul teoriei limbajului, mai precis, a semanticii. Iată două exemple: „Dar intenția lui Kant, care se exprimă mai degrabă în modul cum folosește noțiunea de analiticitate decît în definiția ei, poate fi formulată astfel: un enunț este analitic dacă este adevărat în virtutea înțelesului termenilor pe care îi conține și independent de fapte" [3]. „Să definim, de exemplu, expresia «cîine» în felul următor: «x este un cîine» dacă și numai dacă x este un animal cu anumite însușiri». A fi animal este, așadar, o parte a înțelesului cuvîntului «cîine». Dacă pe acest temei facem afirmația «Toți cîinii sînt animale», această afirmație este o judecată analitică în sensul lui Kant. Adevărul ei poate fi determinat numai pe baza relației dintre înțelesul expresiilor. Kant nu s-a exprimat tocmai în acest fel, dar aceasta a fost, în esență, intenția lui" [4].

Reprezentanții filozofiei analitice s-au străduit să precizeze ideile semantice care stau la baza împărțirii judecăților în analitice și sintetice la Kant și să le exprime într-o formă liberă de ambiguități și neclaritate. E. Stenius,

---

[1] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, în românește de N. Bagdasar și E. Moisuc, Edit. științifică, București, 1969, pp. 48—49.

[2] Vezi St. Körner: *Kant* (1955); W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism* (1953), citat după *Necessary Truth*, ed. by R. C. Sleight, Jr., Prentice-Hall, New-Jersey, 1972. W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Springer Verlag, Wien, 1957, A. Pap, *Semantics and Necessary Truth*, Yale University Press, 1958.

[3] W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, p. 53.

[4] R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1969, p. 177.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 726—729, București, 1974.

de exemplu, susține că distincția analitic-sintetic se deosebește de distincția a priori- a posteriori prin aceea că nu se referă la sursele cunoașterii noastre asupra adevărului judecăților, ci la conținutul judecăților. El rezumă ceea ce numește „o formulare modernizată" a concepției kantiene asupra caracteristicilor acestei distincții, astfel:

„(I) Distincția dintre enunțurile analitice și sintetice este o distincție semantică.

(II) Un enunț analitic este un enunț care este considerat adevărat numai pe temeiul analizei noțiunilor pe care le cuprinde.

(III) Enunțurile analitice sînt lipsite de conținut empiric.

(IV) Toate adevărurile logice sînt enunțuri analitice" [5].

Stenius susține că trăsăturile (I) și (III) sînt implicate în următorul pasaj din *Prolegomene*: „Cunoștința metafizică trebuie să cuprindă numai judecăți a priori, căci așa cere caracteristica izvoarelor ei. Dar oricare ar fi originea judecăților sau forma lor logică, există între ele, din punct de vedere al conținutului, o deosebire care le face să fie sau numai pur explicative, fără să poată adăuga ceva la conținutul cunoștinței, sau extensive, putînd, în acest caz, să mărească cunoștința dată. Cele dintîi pot fi numite judecăți analitice, iar celelalte, judecăți sintetice" [6]. Stenius afirmă mai departe că a treia trăsătură a analiticității poate fi socotită, în concepția kantiană, ca o consecință a celei de a doua trăsături. El propune o definiție care cuprinde trăsăturile I—III ale conceptului kantian de analiticitate: „Un enunț este analitic atunci și numai atunci cînd este adevărat pe temeiul convențiilor semantice privitoare la folosirea simbolurilor pe care le conține și independent de fapte (not matter what ist the case)" [7].

Opinia că distincția analitic-sintetic a fost gîndită de Kant ca o distincție semantică nu pare să fie contestată astăzi. Pe de altă parte, năzuința de a formula intenția semantică, care stă la baza distincției kantiene, cît de clar și precis este de înțeles. Mă îndoiesc însă că o traducere a distincției kantiene în limbajul filozofiei analitice, de felul celei date de către Stenius, este în măsură să ne restituie în mod fidel această intenție.

Nu putem să nu observăm că „formularea modernizată" a distincției analitic-sintetic, citată mai sus, se referă la o limbă artificială, ideală, în timp ce distincția kantiană a fost enunțată cu referire la limbile naturale. Controversa asupra distincției analitic-sintetic, care s-a desfășurat în ultimii douăzeci și ceva de ani, a scos în evidență, între altele, că pe terenul limbilor naturale, conceptele semanticii intensionale sînt departe de a fi atît de clare și relevante, cum au crezut mai înainte empiriștii logici. S-a arătat că, pe acest teren, asemenea caracterizări aparent clare ca: „adevărat pe temeiul înțelesului termenilor și independent de fapte", „adevărat pe temeiul relațiilor dintre înțelesul expresiilor lingvistice", „lipsit de conținut factual (informativ)" acoperă și ascund, în realitate, multe greutăți și probleme nerezolvate. În special Quine [8] a relevat că distincția dintre „fapte lingvistice" și „fapte nelingvistice", care a fost introdusă de Carnap și alții, ca o presupoziție esențială pentru întemeierea distincției analitic-sintetic, este neclară și discutabilă. Este, prin urmare, îndoielnic că noțiunile semanticii intensionale, adecvate pentru limbile formalizate, ideale, ar fi în măsură să clarifice intenția care stă la baza distincției pe care o face Kant între judecățile analitice și sintetice.

După părerea mea, o interpretare mai intuitivă a distincției analitic-sintetic este mai în măsură să ne restituie intenția textului kantian. O propunere în acest sens, este de a interpreta distincția kantiană analitic-sintetic ca distincție între cunoștințe care s-au „fixat" deja în înțelesul cuvintelor și celelalte cunoștințe care sînt formulate și comunicate prin expresiile unei limbi naturale. Formularea „cunoștințe fixate în înțelesul cuvintelor" este, fără îndoială, o formulare metaforică. Dar cred că putem accepta liniștiți presupunerea că nici Kant nu a avut adesea în vedere noțiuni mai exacte.

Pentru o mai bună înțelegere a ceea ce am în vedere cînd vorbesc despre cunoștințe „fixate" în înțelesul cuvintelor, o indicație utilă poate să fie referirea la ceea ce lingvistul german W. Porzig [9] a numit „relații esențiale dintre înțelesul cuvintelor". Asemenea relații există între cuvinte ca: „ochi" și „a vedea",

[5] E. Stenius, *The Concepts „Analytic" and „Synthetic"*, în vol. *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1972, p. 64.

[6] I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, Cultura Națională, 1924, p. 28 — 29.

[7] E. Stenius, *Op. cit.*, p. 68.

[8] Vezi, îndeosebi, *Two Dogmas of Empiricism* (1953), *Carnap and Logical Truth* (1957), *Word and Object* (1960), *Epistemology naturalized* (1969).

[9] Vezi *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen*, în „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", Band 58 (1934). Cf. T. Nordenstam, *Empiricism and the Analytic-Synthetic Distinction*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsö, 1972.

„picior" şi „a merge", „limbă" şi „a linge", „cîine" şi „a lătra" ş.a.m.d. Porzig dă exemple de propoziţii constituite din expresii ale căror semnificaţii sînt în „relaţii esenţiale", ca: „Nu putem vedea decît cu ochii", „Numai un cîine poate lătra". Este evident că funcţia văzului este „fixată" în înţelesul cuvîntului „ochi", după cum însuşirea de a lătra este „fixată" în înţelesul cuvîntului „cîine". Cînd vorbitorii unei limbi formulează propoziţii ca aceasta, presupunem că ei intenţionează să explicitеze şi să precizeze înţelesul pe care-l dau unor cuvinte şi nu să comunice informaţii noi despre „ochi", „cîine" etc.

Voi expune, în continuare, pe scurt această propunere de interpretare, alternativă în raport cu cea consacrată de filozofia analitică, şi o voi compara cu textul kantian.

Distincţia dintre judecăţile care exprimă cunoştinţe „fixate" deja în înţelesul cuvintelor, şi celelalte judecăţi, care exprimă cunoştinţe ce nu au această caracteristică, poate fi trasată numai în raport cu un sistem de referinţă determinat: o comunitate lingvistică. Înţelesul cuvintelor este un indiciu important al nivelului de cunoaştere atins de o comunitate lingvistică. Judecata „Pămîntul este rotund" va fi analitică pentru o comunitate ai cărei membri socotesc forma rotundă ca fiind constitutivă pentru înţelesul cuvîntului „Pămînt". Dimpotrivă, această judecată va fi sintetică pentru o comunitate ai cărei membri consideră judecata ca o ipoteză şi pot să aibă controverse asupra adevărului acestei ipoteze.

Or, dacă Kant a introdus distincţia analitic-sintetic fără să facă asemenea precizări, putem presupune că el a subînţeles, ca sistem de referinţă al distincţiei, limba unei comunităţi lingvistice într-un moment determinat al istoriei sale. Numeroase pasaje din *Critica raţiunii pure* şi din *Prolegomene* lasă să se întrevadă că autorul pleacă de la presupunerea că limbile în care poate fi tratată distincţia analitic-sintetic sînt limbi în care înţelesul cuvintelor este bine determinat. Un exemplu: „Tocmai de aceea, toate propoziţiile analitice sînt judecăţi a priori, chiar cînd conceptele care le alcătuiesc sînt empirice, cum este, de pildă, propoziţia: « aurul este un metal galben »; căci pentru a şti dacă este aşa, nu am nevoie de nici o altă experienţă, ci numai de conceptul meu de « aur » care implică ideea că acest corp este galben şi este metal, căci tocmai aceasta alcătuieşte conceptul meu şi nu trebuie să fac altceva decît să-mi analizez conceptul, fără să mă ocup de altceva în afară de el"[10].

Mi se pare că şi alte afirmaţii ale lui Kant despre criteriile distincţiei analitic-sintetic pot fi bine luminate şi întemeiate pe baza acestei interpretări. Ce înseamnă, de exemplu, că întotdeauna din negarea unei judecăţi analitice poate fi derivată o contradicţie logică? Negarea unei judecăţi analitice duce la o contradicţie logică, fiindcă în acest caz, cuvintele relevante sînt luate în acelaşi timp cu înţelesul pe care li-l atribuie membrii unei comunităţi lingvistice şi cu un alt înţeles. O demonstraţie asupra felului cum se ajunge în asemenea cazuri, inevitabil, la contradicţii logice găsim, de exemplu, la K. Ajdukiewicz[11].

În spiritul propunerii mele, o cheie pentru o mai bună înţelegere a presupoziţiilor de la care a plecat Kant în introducerea distincţiei analitic-sintetic este o comparaţie cu aristotelicii. Se poate afirma că distincţia kantiană analitic-sintetic este echivalentă, în terminologia aristotelică, cu distincţia dintre judecăţi despre însuşiri esenţiale şi respectiv neesenţiale ale lucrurilor. Distincţia pe care o face un aristotelic între însuşiri esenţiale şi neesenţiale ale lucrurilor, se aseamănă cu distincţia dintre judecăţi care exprimă cunoştinţe „fixate" deja în înţelesul cuvintelor şi judecăţi care comunică informaţii noi membrilor unei comunităţi lingvistice. De exemplu, gîndirea şi raţionalitatea sînt însuşiri esenţiale, iar aroganţa sau modestia — însuşiri neesenţiale ale unui om.

Din cele spuse, rezultă că de multe ori, atunci cînd Kant vorbeşte despre împărţirea judecăţilor unei limbi în analitice şi sintetice, el are în vedere o limbă „îngheţată", o limbă ideală, ale cărei cuvinte nu-şi schimbă înţelesul (semnificaţia). În măsura în care Kant nu are în vedere însă o asemenea limbă, graniţa dintre judecăţi analitice şi sintetice este pentru el relativă şi mobilă. Putem să ne gîndim astăzi la enunţuri ca: „Toate lebedele sînt albe" sau „Atomul este indivizibil". Dar ceva asemănător putem citi uneori şi în *Critica raţiunii pure*. Astfel, Kant scrie că o noţiune empirică ca „aur" nu este niciodată definitiv fixată. Căci noi descoperiri empirice pot duce la înlăturarea unor note esenţiale ale noţiunii, sau la adăugarea altora. Dacă considerăm, deci, criteriile lui Kant pentru împărţirea judecăţilor în analitice şi sintetice, în perspectivă dinamică, dacă ţinem seama de dezvoltarea istorică a cunoaşterii şi de evoluţia limbii unei comunităţi, vom socoti fapte ca sedimentarea unor cunoştinţe bine confirmate în înţelesul cuvintelor, precum şi schimbarea înţelesului expresiilor lingvistice, datorită infirmării empirice a unor asemenea cunoştinţe, drept consecinţe firești. În această perspectivă, nu poate fi întemeiată o deosebire de natură între judecăţi analitice şi sinte-

[10] *Prolegomene*, ed. rom., p. 30.

[11] Vezi K. Ajdukiewicz, *Problema empirismului şi concepţia despre semnificaţie* în vol. *Logica ştiinţei*, Bucureşti, Edit. politică, 1970.

tice, între judecăți care explicitează doar înțelesul cuvintelor, și judecăți care ne comunică noi informații despre lume. Dimpotrivă, sîntem într-un context care a fost caracterizat de Quine [12] prin distincția intuitivă limbaj-teorie (Language-Theorie). Este vorba de distincția dintre acea parte a științei unei comunități care cuprinde cunoștințe foarte bine confirmate, cunoștințe care sînt deja „absorbite" în înțelesul cuvintelor și cealaltă parte. Această distincție este condiționată sociologic fiindcă are ca sistem de referință o comunitate lingvistică și psihologic, în măsura în care exprimă o deosebire în ceea ce privește gradul de crezare pe care-l acordă membrii unei comunități lingvistice enunțurilor care țin de „limbaj" și respectiv de „teorie". Într-un asemenea context, alternativa „enunțuri empirice- enunțuri lipsite de conținut empiric", consacrată de empirismul logic și filozofia analitică, își pierde orice putere explicativă.

Dacă interpretăm distincția kantiană analitic-sintetic ca o distincție dintre judecăți care explicitează membrilor unei comunități înțelesul cuvintelor, și judecăți care le oferă informații noi despre lume, justificăm prin aceasta și considerarea distincției din două puncte de vedere diferite. Anume: dintr-un punct de vedere empiric, diacronic și dintr-un punct de vedere sistematic, sincronic. În măsura în care Kant are în vedere o limbă „înghețată", ideală, adică adoptă un punct de vedere neistoric și neempiric, el susține o distincție netă, absolută, între analitic și sintetic. În măsura în care autorul *Criticii* este însă un „filozof al limbii comune", el va considera granița dintre judecățile analitice și sintetice ca relativă și mobilă.

[12] W. V. Quine, *Reply to Chomsky*, în vol. *Words and Objections*, D. Reidel Publishing Compagny, Dordrecht-Holland, 1969.

SENSUL UNEI ANTROPOLOGII FILOZOFICE LA KANT

DE

NICULAE BELLU

...„În om se află o putere de a se determina de la sine"[1].

1. IMPLICAȚIA NECESARĂ A ANTROPOLOGIEI ÎN CERCETAREA LIBERTĂȚII

Ceea ce s-a cercetat, pe cît se pare, cel mai puțin la Kant este efortul pe care îl întreprinde pentru descrierea pozitivă a condițiilor care întemeiază și fac posibil conceptul libertății, temă totuși fundamentală întrucît fără înțelegerea acestora nu este posibilă nici dezlegarea „antinomiilor" rațiunii, ca problemă pură a filozofiei, nici descifrarea posibilității condiției umane, care implică în același timp o practică și o rațiune specifică inerentă acesteia. Spinoza spune, primul, că libertatea este necesitatea înțeleasă, dar dificultatea reală începe cu nevoia gîndului de a-și reprezenta ce se spune de fapt prin conceptul „înțelegerea necesității"; cum se produce posibilitatea acestei „înțelegeri" și în ce constă „înțelegerea" ca atare, deci cum se produce libertatea pe care o definește, care sînt determinațiile ei și care particularitățile modului ei de a ființa.

Cercetarea acestei dificultăți o întreprinde Kant și revine adeseori asupra ei, într-atît îi apărea ca de neocolit pentru întemeierea și demonstrarea direcției sale critice. Astfel, Kant distinge, cu privire la tot ceea ce se întîmplă, două feluri de cauzalitate: „sau cauzalitatea potrivit *naturii*, sau cauzalitatea din *libertate*"[2]. Cauzalitatea potrivit naturii este *legătura*, în lumea sensibilă, a unei stări cu alta precedentă, căreia îi succede după o regulă. Dimpotrivă, cauzalitatea din libertate (în sens cosmologic) este „capacitatea de a începe *de la sine* o stare, a cărei cauzalitate nu se află deci la rîndul ei, potrivit legii naturii, sub o altă cauză, care a determinat-o în timp"[3].

Formularea lui Kant vizează să distingă nu posibilitatea unei cauze prime, lipsită de orice premise, ci avansează ipoteza unei *diferențieri* posibile și a unei *desprinderi* corespunzătoare din continuitatea lanțului cauzal, de unde rezultă ca efect o stare nouă, ale cărei legături cu starea precedentă nu mai apar evidente și care, în orice caz, nu îi succede stării precedente „după o regulă" mecanică. Această posibilitate a unor diferențieri și desprinderi din continuitatea lanțului cauzal, unde nu mai acționează deci nici o regulă (mecanică) *lasă loc ideii* de libertate și în acest sens Kant va putea să spună: *libertatea* este în acest sens o Idee transcendentală pură, care, mai întîi, nu conține nimic împrumutat de la experiență, și al cărei obiect, în al doilea rînd, nu poate fi dat în mod determinat de nici o experiență. Căci este o lege universală a posibilității oricărei experiențe, că tot ce se întîmplă trebuie să aibă o cauză, prin urmare și cauzalitatea cauzei, care *s-a întîmplat ea însăși*, sau a început să existe, trebuie să aibă, la rîndul ei, o cauză[4].

Impasul constă în 1) imposibilitatea unei „stări" fără legătură cauzală cu precedenta sa și totodată în 2) necesitatea de a admite existența unor „stări", a căror legătură necesară cu „*o precedentă*" nu poate fi determinată experimental. „Dar fiindcă în felul acesta — spune Kant — nu se poate ajunge în raportul cauzal la totalitatea absolută a condițiilor (realității — n.ns.), rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză, care

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 442.

[2] *Ibidem*, p. 441.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Loc. cit.*

să o determine la acțiune, potrivit legii legăturii cauzale"[5].

Kant tatonează și are conștiința acestui stadiu (de tatonare) al investigațiilor sale; dar, obține pe această cale o depășire a inerției anterioare în determinarea conceptului libertății. Presupoziția că „rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate, care poate începe de la sine a acționa" nu este fără de cauză, va fi observat Kant, deși cauza ca atare nu poate fi decît presupusă sau aproximată. Se constituie, astfel, o ipoteză asupra *construcției de sine a rațiunii* (întrucît își **creează** ideea despre o „spontaneitate" posibilă în procesele naturii, ca diferențiere și desprindere din mecanismul lanțului cauzal). Dar se constituie, astfel, și o ipoteză asupra *construcției de sine a naturii umane ca atare*, unde în afara cauzalității mecanice („potrivit naturii") acționează (trebuie presupus că acționează) și un alt tip de cauzalitate , despre care filozoful nu se încumetă (nu știe) să spună încă decît că în opoziție cu primul tip — este „cauzalitate liberă".

Kant este limitat, aici, de cunoștințele epocii, dar distinge totuși constituirea unui nou cîmp de cercetare în științele naturii și anume știința (sau sistemul științelor) despre om, interogînd consistența acestei *spontaneități* și implicit căutînd să descifreze mecanismul ascuns al *cauzalității libere*. Cercetările și epocalele descoperiri de mai tîrziu, de pildă cele ale lui Ch. Darwin, vor încuraja o asemenea direcție nouă și-l vor confirma astfel pe Kant în cutezătoarea sa presupoziție. Kant însuși va reveni în cursul cercetărilor sale asupra acestei probleme (care nu depășea încă valoarea unei interogații), încercînd să sondeze cîmpul real de exercitate a acestei *spontaneități*. Căci, dacă „rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate, care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză", aceasta nu înseamnă, implicit, că nu există o *legătură cauzală*, ci numai că această legătură cauzală nu este strict mecanică și riguros determinată, ci ține de natura infinit inventivă a practicii și de propria ei lucrare modelatoare asupra determinațiilor sale.

Kant descoperă acest nou cîmp problematic ca o dificultate a rațiunii teoretice și încearcă să pătrundă misterul necunoscutelor acestuia. „Este de remarcat îndeosebi — va sublinia filozoful în acest spirit — că pe această *Idee transcendentală de libertate* (anume Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine — n.ns.) *se întemeiază conceptul practic de libertate* și că această Idee constituie propriu-zis momentul dificultăților în conceptul practic de libertate, dificultăți care au înconjurat întotdeauna problema posibilității ei"[6].

Formularea lui Kant indică *direcția nouă* a căutărilor sale asupra libertății, în implicația căreia se află *interogația despre om*, nesurprinsă însă de filozof decît indirect și vag dar intuindu-i totuși — fie și de departe — semnificația sa euristică și simțindu-i (poate) irezistibila ei putere de atracție pentru o filozofie critică.

Direcția nouă indicată, aici, de Kant se plasează încă exclusiv în planul speculativ al discursului. Concomitent, însă, Kant este preocupat de problemele genezei omului, de condițiile care l-au făcut posibil, concretizate în inițierea și continuarea unor cursuri de antropologie, începute în 1772, deci în anii fierbinți ai nașterii criticismului său, pe care le vedea dezvoltîndu-se ca „o disciplină academică regulată" și căreia îi atribuia — dincolo de acest interes mai curînd universitar — o semnificație deosebită în chiar planul preocupărilor sale teoretice. „Intenția mea — îi scrie Kant lui Marcus Herz, în 1773 — este ca prin această disciplină *să deschid izvoarele tuturor științelor* care studiază moravurile, aptitudinile, relațiile sociale, metoda de a forma și conduce oamenii, deci **tot ceea ce este practic** (alles Praktische zu eröffnen — subl. ns.). Prin urmare, aici caut mai mult fenomene și legile lor decît primele principii ale modificării naturii umane în general. De aceea cercetarea subtilă dar pentru mine deapururi zadarnică asupra modului în care organele corpului stau în legătură cu gîndurile rămîne în afara interesului meu"[7].

În interogația sa de ordin antropologic, care însoțește încă din exterior cercetarea sa asupra libertății, Kant căuta, așadar, un răspuns apt să deschidă izvoarele tuturor științelor care studiază *tot ceea ce este practic*, cînd *practicul* însuși se determina, potrivit vederilor sale, prin *„tot ceea ce este posibil prin libertate"*[8]. Interesul lui Kant pentru antropologie este strict filozofic, vizînd pătrunderea dincolo de aparențe, spre legile fenomenelor *posibile prin libertate* și *a libertății înseși*, deci *tot ceea ce este practic*, acolo unde rațiunea teoretică nu mai poate pătrunde prin propriile sale mijloace logico-speculative și este constrînsă să facă apel la instrumentele și la iscusința rațiunii practice, pentru a-și depăși propria sa limitare. Nu, deci, *antropologia* ca atare, respectiv „primele principii ale modificării naturii umane în general" (ca natură biologică) sau cercetarea asupra modului în care — potrivit ipotezelor timpului — „organele corpului stau în legătură cu gîndu-

[5] *Ibidem*, p. 442.

[6] *Loc. cit.*

[7] Im. Kant, *Werke*, ed. Cassirer, 1922, Berlin, vol. 9, p. 116.

[8] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 589.

rile"(ca natură psihică), ci „mai mult" universul practicului, *condiţiile de posibilitate* ale moravurilor, ale aptitudinilor, ale relaţiilor sociale şi educaţiei, în care se manifestă *libertatea ca fenomen*, fără ca prin aceasta să-şi dezvăluie legea posibilităţii sale, dar instruind totuşi gîndirea unde să-i caute izvoarele de forţă ale instituirii şi expansiunii sale.

Sînt două planuri încă distincte ale cercetării kantiene, dar a căror implicaţie reciprocă se încifrează, pe măsura dezvoltării lor, în demersurile fiecăruia dintre ele, pînă cînd — pentru a răspunde la întrebările fundamentale ale demersului filozofic, Kant va ajunge să extindă întreaga ei problematică prin lansarea acelei noi întrebări: *Was ist der Mensch*, fără de care nici-un răspuns suficient la primele întrebări ale filozofiei nu i se mai părea posibil de gîndit şi de formulat.

2. LIBERTATEA CA ADAPTARE ORIGINALĂ A CONDIŢIEI NATURII LA CONDIŢIA UMANĂ

> „Raţiunea ... îşi face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condiţiile empirice ... "[9].

În această confruntare a raţiunii teoretice cu raţiunea practică şi a cauzalităţii din natură cu cauzalitatea din libertate, Kant descoperă omul. Pentru că orice diferenţiere şi distanţare spontană de cursul inerent al naturii aparţine domeniului practic şi exprimă o raţiune practică, iar ca atare îl anunţă şi-l defineşte pe om, care prin simpla sa geneză şi dezvoltare modifică radical cursul neproblematic al determinismului natural. Acest om, la Kant (ca şi la Spinoza) „este unul din fenomenele lumii sensibile şi ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, prin urmare, şi un caracter empiric, la fel cu toate celelalte lucruri din natură"[10]. În acelaşi timp, el posedă facultăţi cu totul specifice, respectiv intelect şi raţiune, dintre care raţiunea „se distinge în mod cu totul propriu şi eminent de toate forţele condiţionate empiric, fiindcă ea nu examinează obiectele ei decît după Idei şi, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui...o folosire empirică"[11].

Ceea ce aduce omul prin raţiunea sa, modificînd astfel datele iniţiale ale naturii, este *examinarea obiectelor ei prin mijlocirea ideilor* şi producînd, prin chiar acest fapt o nouă dimensiune a acesteia, respectiv natura văzută şi investigată de om din perspectiva sa (a trebuinţei sale) şi o nouă formă a raporturilor în această nouă realitate, caracterizată — după Kant — de conturarea unor *imperative*, care se impun *ca reguli* de urmat pentru forţele active în domeniul practic. Încă aici, Kant crede a descifra în schimbarea produsă, emergenţa unei realităţi care se defineşte prin *angajarea umană*, încît anunţă instaurarea unui nou principiu: *trebuie* (*Sollen*), „care exprimă un fel de necesitate", inexistent în întreaga natură şi rezultînd din originalitatea raportării omului la condiţia sa.

Deci, în timp ce „este imposibil ca ceva în natură *să trebuiască* (soll) *să fie* altfel decît este de faţă", în noul cîmp existenţial „acest trebuie (Sollen) exprimă o acţiune posibilă, al cărui principiu nu este altceva decît un simplu concept"[12].

Kant surprinde, aici, constituirea unui alt fel de *necesitate*, diferită de aceea a naturii, căreia nu-i poate totuşi determina principiul ei decît prin aproximaţia conţinută în definirea lui ca „un simplu concept". Se păstrează, astfel, antinomia libertate-necesitate, raţiune-sensibilitate, dar se produce în acelaşi timp o încălcare a ei, îndeosebi în *modul de semnificare a necesităţii*, care pare a asimila acum cîte ceva din determinaţiile libertăţii. Totul este încă confuz, dar transferul „spontan" de semnificaţii apare cu oarecare evidenţă, deschizînd posibilitatea unei abordări noi a problemei libertăţii, ca **libertate produsă cu necesitate** şi angajînd activitatea (voinţa) omului în determinarea atributelor ei. Astfel, înţelesul lui *trebuie* (Sollen) din cîmpul activităţii umane diferă de sensul lui *trebuie* (muss) din starea de natură, întrucît implică sau nu şi în ce sens determinarea voinţei.

Căci, Kant introduce (fie şi dincolo de intenţia sa programatică) termenii relaţionali ai unui „fel de necesitate", care nu mai este *condiţionarea* decurgînd *de la sine* la nivelul naturii, ci un fel de „condiţionare" liberă, mediată (cenzurată) printr-un *act de voinţă*, în determinarea căruia vin să se confrunte *o măsură* (deci un criteriu din afara impulsului sensibil şi al mersului de la sine, criteriu apt să pună *o interdicţie*, desemnîndu-se ca *o autoritate*) şi *un scop*, putînd fi — în această determinaţie a sa — cu totul autonom de orice impuls al sensibilităţii naturale. Şi, astfel, „fie că e un obiect al simplei sensibilităţi (plăcutul), fie că e unul al raţiunii pure (binele), raţiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric şi nu urmează ordinea lucrurilor, aşa cum se înfăţişează în fenomen, ci ea îşi face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei,

[9] *Loc. citat*, p. 449.
[10] *Ibidem*.
[11] *Loc. citat*.
[12] *Loc. citat*.

la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare chiar acțiuni, care totuși *nu s-au întîmplat* și poate nici nu se vor întîmpla, presupunînd totuși despre toate că rațiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele; căci altfel ea n-ar aștepta de la Ideile ei efecte în experiență"[13].

Ceea ce avansează Kant, ajuns la acest stadiu al cercetărilor sale, va intra — deși în forme re-elaborate — în tezaurul de idei înnoitoare ale epocii care îi va urma și înainte de toate:

1) elaborarea mai bogată în determinații a conceptului de rațiune (practică); și

2) o înaintare în explicitarea sensului *spontaneității*, care nu mai apare ca ceva aparent reductibil la accidental, ci sugerează — ba chiar implică — un tip propriu de legitate aparținînd sferei practicului și constituind *cauza* inepuizabilului său dinamism interior.

Așadar, rațiunea (în sens *practic*) își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare acțiuni așteptînd astfel de la Ideile ei efecte în experiență. S-au conturat aceste momente:

1. rațiunea practică își face o ordine proprie;

2. producerea acesteia este și deplin spontană și „după Idei";

3. ordinea proprie produsă își adaptează condițiile empirice, potrivit ideilor sale;

4. această ordine a rațiunii practice se instituie cu necesitate din acțiuni ținînd de propria sa „natură" și implică efecte în experiență.

Se conturează, la capătul acestei analitici, un model teoretic al dimensiunii *practicului*, care nu încheie cercetările filozofului, dar consemnează un stadiu atins; și, anume, un stadiu în care recursul la descriptiv și explicativ s-a extins în detrimentul postulatelor, a căror necesitate logică s-a restrîns simetric pe măsură ce intuițiile și ipotezele își găseau un început de confirmare în datele încă rudimentare ale științelor despre om și în observarea interogativă a practicii epocii.

Kant nu se oprește, totuși, aici; este cel puțin într-o anumită măsură vizibil preocupat de persistența unor puncte slabe în „modelul" obținut, asupra căruia, dealtfel, nici nu stăruie decît în căutarea unor determinări încă mai concrete ale conceptului de „rațiune practică", apte să fie descrise și deținînd valoare explicativă.

Căci, ce înseamnă de fapt „ea își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei"? Kant surprinde, aici, conlucrarea neobservată și cu neputință de observat (și de reprodus-verificat) experimental dintre condiția empirică și condiția non-empirică, dintre natură și practic (tot ce-i posibil prin libertate), deci dintre necesitate și libertate, după cum încearcă să determine diferența termenilor opuși.

Astfel, se poate observa, cu privire la rațiune, că: „oricît de mult ar fi ea rațiune, ea trebuie totuși să arate un caracter empiric"[14], de pildă, prin efectele pe care le vizează în planul acțiunii (în experiență), la care s-ar adăuga — cel puțin — travaliul rațiunii ca atare în căutarea soluțiilor apte să facă eficientă acțiunea întreprinsă.

Același raport, privit însă din perspectiva practicului, va dezvălui o cu totul altă regulă, și anume că „tot ce *s-a întîmplat*" după cursul naturii și „ceea ce trebuia (musste) inevitabil să se întîmple", potrivit cauzelor empirice, „**trebuia** (sollte) **poate să nu se întîmple**" așa ci altfel. Or, constată Kant, „uneori găsim sau cel puțin credem că găsim că Ideile rațiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fenomen și că aceste acțiuni s-au întîmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale rațiunii"[15].

Dar, această apropiere prin tatonări succesive de o teorie posibilă a trecerilor reciproce dintre necesitate și libertate, empiric — non-empiric, natură-umanitate, rămîne la acest stadiu de ipoteză de lucru neelaborată în continuare. Filozoful s-a oprit aici, în fața *noului prag al dificultăților*. Ceea ce îl determină să facă precizări și să prevină presupoziția că ar fi avansat dincolo de ceea ce crezuse posibil să demonstreze. „Nu putem urca deci în judecarea acțiunilor libere, în ce privește cauzalitatea lor, decît pînă la cauza *inteligibilă*, dar nu dincolo de ea; putem cunoaște că este *liber* determinată, adică independent de sensibilitate, și că în modul acesta ea poate fi *condiția sensibil necondiționată a fenomenelor*" (sub. ns.). „Dar de ce caracterul inteligibil dă exact aceste fenomene și acest caracter empiric în circumstanțele prezente, aceasta depășește cu mult orice putere a rațiunii noastre de a răspunde, ba chiar și orice drept al ei de a întreba"[16].

Prin aceasta Kant formulează *problema cheie* a unui program pentru cercetarea filozofică de perspectivă, căruia va încerca să-i dea el însuși curs în cercetările sale, înainte de a fi preluat de criticii și continuatorii săi; și anume: care este cauza **coincidenței** dintre înnoirea spirituală și tendințele empirice în viața comunităților umane; de ce un anumit caracter inteligibil — de pildă: aspira-

[13] *Ibidem*, p. 450.

[14] *Loc. citat*, p. 450.

[15] *Loc. citat*, p. 451.

[16] *Loc. citat*, p. 454—455.

ţia umană spre interogaţie a condiţiei empirice, spre căutare, dispoziţie inventivă şi creatoare, tendinţă de autodepăşire — corespunde exact unor fenomene care ţin de un mod determinat al vieţii?

3. DE LA RAŢIUNEA PRACTICĂ LA IDEEA UNEI ANTROPOLOGII FILOZOFICE

> „Toate misterele care duc teoria spre misticism îşi găsesc dezlegarea raţională în practica omenească şi în înţelegerea acestei practici" [17].

Problema indicată de Kant într-o formă negativă: nu se poate trece dincolo de „cauza inteligibilă"; nu se poate găsi (şi este prezumptios a căuta) o explicaţie raţională a faptului că unui anumit „fenomen" şi unui anumit „caracter empiric" îi corespunde un anumit „caracter inteligibil" constituie pragul de netrecut al tuturor încercărilor, de repetate ori întreprinse, ale raţiunii teoretice (speculative), dar indică prin chiar acest fapt: 1) că aici se concentrează, ca într-un nod gordian, momentul de culme al dificultăţilor cu care se confrunta gîndirea modernă a timpului; dar şi 2) că revenind continuu asupra lui — noua filozofie nu se mişca steril în cercul aceleiaşi dileme, ci intuia, ba chiar viza o ieşire posibilă, cel puţin ca ipoteză de lucru pe direcţia raţiunii practice şi întemeindu-se pe valoarea euristică dinamică a atributelor ei.

Necesitatea acestei deplasări spre practică în căutarea unei soluţii fundamentale pentru dificultăţile teoriei se conturează (poate) cel mai clar în Dialectica transcendentală. Cercetarea întreprinsă aici asupra *Ideii transcendentale* [18] observă:

1. că ideile transcendentale sînt *concepte* ale raţiunii (pure), întrucît consideră orice cunoaştere prin experienţă ca determinată de *o totalitate* absolută a condiţiilor (atît empirice, cît şi inteligibile), din care cauză această totalitate nu poate fi receptată *numai* prin simţuri, nici *numai* prin idei;

2. ele nu sînt născocite arbitrar, ci sînt date de natura însăşi a raţiunii şi se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului, practică şi teoretică;

3. ele depăşesc limitele oricărei experienţe, sînt ca atare transcendente, în sensul că nu sînt simple copii ale unei practici, ci modul în care practica apare la nivelul raţiunii;

4. se instituie, de aici, o nepotrivire, o ne-adecvare; „cînd numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puţin* cu privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiţie empirică), tocmai fiindcă ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat" [19]. Decurge un impas, o problemă fără soluţie, căci dacă „întregul scop al raţiunii" este adecvarea ideii despre realitate cu realitatea însăşi, conceptul care trebuie să o realizeze „ar eşua cu totul" în măsura în care s-ar putea spune despre el că „nu este decît o Idee";

5. depăşirea acestui impas vine din „folosirea practică a intelectului", „ba chiar ca (această folosire a intelectului — n.s.) este condiţia indispensabilă a oricărei folosiri practice a raţiunii". De unde derivă că „Ideea practică este totdeauna foarte rodnică şi absolut necesară cu privire la acţiunile reale" [20]. Sensul acesta este explicitat de Kant, cînd spune: „Sub raportul *folosirii practice*, raţiunea are dreptul să admită ceva, pe care ea n-ar fi autorizată în nici un caz să-l presupună în cîmpul simplei speculaţii, fără dovezi suficiente, căci toate supoziţiile de acest fel zdruncină perfecţiunea speculaţiei, de care însă interesul practic nu se îngrijeşte. Acolo ea are deci o posesiune, a cărei legitimitate nu are nevoie să o dovedească şi pe care de fapt nici n-ar putea-o dovedi. Adversarul este deci acela care trebuie să dovedească" [21];

6. această rodnicie a *ideii practice* vizează nu numai „acţiunile reale", ci şi raţiunea (pură) ca atare, căci în ideea practică „raţiunea pură găseşte chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conţine conceptul ei"; deci întrucît şi numai întrucît raţiunea pură este *impură în constituirea ei* (şi pură abia în detaşarea ei aparentă) conceptul ei poate fi transpus, ca idee practică, într-o realitate empirică; numai sub această determinaţie şi datorită ei, nu se poate spune despre înţelepciune, de pildă, în mod dispreţuitor, că *este numai o Idee*, ci tocmai pentru că este „Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile", ea trebuie (şi poate) să servească drept regulă pentru tot ce e practic;

7. deşi, deci, despre conceptele raţionale s-ar putea spune că nu sînt decît „nişte idei", ele nu sînt totuşi de prisos şi zadarnice, căci permit intelectului *să-şi extindă* folosirea lui, să-şi conducă mai bine şi mai departe cunoaşterea sa, la care se adaugă presupunerea lui Kant că aceste *idei*, „poate", „fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice şi, în felul acesta, pot procura Ideilor

[17] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 3. Bucureşti, Edit. politică. 1958 p. 577.

[18] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 300—301.

[19] *Ibidem*, p. 300.

[20] *Loc. citat*, p. 301.

[21] *Loc. citat*, p. 584.

morale însele suport şi legătură cu cunoştinţele speculative ale raţiunii"[22].

Kant ajunge la acest punct înaintat al cercetărilor sale, operînd el însuşi în aceste *zone de graniţă* dintre ordinea naturii şi ordinea raţiunii, dintre caracterul practic şi caracterul intelectic al raţiunii (zone de accelerare şi dilatare a diferenţelor), descoperind pas cu pas o *stare de fluenţă* a categoriilor altfel opuse, interacţiunea cîmpurilor altfel net diferenţiate şi pînă la urmă destinul aparent paradoxal al cunoaşterii de sine a fiecărei sfere de a fi condiţionată de cunoaşterea sferei simetric corelative, care-i stă în faţă şi i se opune. Momentele de dificultate ale raţiunii **pure** îşi găsesc posibilitatea unei soluţii în cîmpul raţiunii **practice** şi reciproca : cele ale ordinei raţionale (poate, pînă la un punct) în ordinea naturii, presupunere care nu se află prea departe de cercetarea şi demonstraţiile lui Spinoza, dar care capătă de astă dată o altă profunzime, întrucît Kant pune pe primul plan în soluţiile sale teza că ordinea raţiunii *nu decurge* din cea a naturii, ci îşi produce propria sa realitate, se produce pe sine desprinzîndu-se pas cu pas din ordinea care i-a precedat, deşi o continuă totodată, dar într-un sens mai curînd negativ.

În orice caz, nu poate exista dubiu asupra faptului că ideea unei **treceri posibile** „de la conceptele despre natură la cele practice" străbate, ca o prezenţă latentă şi ca un liman al momentelor de „dificultate", întreaga cercetare kantiană asupra raţiunii pure, chiar cînd filozoful nu-şi destăinuie această intuiţie, totuşi persistentă dacă se ţine seama de faptul că în situaţiile de impas ale raţiunii pure este invocat — aproape fără excepţie — fie omul în dubla lui fiinţare : ca *fenomen* şi ca *lucru în sine* (noumen), fie omologul său, *raţiunea practică*, în care omul se des-văluie potrivit naturii sale şi prin care se realizează.

Această implicare explicativă a omului în spaţiul metafizicii presupune ca necesară o cunoaştere (o ştiinţă) despre om, la care Kant nu poate renunţa, deşi — în oarecare contradicţie cu sine însuşi, dar o contradicţie inerentă cercetării — filozoful se dezice de ea chiar şi cu privire la întemeierea metafizicii moravurilor, pe care o consideră morală pură, în care — deci — „nu se pune la bază o antropologie (o condiţie empirică)" [23]. Logica internă a cercetării depăşea, astfel, intenţia filozofului, care înaintase dincolo de punctul la care se situase ca fix şi de nedepăşit, încît îşi devansa — prin chiar această rodnică inconsecvenţă de fond — criticile preacumpănitor conservatoare care nu vor întîrzia să apară, întemeiate adeseori pe sugestia abia conturată, dar efervescentă şi deschizătoare de drum a textului kantian.

Cînd Kant afirmă că metafizica, ba chiar şi metafizica moravurilor nu pune la bază o antropologie, deci o condiţie *empirică*, întreaga problemă este plasată în *spaţiul fiinţării umane determinat ca fiinţare liberă* şi sub imperiul acestei libertăţi (autonomii), punîndu-se deci la încercare validitatea şi limitele fiinţării libere a omului, nu însă fără ştiinţa caracterului în ultimă instanţă formal al acestei dihotomii, întrucît s-a conturat o „unitate necesară a tuturor scopurilor posibile", iar trecerea de la conceptele naturii la cele practice şi reciproca confirmă această convergenţă de fundament. Dar Kant rămîne mai curînd la intuiţia acestei convergenţe, pe care o surprinde fragmentar, nu o elaborează ca atare, nu ajunge — de pildă — la o „fenomenologie" a spiritului, care va fi replica lui Hegel la impasul kantian.

Cu toate acestea, Kant însuşi nu şi-ar fi putut duce cercetarea sa pînă la punctul în care a lăsat-o continuatorilor săi, fără să fi ucenicit el însuşi la o „fenomenologie", care constituia — după cum s-a observat înainte — sensul filozofic al preocupărilor sale de antropologie, pe care nu le-a părăsit în toată perioada criticismului său, dacă ţinem seama de propria sa mărturie, pusă în subsol la prefaţa pe care o scrie pentru *Antropologia* sa, publicată tîrziu, în 1798 şi apoi revăzută de autor în 1800, ultima lucrare apărută în timpul vieţii sale. „În activitatea mea de predare a **filozofiei pure** (subliniat de Kant), la început liberă, devenită apoi publică, eu am ţinut timp de aproximativ treizeci de ani două feluri de lecţii asupra *cunoaşterii lumii*, iarna despre *antropologie*, vara despre *geografie fizică*, care deşi într-o formă populară, au trezit interes şi la alte nivele" [24].

Este o antropologie, cum indică titlul, concepută din punct de vedere pragmatic, în sensul că observă omul din perspectiva auto-modelării sale spontane şi sub impulsul scopurilor imediate.

Lucrarea ca atare nu este sistematic concepută. Ea reuneşte într-o grupare tematică prelegerile de antropologie ale filozofului, nu lipsite de continuitate, constituind astfel, la prima vedere, o mărturie pentru stadiul limitat în epocă al cunoştinţelor despre om. Dar Kant izbuteşte să extragă din chiar acest cîmp sărac un sens original al fiinţării umane în spiritul intenţiilor sale, comunicate încă în 1772, identificînd pe alocuri acele zone de graniţă dintre empiric şi raţional, unde trecerile reciproce şi cu deosebire trecere *de la empiric la raţional* se lasă interpretate de

[22] *Loc. citat*, p. 301.
[23] *Loc. citat*, p. 624.
[24] Im. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, 1912, p. 6.

gîndire, făcînd astfel inteligibilă — ca un cifru în sfîrşit pus la îndemînă de filozoful însuşi — acea facultate, altfel misterioasă a libertăţii, „de a începe (aparent) de la sine o serie (nouă) de evenimente".

De reţinut, mai ales, preocuparea aici stăruitoare a filozofului *raţiunii pure* pentru reabilitarea sensibilităţii. Orientarea lui Kant rămîne, evident, aceeaşi, ca şi în *Critica raţiunii pure*, unde sensibilitatea este pusă în limitele puterii ei, dar nu defăimată sau negată ca forţă activă. În *Antropologie*, în schimb, şi în polemică cu locul exagerat care părea a i se atribui intelectului în cunoaştere, Kant face *apologia sensibilităţii* [25], vizînd să obţină de fapt în ceea ce constituie *capacitatea de a înţelege* (inteligenţa) o sinteză între *îngustimea* sensibilităţii şi *uscăciunea* intelectului. Pe parcursul acestei cercetări, deşi predominant introspectivă, apar continuu nuanţe şi procese de diferenţiere care schimbă tabloul iniţial, pe măsură ce se acumulează însuşiri şi dispoziţii noi, greu de aşezat rigid fie în cîmpul sensibilităţii, fie în acela al intelectului. De pildă, *simţul intim*, din observarea căruia rezultă că omul sfîrşeşte prin a considera un proiect pe care singur şi l-a propus, ca ceva care s-ar fi aflat încă dinainte în mintea sa, încît el crede a fi descoperit, în profunzimile sufletului său, ceea ce de fapt el însuşi a aşezat acolo [26].

Ceva anume se formează, aşadar, în cursul fiinţării pur empirice a omului, încît apare *o extensiune* a sensibilului, un proces de constituire a unei sensibilităţi originale (umane), în care componentele îşi au cauzele lor (geneza lor), dar întrucît au devenit stări sau facultăţi, acum detaşate de cauza lor particulară şi integrate într-un plan nou, în interrelaţii noi, sînt considerate în această nouă complexitate a realităţii lor, ca stări-în-sine, facultăţi în măsură să determine o nouă serie de evenimente, serie detaşată (autonomă) de cauza cauzei sale. Astfel — la om — sînt constituite „dispoziţii tehnice", de pildă *mîna*, care prin conformaţia şi varietatea dispoziţiunilor ei destăinuie dintr-odată natura sa raţională. Sau pot fi detectate „aptitudini pragmatice" exprimate de înclinările „naturale" ale omului spre relaţii sociale şi prin disponibilitatea sa la educaţie, care fac posibilă transmiterea deprinderilor empirice cîştigate, încît dacă la animale *fiecare individ* împlineşte totalitatea însuşirilor caracteristice ale speciei, la om — dimpotrivă — numai *specia* le realizează, în aşa fel încît abia *înaintînd* printr-o serie infinită de generaţii numeroase, „genul uman poate să se ridice prin muncă la destinaţia sa ; al cărui ţel, este totuşi mereu rămas în perspectivă, dar spre care el poate totuşi să tindă continuu, deşi adeseori el poate fi împiedicat să o facă, fără ca vreodată să se întoarcă complet înapoi" [27].

Surprinde, evident, la Kant prezenţa unui *prag al indescifrabilului*, care face posibilă însoţirea unor pătrunzătoare intuiţii şi ipoteze, sprijinite numai în parte pe cunoştinţe pozitive, cu formulări astăzi surprinzător de inadecvate şi naive. Căci este greu de pus alături înţelegerea faptului că, de pildă, „genul uman se ridică prin muncă", deci că munca acţionează asupra formării genului uman („munca formează" va scrie Hegel), cu şi aceea că diferenţierea şi caracterizarea omului ca animal raţional „se află deja în forma şi organizarea *mîinii* sale, a *degetelor* sale şi a *exteremităţilor degetelor*" (subl. lui Kant), cu ideea ce urmează, şi anume că „construcţia" acestor particularităţi, şi simţul lor delicat, „lasă să se vadă că **natura nu l-a făcut** (subl. ns.) pentru un singur mod de a acţiona asupra lucrurilor, ci pentru toate ..." [28].

Invocarea naturii, aici, alături de sugestia conţinută în ipoteza ridicării genului uman prin muncă indică acest *prag al indescifrabilului*, care obturează vederile filozofului şi explică ezitările, contradicţiile şi revenirile sale continue asupra acestui punct, denumit de el însuşi — sub diferitele sale înfăţişări — ca „moment al dificultăţilor".

Dar, originalitatea demersului kantian apare, prin aceasta, cu atît mai deschizătoare de drum, cu cît indică locul alb, problema care abia trebuie dezlegată. Se află, aici, un teritoriu nedeşelenit, căruia nu i se poate determina altă calitate decît aceea de a fi „natură", dar o „natură" diferită de cea îndeobşte cunoscută, o „natură" caracterizată pentru moment prin lucrarea ei — atît de complexă — asupra însuşirilor omului : tehnice, pragmatice şi morale. E o „natură" căreia — dacă ar fi judecată după fineţea produselor sale — i s-ar putea atribui un anumit fel de raţiune, despre care tot ce s-ar putea gîndi în plus este că posedă însuşirea de a fi *practică*, întrucît decurge din ea *într-o formă spontană* „tot ceea ce este posibil prin libertate".

Kant intuieşte, astfel, mai mult decît descoperă şi cercetează straturile dense ale unei înmagazinări succesive de însuşiri şi aptitudini umane, la producerea cărora conlucrează simultan intelectul şi sensibilitatea, pînă acolo încît îşi transferă reciproc dispoziţiile cîştigate şi efectul lor şi se transformă la rîndul lor pe parcursul acestei conlucrări. Întrucît, totuşi, Kant nu şi-a ridicat la concept această întreagă perspectivă asupra omului ca totalitate, lucrările sale de teorie

[25] *Loc. citat*, p. 33 şi urm.
[26] *Ibidem*, p. 58, par. 24.
[27] *Ibidem*, p. 278.
[28] *Loc. citat*, p. 277—278.

„pură" poartă adînc impregnată cutezanța și ezitarea acestei *deschideri de drum*, care reprezintă în sine o revoluție în gîndire și o lipsă de mijloace totodată — în cazul de față teoretice — pentru continuarea și dezvoltarea direcției de gîndire pe care a făcut-o posibilă.

Ceea ce viza, însă, Kant era mult mai mult decît o soluție științifică corectă și deci satisfăcătoare pentru impasul gîndirii și al propriei sale reconstrucții critice a filozofiei. Dacă strădania de mucenic al filozofiei putea să aibă un sens, acesta nu venea din impasul filozofiei, ci din acela al lumii. Iar o critică a filozofiei era necesară și posibilă, numai pentru că **lumea însăși este o sarcină de realizat.**

...De aceea, la Kant, totul converge spre o filozofie a spiritului de rigoare științifică, aptă să pregătească posibilitatea unor răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului, care devine sensul de a fi al metafizicii și îi impune o filozofie despre condiția omului (o „antropologie filozofică") ca temei al căutărilor sale. În vederile lui Kant, „a întemeia metafizica este o interogație asupra omului, o antropologie" [29]. Recursul la antropologie este recunoașterea în sine operativă a infinitei bogății sugestive și explicative înmagazinată în sfera practicului și în lipsa căreia cunoașterea omului este subordonată aparențelor, este limitată la dogmatism și teologie și lipsită astfel, frustrată de posibilitatea unei fundamentări ontologice a libertății.

...

4. IPOTEZA AUTO-PRODUCERII DE SINE A OMULUI ȘI SENSUL OBIECTIV AL LIBERTĂȚII

> „Natura a voit ca omul să producă în întregime din sine însuși tot ce trece dincolo de ordinea mecanică a existenței sale animale și să nu fie apt de nici o altă fericire sau perfecțiune, decît de aceea pe care și-a dobîndit-o el însuși, liber de instincte, prin propria sa rațiune" [30]

Kant are pasiunea neobositelor căutări și interoghează continuu condițiile (cauzele) interne care fac posibile fenomenele.

În ordinea metodei sale critice se distinge o filiațiune spinoziană (*causa sui*), dezvoltată și constituită într-o metodă în sine dialectică, căreia inconsecvențele îi limitează valoarea euristică, fără s-o anuleze, și care explică dinamica interioară și auto-depășirea adeseori neașteptată a demersului său filozofic. Și, astfel, ceea ce este viu și surprinzător (în sens de neașteptat) la Kant este faptul că își depășește continuu limitele pe care se crede îndreptățit să le „fixeze" el însuși într-un moment determinat al cercetărilor sale, uneori fără a observa încălcarea produsă sau acceptînd-o ca virtute a rațiunii practice, căreia teoria urmează să-i recunoască întîietatea și s-o explice, nu s-o nesocotească. Dar chiar prin această acceptare a ingerinței practicului în sfera teoriei și a recunoașterii empiricului ca generator de nou și de istorie umană, Kant pune primele temeiuri ale unei științe despre om și despre societate (societatea civilă), ca fiind condiția posibilității umanului și a expansiunii sale. Plecînd de la conceptele rațiunii pure *pe drumul invers al constituirii lor*, pentru a cerceta modul în care s-a ajuns la ele și deci îndreptățirea lor [31] și cauza puterii lor de a semnifica, Kant întrevede practicul ca tot ceea ce este posibil prin libertate, iar libertatea ca un produs specific al ființării omului, care își găsește condiția posibilității ei în chiar specificul acestei ființări a omului și în producerea de sine a originalității sale.

Kant ajunge la acest rezultat în cursul cercetării, pe măsură ce se încredințează mai mult că diferența dintre rațiunea teoretică și cea practică nu anulează unitatea (sinteza) acestor termeni contrarii. Acest fenomen, firesc pentru cursul unei cercetări întinse pe mai multe decenii, explică apariția unor diferențe de viziune, uneori aparent surprinzătoare, în lucrările lui Kant, pe care filozoful nu stăruie să le semnaleze ca diferențe, întrucît treapta atinsă îi apare ca decurgînd cu necesitate logică din ipotezele avansate anterior și într-atît filozoful regăsește în rezultatele sale mai tîrzii presupoziții timpurii abia acum clarificate.

În finalul *Criticii rațiunii pure*, Kant își definea spațiul de interogație al cercetărilor sale, ca fiind cuprins prin trei întrebări fundamentale:

1. Ce pot ști?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce-mi este îngăduit să sper? [32].

Prima întrebare era considerată de Kant, în acest stadiu, ca pur speculativă, ceea ce i-a îngăduit („Cum îmi închipui" — nota filozoful în paranteze) să epuizeze toate răspunsurile ei *posibile*; „dar am rămas tot atît de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă stăruință a rațiunii pure" [33], aceea de a răspunde la celelalte două întrebări,

---

[29] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 262.

[30] Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*, Ed. Casa Școalelor, 1943, p. 66.

[31] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 33.

[32] *Loc. citat*, p. 60.

[33] *Ibidem*, p. 602.

dintre care prima este „pur practică", iar ultima („dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper") „este practică și totodată teoretică" [34]. Încă aici practicul *participă* la teorie, deși „conduce numai ca un fir călăuzitor la soluționarea problemei teoretice și, cînd aceasta se înalță, a problemei speculative" [35]. Este, aici, o tentație a convergenței, încă nerealizată ca atare; e mai mult o similitudine, decît o trecere reciprocă. Sînt totuși două lumi. „Speranța *ajunge în cele* din urmă la concluzia că *ceva* (care determină ultimul scop posibil) *există, fiindcă ceva trebuie să se întîmple*, pe cînd știința ajunge la concluzia că *ceva* (care acționează în calitate de cauză supremă) există, *fiindcă ceva se întîmplă*" [36].

Kant nu-și pune încă explicit problema unei legături necesare (și la un moment dat posibile) între

1. „ceea-ce-se-întîmplă-făcînd-ceva-să-existe", ca formă de mișcare în natură, și

2. apariția unui „trebuie să se întîmple" ca o modalitate particulară — nenaturală (opusă naturii) de mișcare (trecere) de la

1 a. posibilitatea ca ceva să *existe* întrucît *ceva se întîmplă*, la

2 a. devenirea în fapt a acelui ceva ca *existent*, dar o devenire prin mijlocirea unui demers (uman).

Nu s-a constituit astfel, ca un concept, că *ceva* apare ca un „trebuie" („o altă formă de necesitate" — cum observase însuși Kant) întrucît și numai întrucît această posibilitate nouă coincide cu o trebuință (nevoie, interes) și a fost pusă ca scop.

Omul este, astfel, prezent prin problema pe care o generează, dar încă absent ca obiect de cercetare.

Dar, în conspectele și manuscrisele care au stat la baza reconstituirii *Cursului său de logică*, publicat pentru prima dată în 1800, Kant adaugă la cele trei întrebări, care inițial îi apăruseră ca suficiente, o a patra întrebare: **ce este omul?**, optînd, astfel, pentru această soluție în dezlegarea dificultăților cu care s-a confruntat, dar ridicînd prin aceasta un nou cîmp al realului la nivelul interogației filozofice.

Această extindere a sferei demersului filozofic prin introducerea explicită a omului în cîmpul investigațiilor sale descifrează sensul căutărilor sale anterioare, cu atît mai mult cu cît, ajuns aici, filozoful pare înclinat să pună pe seama răspunsului la această ultimă întrebare, posibilitatea unei depline clarificări a celorlalte trei, care în acest fel se subordonează acesteia din urmă nu numai sub raport practic, dar și sub acela al teoriei.

S-a constituit, astfel, la Kant, o idee de *întreg*, în sensul căreia o filozofie sau filozofia este „știința raportului dintre toate cunoștințele și toate întrebuințările rațiunii, de o parte, și scopul final al rațiunii umane, de altă parte, scop față de care — întrucît este suprem — toate celelalte sînt subordonate și în care trebuie să se unifice. Cîmpul filozofiei în această semnificație poate fi redus la următoarele probleme:

1. Ce pot ști?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce-mi este îngăduit să sper?
4. Ce este omul?" [37].

La această ultimă întrebare răspunde antropologia, precizează Kant (dar în înțelesul ei de *deschidere a izvoarelor tuturor științelor despre relațiile omului*), după ce la prima răspunde metafizica, la a doua morala, iar la a treia religia. Kant nu mai consideră, pe cît se pare acum, că „a rămas departe" de posibilitatea unor răspunsuri la întrebările a doua și a treia, după ce a elaborat lucrările de critică a rațiunii practice, a puterii de judecare și a religiei. Cît privește indicarea religiei ca domeniu de interogare a ceea ce-i este omului îngăduit să spere, aceasta rămîne sub semnul de incertitudine al unei strategii posibile, dacă se ține seama de analitica fenomenului religios — pe cît de subtilă, pe atît de virulentă — întreprinsă de filozof. Încît s-ar putea presupune că religia nu este menținută aici — fără altă precizare — decît datorită climatului epocii, în care fiecare cucerire nouă a spiritului științific trebuia protejată printr-un avans de bunăvoință făcut suficienței teologice. De menționat, aici, comentariul făcut de filozoful marxist Lucian Goldmann la același punct: „Cu privire la al treilea (de remarcat) că în evoluția sistemului kantian filozofia istoriei s-a adăugat la aceea a religiei" [38].

Principalul aici este însă asimilarea și atestarea antropologiei printre disciplinele fundamentale ale filozofiei (înțeleasă ca *integralitate a cunoașterii, a acțiunii și a scopului*) și plasarea ei într-o poziție privilegiată, care schimbă perspectiva asupra întregului. Căci — spune Kant — în fond s-ar putea pune toate acestea pe seama antropologiei, „pentru că primele trei întrebări se raportează la cea din urmă" („weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen") [39].

---

[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*
[36] *Ibidem.*

[37] Im. Kant, *Sämtliche Werke*, Band, 4, Ed. Karl Vorländer, Leipzig, 1920, p. 27.
[38] Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F., 1948, p. 133.
[39] Im. Kant, *Sämtliche Werke*, loc. citat.

Natura acestei raportări a fost, însă, puțin cercetată. Întrucît Kant însuși, care se afla la sfîrșitul drumului său, nu face demonstrația explicită a modului în care prin ele trei probleme — considerate ca fundamentale pentru metafizica lui Kant — se înscriu în spațiul întrebării: *ce este omul* și își trag propria lor problematică din aceea fundamentală a antropologiei, această răsturnare a întregii scheme conceptuale este mai curînd trecută sub tăcere sau pusă între paranteze, în timp ce Kant ajunsese abia acum la punctul de departe întrevăzut înainte, continuu vizat de-a lungul îndelungatelor sale cercetări și care confirma sensul de revoluție copernicană a întregului său criticism.

Căci *omul* pe care-l asimilează acum Kant cu substanța interogativă a filozofiei este scos (sau pe cale de a fi scos) din situația enigmatică anterioară; filozoful a străpuns pragul dens al dificultăților care îl constrîngeau să recurgă la soluția șubredă și în contradicție absolută cu spiritul criticismului a celor trei postulate: libertate, nemurirea sufletului și Dumnezeu. Abia acum jocul atît de ambiguu al postulatelor, care păstrează un climat enigmatic într-un teritoriu asaltat de cunoaștere și de criteriul adevărului verificabil al științei, poate fi depășit și trimis la arhivă, ca un moment uneori necesar în umplerea unor spații albe, refuzate ca atare de gîndire, dar devenit caduc și inutil pe măsura depistării înlănțuirilor reale, vii.

E o descoperire a omului „real", în sensul că nu mai sînt necesare *postulate logice* pentru a defini *posibilitatea libertății*, din momentul în care se poate aserta, cum o face Kant, că omul produce în întregime din sine însuși, spontan, pe parcursul muncii sale, tot ce trece dincolo de ordinea mecanică (naturală) a existenței sale; că nu este apt de nici o altă fericire sau perfecțiune, decît de aceea pe care și-a determinat-o el însuși, ca o nevoie, pe temeiul propriei sale rațiuni. În spatele postulatului libertății stătea, astfel, absența unei ipoteze rationale posibile, întemeiată pe o logică a istoriei rațional demonstrabilă, chiar dacă nu pe o succesiune de fapte experimental verificabile. *Libertatea* nu mai este un simplu postulat, izvorît dintr-o necesitate logică a rațiunii, ci *un produs* rațional demonstrabil *al practicii*.

Celelalte două postulate cad sub aceeași judecată. După cum, devin inoperante asemenea concepte ale filozofiei critice, altfel fundamentale, ca *omul noumenon* (omul considerat *lucru în sine*) și *omul fenomen*, dacă tocmai fenomenalitatea omului produce *„tot ce trece dincolo de ordinea mecanică a existenței sale"*, deci dacă situarea omului ca *lucru în sine* ține de situarea lui ca *fenomen*, și este om real, deci *fenomen*, numai întrucît deține însușirile pe care singur și le-a produs pe parcursul unui *proces* anterior neidentificat și designat tocmai de aceea prin conceptul de *lucru în sine*.

Această *derulare inversă* a celor două concepte, inițial antinomice, deschide posibilitatea unei lecturi critice (nedogmatice) a demersului kantian, care poartă pecetea cercetării vii, continuu reluate, asupra momentelor de fundamentală dificultate ale cunoașterii filozofice.

Redescoperirea omului (din perspectiva teoriei) ca totalitate integrînd diversitatea însușirilor sale, deși încalcă tăios seria dihotomiilor kantiene, care au culminat cu dedublarea omului în *fenomen* și *noumen*, n-au zdruncinat, totuși, fundamentul adînc al cercetărilor sale și reconstrucția filozofică la care lucra, căci ea era conținută — deși obscur — în ipoteza generală de lucru a demersului său critic, care viza tocmai **temeiul** lucrurilor și al conceptelor, depășirea oricărei fixități. Sub această judecată, *fenomenul* și *noumenul* sînt *concepte operaționale* și nu preconizează un om rupt în două — demon și înger; răul și binele — și consumat (religios) de această dilemă a naturii sale.

Kant, pleacă, desigur, de la omul mijlociu real al timpului său, individualist și egoist, mărginit în aspirațiile sale cotidiene și care își făcea abia intrarea în dinamica spiritului concurențial de factură universală; omul zgîrcit, meschin și trivial, mercantil în tot ce făcea, mercantil pînă și în avînturile sale religioase, în sentimente și gust, mercantil pînă și în principiile sale morale, care făceau din filantropie și puritanism un comerț cu respectabilitatea și viața de apoi. Este o realitate a „societății civile" înlănțuită în limitele acestei dimensiuni a vieții empirice, incontestabilă ca *fenomen*, deși contestabilă ca singura ipostază a ființării umane; de unde ipoteza unei alternative: omul *ca lucru în sine*, situat dincolo de condiția stării sale empirice ca *pur* în antecedentele sale, ca și în posibilitatea destinului său, liber și în opoziție morală cu mărginirea vieții sale cotidiene.

Nu este rezolvarea unei probleme teoretice, dar este încercarea de a o contura, și anume în termenii polari care par să o caracterizeze. În investigarea laică a acestui teritoriu Spinoza pare a fi primul care se ridică de la omul empiric: afecte și pasiuni, care se disting în cele din urmă ca bune și rele funcție de necesitate și rațiune (libertate). Dar examenul spinozian nu depășește, aici, cîmpul introspectiv. Materialismul francez invocă societatea și legislația, dar pierde — în această deplasare globală a problematicii — funcția activă a subiectului, care rămîne mai curînd univoc determinat (depășindu-l, dar uitîndu-l totodată pe Rousseau) deci subiect pasiv,

neangajat de fapt şi lipsit de o conştiinţă a responsabilităţii proprii.

Kant vizează să determine condiţiile de posibilitate ale unei angajări a omului, care nu s-ar limita la utilitate imediată, o angajare fără de care nici nu poate fi raţional imaginat tot ceea ce este înalt în deprinderile sale şi în creaţia sa. Se constată — fără să se ştie de unde vine — o tendinţă mereu reînnoită a omului spre depăşirea condiţiei sale şi de autodepăşire de sine, de unde filozoful se vede îndreptăţit, ba chiar obligat să designeze această nevoie de absolut, această insatisfacţie de prezent care îi stimulează căutările neobosite şi-i hrăneşte spiritul său creator. Omul acestei continue înnoiri, care nu poate fi identificat cu fenomenalitatea omului cotidian-mercantil, dar care îl însoţeşte pe acesta ca alternativă posibilă (sau chiar ca implicaţia neaparentă a actelor sale) este surprins ca ceea ce ar fi ideea universală de om, om în sine, *noumenon*.

Kant caută să exprime această dimensiune în acelaşi timp reală şi necesară, deşi n-avea nevoie de criticii săi pentru a şti foarte bine că (cel puţin în epoca sa) oamenii nu îşi realizează posibilităţile lor decît ca excepţie, acceptă realitatea dată, nu se folosesc decît arareori şi mai curînd sub impulsul nevoii de libertăţile lor reale sau posibile. Ideea de om ca *lucru în sine* distinge, astfel, dimensiunea constituită sau în curs de constituire a omului ca valoare, întrucît e valoare dincolo de mărginirea fiecăruia, de pasivitatea, cupiditatea şi laşitatea în spiritul cărora îşi consumă viaţa sa cotidiană. Dar Kant nici nu pretinde ceva *mai mult* pentru *noumen*-ul său, decît această funcţionalitate operaţională de concept-limită, menit să facă posibilă statuarea unei diferenţe, acolo unde obscuritatea nedelimitărilor descurajează orice cunoaştere. „Conceptul de noumen nu este deci decît un *concept-limită*, menit să restrîngă pretenţiile *sensibilităţii*, şi nu are deci decît o folosire negativă. Dar el nu este totuşi născocit arbitrar, ci stă în legătură cu limitarea sensibilităţii, fără a putea stabili totuşi ceva în afara sferei ei" [40].

Or, tocmai acest concept-limită se anulează pe sine ca necesar din momentul în care faptul dezvoltării libere şi al posibilităţii de a gîndi libertatea încetează să fie un postulat şi apare ca un produs eminamente empiric al omului „din sine însuşi", într-un proces obiectiv în acelaşi timp spontan şi raţional, necesar şi liber. Iar această depăşire a antinomiei noumen-fenomen este conţinută ca posibilă — deşi nu este afirmată ca atare — încă în paginile *Criticii raţiunii pure:* „deşi fenomenele nu sînt cuprinse ca lucruri în sine pentru obiectele intelectului pur, ele sînt totuşi *singurele lucruri prin care cunoştinţa noastră* poate avea realitate obiectivă, anume acolo unde conceptelor le corespunde o intuiţie" [41].

Fenomenul dă expresie lucrului sau procesului, altfel ascuns, prin intermediul căreia cunoştinţa omului poate avea realitate obiectivă. Dar raportul care se instituie între un obiect (de cunoscut) şi subiectul care cunoaşte, întrucît a cunoaşte implică descifrarea principiului acelui obiect (de care ţine geneza şi fiinţarea lui, pe care Kant îl numeşte „principiu transcendental") este fără îndoială — — precizează Kant — „prea adînc ascuns" pentru ca noi să putem găsi altceva „decît mereu numai fenomene, a căror cauză nonsensibilă am vrea mult s-o explicăm" [42].

Kant se află evident în faţa aceluiaşi *prag*, în căutarea aceluiaşi răspuns: care este principiul „transcendental" *prea adînc ascuns* al omului, cauza „non-sensibilă" a fenomenelor (cunoscute sau presupuse) care îi jalonează evoluţia şi natura sa, pe care „am vrea mult s-o explicăm". Încă aici se conturează sensul adînc al investigaţiilor sale „multidisciplinare" din întreaga perioadă a criticismului său: perseverenta informare şi cercetare antropologică, întemeierea metafizicii moravurilor, critica raţiunii practice, întemeierea esteticii, descifrarea contradicţiei inerente religiei (din a cărei critică rezultă ipoteza unei lumi comunitare, inerentă viitoarei dezvoltări umane) şi în sfîrşit interesul său pentru politica lumii (Pacea eternă). Ceea ce viza Kant era acel principiu „transcendental" prea adînc ascuns, cauza „non-sensibilă" pe care o preconizează ca necesară (fără să mai poată lucra asupra acestei noi ipoteze) cînd observă că ceea ce îl defineşte pe om este faptul de *a fi produs* totul „din sine însuşi", pe parcursul unei practici. „Invenţiunea mijloacelor de hrană, a adăpostului său, a siguranţei şi apărării sale în afară (pentru care natura nu i-a dat nici coarnele taurului, nici ghiarele leului, nici dinţii cînelui, ci numai mîini), toată desfătarea care poate face viaţa plăcută, inteligenţa şi prudenţa însăşi şi chiar bunătatea voinţei sale trebuie să fie în întregime opera sa proprie" [43].

Ideea unei greu discernabile „transcendenţe" care pleacă de la muncă şi de la conformaţia mîinii (ambele notate fugar în *Antropologie),* devine acum **invenţiune de „unelte" şi în acest context geneză de însuşiri specifice omului,** ceea ce Marx va numi „simţuri umane". E o înaintare înceată, dar se pun aici pietrele de hotar ale unei noi

[40] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 256; în acelaşi sens p. 276—277.

[41] *Ibidem,* p. 271.

[42] *Ibidem.*

[43] Im. Kant, *Ideea unei istorii universale* p. 66.

filozofii, ba chiar ale unei noi înțelegeri de sine a omului și a libertății *obiective*, inaugurată în planul cunoașterii sistematice de cercetările lui Kant și care face posibilă o altă lectură a întregii sale filozofii. Căci, ceea ce la umaniștii care l-au precedat apărea mai curînd ca o încercare romantică de înfrumusețare a imaginii despre om, însoțită adeseori de intuiții și ipoteze revoluționare (de pildă la Rousseau, precedat de Hobbes, Spinoza și Hume), dar care n-au fost supuse la rîndul lor unei judecăți critice în fața tribunalului rațiunii, este re-adus de Kant în fața criticii rațiunii. Kant face procesul critic al tuturor acestor intuiții și ipoteze, decis să nu ateste decît ceea ce rezistă acestui purgatoriu al judecății raționale și să pună restul sub semnul îndoielii, care lasă totuși deschisă producerea ulterioară a unor noi probe și redeschiderea eventuală a procesului.

Din producerea probelor rezultă însă o deschidere anticipativă spre mersul *obiectiv* necesar al lucrurilor, care justifică ideea rațională de *scop*, dar într-adevăr rațională numai întrucît și pe măsura în care se lasă exprimată în ea (în ideea de scop) convergența subiectivității cu obiectivitatea însăși; convergența interesului sensibil-suprasensibil al omului cu însuși mersul spontan-necesar al lumii, anticipare teoretică despre care n-ar fi nepotrivit să se observe în cît de mare măsură îl pregătește și îl depășește pe Hegel, anunțîndu-l pe Marx. „Pentru realitatea teoretică obiectivă, deci a conceptului despre scopul ultim al ființelor mundane raționale se cere nu numai ca noi să avem un scop ultim propus nouă *a priori*, ci și ca creațiunea, adică lumea însăși, după existența ei, să aibă un scop ultim , ceea ce, dacă ar putea fi dovedit *a priori*, ar adăuga la realitatea subiectivă a scopului ultim pe cea obiectivă"[44]. Kant întrevede că, pentru ca libertatea să poată ființa nu numai ca o aspirație subiectivă, dar și ca o realitate efectivă, este necesar ca mersul însuși al lumii (lumea „după existența ei") să se îndrepte spre ceea ce rațiunea identifică drept *scop* (ultim), adăugînd la lucrarea libertății pe aceea a necesității și indicînd, astfel, că adevărul fiecăreia se află în convergența lor posibilă, nu în antinomia lor.

Iar de aici la viziunea constructivă de istorie a rațiunii practice firul logic continuă — deși unilateral — dacă se reține totodată că la Kant demersul rațiunii practice nu se limitează să indice un scop ultim, un sens și un țel al ființării umane raționale, „ci și determină acest scop"[45] din punct de vedere al condițiilor care îl produc pentru gîndire, rămînînd totuși nesoluționată de Kant — în afara ipotezei morale — posibilitatea unei soluții teoretice asupra convergenței cu necesitatea.

Dar această *ipoteză morală* nu închide mersul criticii, nu satisface nevoia rațiunii, ci deschide o problemă, indică — încă o dată — locul unde trebuie să se caute un răspuns. Kant scrie:

„Nici o întrebuințare a acestui concept (acela de scop ultim, *n.ns.*) nu e posibilă decît numai pentru rațiunea practică, după legi morale; și scop ultim al creațiunii (este vorba de mersul lumii ca atare, „după existența ei", *n.ns.*) este acea însușire a lumii care se acordă cu ceea ce putem arăta numai determinat după legi adică (se acordă) cu scopul ultim al rațiunii noastre pure practice, și anume întrucît ar fi să fie practică"[46]. Ceea ce se indică drept „scop ultim" în natură, de pildă, poate fi socotit ca atare numai întrucît omul găsește produsele naturii (care nu sînt *scopuri* pentru natură) ca utile, ba chiar de neînlocuit pentru propria sa ființare, încît — în acest anume raport — ele apar (dar e numai o aparență) ca scopuri ultime (finale) ale naturii. Kant reproduce această judecată și cu privire la *mersul* progresiv al *lumii* „după existența ei", înțeles deci ca un mers progresiv, dar natural (după legile naturii sale) al societății *.

De unde deduce că și aici (ca și în natură) nu este posibilă vreo întrebuințare a conceptului de *scop ultim*, decît atunci și numai în măsura în care rațiunea practică găsește în produsele acestei „naturi" ceva care *se acordă* cu scopul ultim al rațiunii noastre practice, care lucrează „după legi morale". Dar, întrucît „scopul ultim" îi aparține deci exclusiv moralei, aceasta nu înseamnă că el rămîne numai *deziderat* și *subiectiv*. Căci „prin legea morală, care ne impune acest ultim scop, noi avem, în intenție practică, anume pentru a aplica puterile noastre întru înfăptuirea lui, un temei de a admite posibilitatea, putința de înfăptuire a lui, deci și (deoarece fără intervenția naturii într-o condiție ce nu stă în puterea noastră, realizarea lui ar fi imposibilă) o natură a lucrurilor care se acordă cu aceasta. Avem așadar un temei moral de a ne gîndi într-o lume și un scop al creațiunii"[47].

Condiția care face posibilă realizarea unui *scop ultim*, deși acesta n-ar putea fi decît moral, implică *o natură a lucrurilor* (un mod de a fi al lumii) în acord cu determinația conținută în el. Încît, rezultă:

---

[44] Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 340.

[45] *Loc. citat.*

[46] *Loc citat*, p. 341.

* E o anticipare a viitorului curs al filozofiei , care face inteligibil sensul implicat al cercetărilor kantiene și justifică o nouă lectură, deci o nouă descifrare a adevărului lor.

[47] *Loc citat.*

1. Condiția de posibilitate a unui *scop ultim* este convergența mersului obiectiv („după existența ei") al lumii cu sensul moral al acestuia ;

2. scopul ultim, moral, întrucît se pune pe sine ca ceva care trebuie înfăptuit, iar condiția acestei înfăptuiri implică acordul cu mersul lumii, conține *în posibilitatea lui* posibilitatea acestui acord cu mersul lumii, și în posibilitatea *înfăptuirii* lui, posibilitatea unei acțiuni raționale convergente asupra mersul lumii ;

3. rațiunea practică (ca designînd lumea legii morale) este realmente practică în sens de „tot se este posibil prin libertate" abia ca rezultanta acestei interacțiuni.

Și, astfel, cu fiecare nouă dezlegare a unei necunoscute din textul kantian, lectura aceluiași text spune mai mult și chiar cu totul altceva decît părea că spune într-o primă abordare, pînă acolo încît — pe cît se pare — numai din perspectiva *cunoscutelor* care se acumulează pe parcurs și fac posibilă o viziune sintetică asupra întregului, pot fi înțelese corect și pozitiv, deci critic în sens kantian, toate elaborările sale anterioare, care rămîn — altfel — încifrate și numai sub această învăluire depășite de timp și de interesul viu al lumii de azi.

Drumul parcurs de Kant de la critica rațiunii pure, deci a posibilității cunoașterii, la descoperirea omului ca fiind produsul propriei sale activități, dezvăluie unitatea internă a unei filozofii, care nu s-a constituit ca „sistem" în virtutea unui concept aprioric, ci s-a clădit dinăuntru, segment cu segment, în jurul unui principiu problematic, el însuși produs de rezultatele cercetării și formulat în întrebarea a patra : *ce este omul?*, neprevăzută inițial și care inițial nu stătea încă în fața gînditorului ca *problemă filozofică*.

În acest sens s-ar putea observa că în cuprinsul filozofiei kantiene *materia empirică a ființării umane devine în ansamblul ei și în unitatea părților sale* **materie a filozofiei**, întrucît ajunge să situeze omul în spațiul unei cauzalități cu totul originale, *sensibilă* și *non-sensibilă*, liberă și „necesară" (absența acestui ultim concept rămîne abisul cercetărilor lui Kant), în care termenii polari se intercondiționează (fără o elaborare corespunzătoare) și produc prin chiar acest „mecanism" cîmpul dinamic al libertății, altfel instaurat printr-un simplu postulat și inert, așteptîndu-și impulsul din afară.

Omul își produce libertatea în spontaneitatea actelor sale practice inventive, iar libertatea devine condiția reproducerii și expansiunii inventivității sale.

Dar, cu aceasta, conceptul libertății — scos din inerția sa anterioară — rămîne numai enunțat ca problemă fundamentală a filozofiei omului.

SEMNIFICAȚIA ȘI PARTICULARITĂȚILE KANTIANISMULUI ÎN EVOLUȚIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

DE
SIMION GHIȚĂ

Încă de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, Kant și-a dobîndit o mare celebritate nu numai în Germania ci și în alte țări din Europa, asupra cărora va exercita o influență care se va prelungi pînă după primul război mondial. Care a fost sensul și semnificația kantianismului în mișcarea filozofică și ideologică din diferite țări? Este cunoscută interpretarea kantianismului ca filozofie a compromisului dintre materialism și idealism. Această interpretare își are temei în filozofia kantiană care a servit uneori forțele sociale interesate în compromisul dintre vechi și nou. Dar aceasta este doar una din multiplele ei semnificații. Filozofie de mare prestigiu, *kantianismul a ispitit, în epoci și în țări* diferite, pe mulți exegeți, care au căutat în el — și de cele mai multe ori au găsit — sensuri și semnificații din cele mai variate, în funcție de aspirațiile sociale pe care le reprezentau.

Cercetarea concret-istorică a influenței kantianismului în Europa a scos la lumină o surprinzătoare diversitate de valențe și semnificații ale acestei filozofii. Într-adevăr, una din primele funcții ale kantianismului a fost — la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui de-al XIX-lea în Franța — aceea de filozofie a compromisului dintre vechi și nou. Ea a fost susținută de reprezentanți ai emigrației franceze — Villiers și alții — interesați în restaurația politică și religioasă. Dar, sub Directorat, „Kant apărea multor francezi ca întruparea spiritului iacobin sau cel puțin ca un ardent republican"[1].

Această interpretare s-a afirmat mai întîi în Elveția, unde kantienii entuziaști ca Stopfer au ajuns pînă și în guvernul republican. Prin 1800, partidul republican elvețian „voia să unească ceea ce e măreț și adevărat în maximele revoluției franceze, cu principiile morale și ale înaltei cugetări filozofice germane"[2]. Această interpretare a lui Kant ca reformator moral și chiar social nu are suficientă acoperire. Ea a fost însă reală și a avut o altă funcție în lupta de idei. Acest fapt dovedește pluralitatea valențelor filozofiei kantiene precum și dependența influenței kantianismului nu numai de caracterele sale generale, ci și de cerințele vieții sociale și spirituale ale epocii și țării în care s-a exercitat.

În altă etapă, kantianismul a fost folosit — *tot în Franța — prin altă latură* a sa, poate mai esențială. Este cazul lui Jules Barni, unul din cei mai remarcabili militanți pentru libertatea gîndirii și pentru drepturi democratice din ultimii ani ai imperiului lui Napoleon al III-lea și în timpul celei de-a treia Republici. „Ceea ce Barni a văzut în Kant — și pe bună dreptate, deși există la el și elemente opuse — scrie filozoful marxist Lucien Sève — este raționalismul exigent și critic, negarea dogmatismului metafizic și, de asemenea, moralismul riguros, universalismul democratic, pe scurt, justificarea teoretică a Declarației Drepturilor Omului și a Republicii laice"[3].

Reacția clericală a atacat acest neokantianism în care vedea forma superioară a spiritului burghez laic[4].

În epoci și în țări diferite, kantianismul a cunoscut desigur și alte interpretări, printre

[1] B(asile) Munteano, *Episodes kantiens en Suisse et en France sous le Directoire*, Paris, 1935. Extrait de la „Revue de littérature comparée", fasc. 3, 1935, p. 391.

[2] *Ibidem*, p. 395.

[3] Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine. La sagesse depuis 1789 jusqu'à nos jours*, Editions Sociales, Paris (1962), p. 162.

[4] *Ibidem*, p. 163.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 743–749, București, 1974.

care și aceea a lui Max Adler, care a încercat să întemeieze pe filozofia kantiană un socialism etic. Nu ne putem opri însă asupra tuturor interpretărilor. Am voit numai să arătăm diversitatea semnificațiilor kantianismului în condiții sociale și ideologice diferite.

★

Kantianismul a avut o remarcabilă influență și în România. De la Gheorghe Lazăr la Rădulescu-Motru, kantianismul a constituit o permanență în gîndirea filozofică românească. În diferite perioade istorice, el a avut și la noi funcții și semnificații variate. Din acest punct de vedere, putem distinge mai multe perioade: I. Începuturile filozofiei române moderne și Kant (de la introducerea învățămîntului filozofic în limba română, pînă la înființarea universităților, aproximativ 1818—1860) adică de la Gheorghe Lazăr la Simion Bărnuțiu, cînd kantianismul a dominat în învățămînt prin manuale alcătuite de Krug, J. Beck și alți discipoli ai filozofului din Königsberg; II. de la 1860 la 1890 — perioada de asimilare a filozofiei moderne, cînd gîndirea filozofică românească era dominată de scientism și de kantianism; III. Filozofia kantiană în perioada renașterii metafizicii și a spiritului filozofic, cînd filozofia kantiană a reprezentat un punct de plecare sau un element constitutiv al unor concepții proprii elaborate de filozofii români (1890—1920); IV. Kantianismul în perioada de maturizare a filozofiei românești (1920—1944) cînd a constituit un punct de sprijin pentru orientarea raționalistă, fiind, în același timp, criticat de orientarea iraționalistă; V. Kant în filozofia românească de după eliberare.

I. Datorită poziției geografice și mai ales condițiilor istorice speciale, kantianismul a pătruns relativ timpuriu în țările române. Bogdan-Duică a depistat primele influențe kantiene asupra culturii române în *Țiganiada* lui *Budai-Deleanu* (1760—1820). Lucrarea kantiană din care s-a inspirat scriitorul român este *Religia în limitele rațiunii* (1793) pătrunsă de spirit raționalist și anticlerical, spirit pronunțat și explicit exprimat în notele epopeei sale eroi-comice. Din notele lui Budai Deleanu la *Țiganiada* și din diverse capitole ale scrierii pentru care Kant a fost mustrat de ministrul Prusiei „se pot pune în paralel pasaje care confirmă influența afirmată", scrie Bogdan-Duică[5].

Cu Gheorghe Lazăr (1779—1823), kantianismul pătrunde în învățămîntul filozofic românesc chiar de la începuturile lui (1818). „Lazăr studiase în același oraș ca și Budai, în Viena, unde Kant era combătut cu înverșunare de teologii ultramontani, pe care liberalul Lazăr îi ura. Venind la București, Lazăr aduse cu sine entuziasmul pentru filozofia kantiană și o introduse în școala de la Sf. Sava"[6]. Eliade-Rădulescu ne informează că Lazăr a predat la colegiul Sf. Sava filozofia kantiană, angajînd în acest sens o polemică cu profesorul Erdeli care preda filozofia după Condillac[7].

Primul curs de filozofie în limba română la Iași (1834) ținut de Eftimie Murgu (1805—1870) propaga de asemenea idei kantiene. Gînditorul bănățean preda filozofia după cursul fostului său profesor de la Budapesta Imre Ianas, — influențat de filozofia kantiană[8].

În școlile românești, filozofia a fost predată mulțiia ani în spirit kantian de către Aug. Treboniu Laurian, (1810—1881), Simion Bărnuțiu (1808—1864) și Timotei Cipariu (1805—1887) după manualele lui W. T. Krug, succesorul lui Kant la universitatea din Königsberg. Nu ne putem opri asupra ideilor acestor profesori, idei analizate de alți cercetători[9], după cum nu ne putem opri nici asupra interesantei disertații inaugurale a lui Ion Zalomit (1810—1885) *Principes et mérites de la philosophie de Kant* (Berlin 1848) deoarece e puțin semnificativă, căci autorul ei n-a ținut cursurile în spiritul acestei disertații. Va trebui să desprindem însă semnificația propagării filozofiei kantiene în învățămîntul românesc din această primă perioadă. Dacă la unii profesori, filozofia propagată de la catedră, după manuale oficiale, a avut unele tendințe de compromis, cel puțin la Gheorghe Lazăr, Aug. Treboniu Laurian și Simion Bărnuțiu kantianismul reprezenta tendința filozofiei românești de a se emancipa de teologie și de a se afirma ca disciplină intelectuală autonomă. Laurian prezintă epoca medievală ca pe „epoca barbarismului și a ignoranței; cu filozofia dimpreună cad artele și științele, începe a domni supersitiția și meditatea, despotismul și credulitatea"[10]. În spirit iluminist, profesorul român prezintă cu simpatie progresul filozofiei moderne reprezentată de Bacon, Descartes,

[5] G. Bogdan-Duică, *Cantianii români*, în revista „Semănătorul", An III, Nr. 6 din 8 februarie 1904, p. 81—82.

[6] *Ibidem*, p. 82.

[7] vezi I. Eliade Rădulescu, *Gheorghe Lazăr*, în „Curierul românesc", X, 1839, p. 263—264.

[8] vezi, G. Bogdan-Duică, *Eftimie Murgu*, București, 1937, p. 62—63.

[9] Pentru kantienii români de la Gh. Lazăr la Simion Bărnuțiu, vezi articolul lui Radu Pantazi *Despre orientarea antiteologică, raționalistă în filozofia din țările române în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Cercetări filozofice", An VII, nr. 5/1960.

[10] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic...*, București, 1845, p. 7.

Hobbes, Locke, Leibniz, Wolf și alții. Totuși, pentru el, acești filozofi reprezintă doar „juneța filozofiei moderne. Bărbatul care s-o înalțe la tărie și constanță bărbătească se arată în Königsberg"[11]. „Prin criticismul lui Kant, se potolește cearta dintre dogmatism și scepticism, se închide drumul misticismului"[12].

Tendința de emancipare a filozofiei de teologie este și mai pronunțată la Simion Bărnuțiu care a tradus în întregime manualul lui Krug după care a predat filozofia la Blaj. Într-o scrisoare din 1839 către Gh. Bariț, el deplînge faptul că filozofia „a fost, după toată etimologia cuvîntului și înțelesul, numai roabă teologiei"[13].

Dar semnificația kantianismului bărnuțian depășește obiectul emancipării filozofiei de teologie. Celebrul discurs al lui Bărnuțiu de la 1848 — remarcă Bogdan-Duică — „este întemeiat pe idei culese din filozofia dreptului Kant-Krugiană...ideile kantiene rezumate în *fiat justitia, pereat mundus* au umplut de atunci tot Ardealul"[14].

Așadar, în această primă perioadă, kantianismul a reprezentat în învățămînt tendința de autonomizare a filozofiei iar prin Budai-Deleanu și mai ales prin Simion Bărnuțiu a intervenit și în lupta generală pentru progres social.

II. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, kantianismul a fost reactualizat în Europa în aspectul său metodologic-gnoseologic, prin care se apropia mai mult de spiritul științelor exacte, cu care căuta o înțelegere. Și în gîndirea filozofică românească din această perioadă kantianismul va fi valorificat tot sub acest aspect, caracteristic *Criticii rațiunii pure*. Principalul promotor al kantianismului în filozofia și în general în cultura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost Titu Maiorescu[15]. Deși în primul deceniu se afla sub puternica influență a lui Herbart și a lui Feuerbach, tînărul gînditor român manifesta un interes deosebit față de filozofia kantiană și în special față de *Critica rațiunii pure*, înainte de apariția neokantianismului în Germania. Dealtfel, și după apariția acestui curent, Maiorescu va rămîne la kantianismul clasic, chiar dacă acesta va fi simplificat și colorat schopenhauerian. Așa cum reiese din scrisorile sale, în august 1861 Maiorescu traducea din *Critica rațiunii pure*. Motivul nu era însă adeziunea la sistemul kantian, pentru care avea totuși admirație, ci introducerea lui în cultura română. „*Voi continua* mai departe traducerea *Criticii rațiunii pure* de Kant, pe care am început-o de cîtva timp — scria el tatălui său la 13 august 1861. Eu îmi promit mult de la această lucrare și o urmez cu toată căldura cuvenită. Cu acest op gîndesc a debuta în România ca publicist. Pe de altă parte, o asemenea traducere îmi este cea mai bună preparare la profesura filosofică, care, spre a spune termenul adevărat, mă entuziasmează. Cu filosofia lui Kant o să încep cursul filosofic la facultatea din București. Dacă nu există catedră, o voi deschide gratis, prin cursuri publice, la care mă pregătesc acum cu o seriositate vitală"[16]. Aceeași preocupare o menționează și în scrisoarea din 22 august 1861 adresată poetului Nicoleanu. Seriozitatea acțiunii lui de traducere din Kant ne-o confirmă altă scrisoare, datată 20 august, prin care îl ruga pe Th. Rosetti să-i procure 1000 de galbeni, necesari, între altele, și „pentru tipărirea unei traduceri a Criticii lui Kant"[17].

La întoarcerea în țară, primul curs de filozofie, ținut însă la universitatea din Iași, în anul 1863—1864, a fost consacrat filozofiei kantiene, iar în 1867, a vorbit în cadrul conferințelor publice despre *Critica rațiunii pure*. În anii următori și la cursurile de etică, de antropologie, de estetică, de metafizică etc. tînărul profesor expunea studenților concepția kantiană, recomandîndu-le să studieze capitole din *critica rațiunii pure* și din *Critica rațiunii practice*.

Care este semnificația propagării kantianismului în perioada elaborării studiilor sale critice? Maiorescu aprecia filozofia kantiană ca pe una din marile creații ale culturii moderne capabilă să constituie un punct de sprijin și un model pentru cultura română, aflată în plin proces de modernizare.

Chiar în acești ani, el și-a însușit din gîndirea kantiană spiritul critic — de care sînt pătrunse toate studiile sale asupra literaturii și culturii române în general — precum și unele idei filozofice și estetice — iar în problemele culturii s-a inspirat din teoria kantiană a autonomiei valorilor (mai exact a „facultăților" spiritului sau a domeniilor culturii).

După 1872, Titu Maiorescu a trecut de la Herbart și Feuerbach la filozofia kantiană pe care a asimilat-o într-o coloratură schopenhauerianā. Acest fapt este vizibil în prelegerile sale de logică și mai ales în cursul de istoria filozofiei contemporane. De ce oare Maiorescu,

[11] *Ibidem*, p. 10.

[12] *Ibidem*, p. 11.

[13] Vezi *Tribuna poporului*, VII, Nr. 43 din 5/18 martie 1903.

[14] G. Bogdan-Duică, *Cantianii români*, în „Semănătorul", An III, Nr. 6, p. 84.

[15] Vezi Simion Ghiță, *Titu Maiorescu și filozofia kantiană*, în „Revista de filozofie", nr. 11/1972 și nr. 2/1973.

[16] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, vol. III, Biblioteca Academiei R.S.R., Arhiva Maiorescu.

[17] Loc. cit.; „vezi și „Convorbiri literare", nr. 21 din 15 noiembrie 1972.

deși — cum am văzut — îl studia direct pe Kant, a preferat să propage la noi un kantianism colorat schopenhauerian? „Expunem mai pe larg filozofia lui Schopenhauer — spunea el la cursul de istoria filozofiei germane din anul 1884-1885 — fiindcă în mișcarea filozofică de astăzi această filozofie se menține la ordinea zilei ca o continuare a kantianismului"[18]. Un alt motiv important era și faptul că, neexistînd atunci la noi o mișcare filozofică propriu zisă, el a căutat să introducă filozofia kantiană într-o mișcare cultural-literară, „Junimea", care era interesată în mare măsură de problemele de estetică filozofică. De aceea — argumentează Maiorescu — „din filozofia lui Schopenhauer, vom expune mai întîi pe scurt, teoria lui intelectuală și cea morală... și vom studia apoi cu *deamănuntul teoria lui estetică*, fiindcă în propria noastră mișcare literară găsim pentru aceasta mai mult material. Căci *școala trebuie să fie legată cu viața reală a unei societăți în starea ei momentană*"[19].

În afară de aceasta, Schopenhauer a simplificat doctrina kantiană din *Critica rațiunii pure*, făcînd-o mai accesibilă publicului intelectual.

Îndepărtarea lui Maiorescu de Herbart și de Feuerbach, pentru a se întoarce la *criticismul* kantian reprezenta tendința sa de a se deprinde de orice sistem filozofic închis, pentru a se plasa pe o direcție de gîndire în care singurul drum închis să fie spre trecut. Marele merit al lui Kant este, după Maiorescu, tocmai de a fi răsturnat vechea metafizică spiritualistă tributară religiei. Refuzînd să se închidă în orizontul îngust al unui singur sistem — fie el și al lui Kant —, Maiorescu a asigurat o perspectivă largă filozofiei, care, în colaborare cu știința, dar liberă să se avînte și singură în necunoscut, rămîne o disciplină intelectuală necesară spiritualității moderne în general și culturii române în special. Luptînd cu cele două tendințe din cultura română — cea veche, care subordona filozofia religiei, și cea nouă, care tindea să renunțe la filozofie, mulțumindu-se numai cu știința, Titu Maiorescu a contribuit substanțial la *introducerea filozofiei moderne ca disciplină autonomă în cultura română* și la îmbogățirea ei cu o dimensiune fundamentală. Aceasta a fost, în esență, funcția kantianismului maiorescian în evoluția filozofiei românești.

Kantianismul de coloratură schophenhaueriană propagat de Maiorescu la „Junimea" după 1870 a găsit ecou în gîndirea lui Mihai Eminescu (1850—1889), A. D. Xenopol (1847—1920) (pînă pe la 1880) și a altor intelectuali. La îndemnul lui Titu Maiorescu, Eminescu a tradus din *Critica rațiunii pure*. Scopul practic imediat era pregătirea pentru catedra de filozofie de la Universitatea din Iași, unde urma să contribuie la acțiunea de introducere a filozofiei kantiene în cultura românească. Dar aceasta nu era obiectivul principal, căci introducerea kantianismului începuse la „Junimea" mai înainte și nu urmărea scopuri didactice, ci familiarizarea scriitorilor noștri cu o filozofie capabilă să-i introducă într-o lume spirituală situată la mare altitudine și să stimuleze propria lor creație. Rădulescu-Pogoneanu sesizează faptul că efortul lui Eminescu de „elaborare în graiul părintesc a unei cugetări așa de riguroase... sforțările de gîndire și dibuirile de limbă l-au săltat pe nesimțite în acea ideală frumusețe a propriei sale cugetări". Iar George Călinescu spune că în apriorismul filozofului din Königsberg, *marele nostru poet* „vede *o libertate* a spiritului de contingențele universului concret".

Din manuscrisele filozofice ale lui Eminescu, reiese clar coloratura schopenhaueriană a kantianismului său, ca și în cazul lui Maiorescu. Aceeași coloratură o are și kantianismul propagat de Xenopol în articolul *Criticismul* publicat în „Convorbiri literare" din 1877. Xenopol merge chiar mai departe decît Maiorescu în această direcție, considerînd metafizica voluntaristă a lui Schopenhauer ca o continuare și completare a criticismului, ceea ce mentorul „Junimii" n-a făcut.

III. După 1890, kantianismul capătă o nouă semnificație în filozofia românească. Maiorescu continuă să-l propage prin cursurile sale, urmărind aceleași scopuri ca și în perioada precedentă dar căutînd să-l apropie pe Kant de pozitivismul lui Comte și de evoluționismul lui Spencer. În ultimul deceniu al veacului trecut, el a reușit să întemeieze o mișcare filozofică, formată în cea mai mare parte din foștii săi studenți, dar și din intelectuali din generația mai veche, ca Ștefan Michăilescu, de pildă. Cele două tendințe pe care Maiorescu le-a cultivat, mai întîi paralel, apoi în convergență — kantianismul și scientismul — formează acum două direcții ale noii mișcări filozofice. Direcția scientistă a fost urmată de Ștefan Michăilescu în lucrarea sa *Introducere la psihofizică* (1892), de P. P. Negulescu în *Critica apriorismului și a empirismului* (1892) și alții. Majoritatea foștilor săi studenți au mers însă în direcția kantiană: C. Rădulescu-Motru, *Realitatea empirică și condițiile cunoștinței* (1889), *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität* 1892, *Valoarea silogismului*, 1898 etc.); Pompiliu Eliade (*Silogismul și adversarul său Herbert Spencer* (1891) dezvoltată apoi ca teză de doctorat la Sorbona *Quomodo fiat silogismus quidque valeat* (1898); Mihail Dragomirescu (*Immanuel*

[18] *Curs de istoria filozofiei*, Ms. 1821, Biblioteca Academiei R.S.R.

[19] *Ibidem.*

Kant, Criticismul); Gr. Tăușan, Ion Petrovici Mircea Djuvara și alții. Deși sînt antipozitiviști aceștí gînditori, apărînd autonomia filozofiei, manifestă în același timp respect față de știință cu ajutorul căreia caută să regenereze filozofia însăși. Și atitudinea față de Kant se schimbă. Kantianismul nu mai este doar propagat și apărat, ci e privit în mod creator. Pentru Rădulescu-Motru, filozofia kantiană va reprezenta punctul de plecare în elaborarea unui sistem propriu, în concordanță cu știința vremii și adaptat la specificul culturii naționale. Ceilalți vor da atenție doar unui aspect al gîndirii kantiene — estetica (Dragomirescu), etica (Gr. Tăușan), epistemologia (Ion Petrovici), filozofia dreptului (Mircea Djuvara) etc. De asemenea, unii vor încerca să îmbine kantianismul cu alte curente filozofice la modă în primele decenii ale secolului nostru: Mircea Djuvara cu bergsonismul, iar Eugeniu Speranția (care deși n-a avut legături directe cu Maiorescu, s-a apropiat de Kant tot în atmosfera creată de marele profesor) cu pragmatismul.

Rădulescu-Motru (1868—1956) consideră că Imm. Kant [20] a determinat o adevărată cotitură în dezvoltarea gîndirii filozofice prin critica făcută dogmatismului vechiului raționalism metafizic precum și scepticismului. Kant a depășit atît gnoseologia raționalismului metafizic, care căuta originea științei într-o rațiune absolută și universală ce planează deasupra conștiinței omenești individuale, cît și pe cea a empirismului, care nu vede decît conștiința individuală, negînd astfel caracterul necesar și universal al științei. Direcția în care poate fi găsită soluția problemei este indicată tot de Kant, considera Motru, dar răspunsul marelui filozof german este insuficient în condițiile științei contemporane. Încercînd să perfecționeze teoria kantiană a cunoașterii, gînditorul român respinge tendințele biologiste, voluntariste și sociologiste în interpretarea apriorismului, pe motivul că sînt unilaterale și împing relativismul științei la extrem. El a căutat să-l dezvolte și să-l depășească pe Kant chiar prin știință. Rădulescu-Motru face apel mai ales la psihologie, care, devenită „știință exactă", obținuse însemnate progrese în studierea psihicului. Remarcăm că această apropiere a kantianismului de psihologie a moștenit-o de la Titu Maiorescu. Totuși, psihologia lui Rădulescu-Motru este fundamentată științific nu numai pe fiziologie — ca la Maiorescu — ci și pe elementul social.

Este un mare merit al lui Kant, consideră Motru, înlăturarea din gnoseologie a vechii erori despre pasivitatea conștiinței și demonstrarea rolului ei activ în cunoaștere. Kant a avut însă o concepție limitată despre conștiință pe care a redus-o la funcțiile ei logice. „Conștiința în genere" a lui Kant este o conștiință abstractă, neschimbătoare, formală, care planează deasupra conștiinței individuale schimbătoare. Or, psihologia nouă cere să legăm conștiința logică generală și formală, de conștiința psihologică reală și individuală.

Prin psihologie și biologie, Rădulescu-Motru leagă gnoseologia de ontologie, integrînd fenomenele psihice în determinismul universal. Psihologia nouă — argumentează el — arată că fenomenele naturii interne au logica lor — determinată de legile obiective și necesare — iar funcțiile senzoriale și cele raționale sînt de asemenea supuse unor legi naturale, căci psihicul este și el o parte a naturii. Determinismul universal asigură puntea de legătură dintre fenomenele gnoseologice și cele ale naturii. Gnoseologia este condiționată de ontologie și nu invers, ca la Kant. A vedea deosebiri atît de mari între funcțiile senzoriale și cele logice ale sufletului omenesc — cum făcea autorul „metodei transcendentale" — spune Motru — înseamnă de fapt a considera că există două suflete și nu unul. Trebuie deci mai întîi restabilită unitatea conștiinței, a sufletului, prin apropierea dintre funcțiile lui și apoi unitatea dintre conștiință și natură. Trebuie, prin urmare, făcut saltul de la „conștiința transcendentală" kantiană la „conștiința reală", așa cum este cunoscută de psihologia științifică. Apoi, cu ajutorul celorlalte științe speciale și a filozofiei științifice, trebuie să restabilim unitatea întregii lumi, ale cărei legi generale sînt valabile și pentru conștiința omenească.

Prin urmare, cu toate că a pornit de la unitatea conștiinței ca bază a științei — ca și Imm. Kant — prin integrarea conștiinței în determinismul universal, filozoful român a depășit în cele din urmă apriorismul și agnosticismul kantian.

Am insistat mai mult asupra lui Rădulescu-Motru nu pentru înțelegerea sistemului său privit în sine, ci pentru a ne da seama de modul nou de abordare a problemelor filozofice, ridicate de *Critica rațiunii pure*, de calea prin care gînditorul român a încercat să-l depășească pe Kant. Acest fapt ne-a permis să punem în lumină distanța care desparte kantianismul maiorescian — reprezentativ pentru perioada precedentă — de kantianismul lui Rădulescu-Motru, reprezentativ pentru filozofia românească din primele decenii ale secolului nostru.

Caracteristice pentru kantianismul român din perioada post-maioresciană sînt și concepțiile lui Ion Petrovici, (1882—1970) care l-a admis parțial numai în gnoseologie, precum și cele ale lui Mircea Djuvara

[20] Vezi S. Ghiță, *C. Rădulescu-Motru et la philosophie kantienne*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique", Nr. 2—3/1968.

(1886—1944), care a încercat să-l combine cu intuiționismul bergsonian — și a lui Eugeniu Speranția (1888—1973) care la 1912 susținea un „apriorism pragmatic". În articolul *Kant și cugetarea românească* (1924), Ion Petrovici își preciza astfel atitudinea față de filozofia kantiană. „Autorul scrierii de față, fără a crede că filozofia lui Kant este menită a fi de-a pururi ultimul cuvînt al cugetării, socotește totuși că încercările făcute pentru a-l depăși pe Kant (evoluționismul spencerian, empiriocriticismul, intuiționismul pragmatismul, sociologismul etc.) nu au, în ansamblul lor, aceeași valoare ca și filozofia kantiană, care rămîne încă firul cel mai luminos de orientare în gîndire"[21].

În scrierile sale anterioare, Ion Petrovici, apărînd raționalismul, respinge vechiul raționalism metafizic dar și apriorismul kantian ca metodă generală în filozofie, preferînd metoda empirio-rațională a științei. El admite și apriorismul numai ca metodă secundară, dar cu o funcție foarte importantă. A lega filozofia exclusiv de știință — argumentează el în perioada „crizei științei" — înseamnă a o expune pericolului de a fi atinsă și ea de criză. De aceea, Ion Petrovici caută să acorde filozofiei o anumită independență față de știință și să-i asigure o temelie absolută în rațiunea umană. În acest fel, criza științei nu se va putea extinde și la filozofie. „Această independență a generalităților filozofice de împrejurările experienței ... se datorește faptului că în ele se găsește, ca element hotărîtor, tocmai din pricina universalității lor necondiționate, un factor aprioric, un factor logic, care le face să reziste experiențelor noi și neașteptate *într-o măsură în care nu rezistă generalitățile științifice speciale*... Din această cauză, criza actuală a unora din științele speciale — a unor științe foarte pozitive — care a alarmat lumea științifică și a deșteptat reflecții triste asupra puterilor minții omenești, lasă netulburate și intacte acele generalități mai vaste ale filozofiei" [22].

În această perioadă, filozofia kantiană depășește cercurile de specialitate și începe să pătrundă în straturi mai largi prin traduceri și compilații datorate mișcării liber-cugetătorilor.

IV. După primul război mondial, condiția kantianismului în filozofia românească, intrată în faza de maturitate, s-a schimbat. Curentul raționalist, cel mai puternic în această perioadă, îl omagiază, cu ocazia bicentenarului nașterii (1924), pe marele filozof german, în care văd doar un punct de sprijin și nu un maestru. Rădulescu-Motru continuă elaborarea sistemului său de inspirație kantiană dar în deceniul următor se va îndepărta treptat de apriorism. Mai aproape de Kant, se situează Mircea Djuvara care, pe linia neokantianismului, elaborează o concepție originală, privind filozofia dreptului. În *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Giorgio del Vechio caracterizează astfel concepția lui Mircea Djuvara: „idealist critic, format pe baze neokantiene, Djuvara se îndepărtează totuși de formalismul neokantian printr-o analiză profundă și originală a dreptului viu".

„Revista de filozofie" — principala revistă filozofică din țară — a consacrat în 1924 un număr special filozofiei kantiene, publicînd articole semnate de Ion Petrovici (*Kant și cugetarea românească*), Mircea Florian (*Kant și cugetarea modernă*), C. Siegel (*Geneza criticismului la Kant*), Mihail Ralea (*Legitimitatea apriorismului — justificarea psihologică*), Marin Ștefănescu (*Rolul ideilor în filozofia lui Kant*). Revista publică de asemenea două recenzii semnate de Mircea Florian asupra unor cărți consacrate unor probleme kantiene: Max Adler, *Das Sociologische in Kants Erkentnisskritik* și Alex. Ieșan, *Organizarea experienței*.

Este surprinzător faptul că dintre aceștia, cel mai mult s-a apropiat atunci de Kant Mihail Ralea (1896—1964). Cu toate acestea Kant este privit critic în spiritul conștiinței filozofice a vremii. Ca și ceilalți filozofi raționaliști din perioada interbelică, admiratori ai marelui filozof german, el se delimitează categoric de apologeți și de discipoli și respinge raționalismul absolut, care considera rațiunea ca plasîndu-se în afară de contingențele și vicisitudinile omenești. Filozofia kantiană cu categoriile ei — scrie gînditorul român — a devenit pentru unii filozofi o quasiteodicee, instalată, ca un principiu matematic, peste realitatea umană. „Astăzi cînd prețuim geniul lui Kant — se cuvine să-i interpretăm gîndul în alfabetul timpului, să-l întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre" [23]. Fără să respingă apriorismul logic, Ralea consideră că psihologia din acea vreme ar confirma apriorismul kantian, ceea ce Rădulescu-Motru negase încă din perioada precedentă. El simpatizează cu interpretarea sociologistă a apriorismului kantian dată de Max Adler, interpretare criticată de Mircea Florian în recenzia publicată în același volum.

În același an jubiliar, a publicat și C. Rădulescu-Motru mai multe articole asupra lui Kant, pe care îl laudă pentru că a eman-

[21] Ion Petrovici, *Din cronica filozofiei românești*, București, p. 17.

[22] Ion Petrovici, *Cercetări filozofice*, pp. 153—154.

[23] Mihail Ralea, *Legitimitatea apriorismului*, în „Revista de filozofie", nr. 1—2/1924, p. 47.

cipat teoria cunoașterii și antropologia de supranatural. Pentru Kant, „știința, instrumentul de dominare asupra naturii, nu mai este, prin urmare, dăruită omului de puteri supranaturale ... ci e creația proprie a inteligenței, a funcțiilor sintetice autonome ale acesteia. Kant nu se oprește apoi aici. Cu aceeași încredere, el afirmă și autonomia morală a persoanei omenești. Legea morală nu vine din afară, ci din organizația lăuntrică a voinței omenești ..." [24]. Manifestînd unele tendințe conservatoare, Rădulescu-Motru consideră ca exagerat raționalismul optimist al filozofului german, optimism care ar fi fost infirmat de evenimentele și de transformările istorice din acei ani. „Kant este în fond reprezentantul tipic al raționalismului optimist. El a venit ca moștenitor al lui Descartes și ca părinte sufletesc al lui Fichte, Hegel și Karl Marx — toți raționaliști; adică toți avînd credința că omul posedă în rațiune instrumentul înălțării sale continue, inexorabile" [25].

Cu toate acestea, filozoful român îi critică pe cei ce vorbeau de criza culturii europene. „Sîntem mai degrabă într-o criză de creștere, considera el. Rațiunea va birui din nou; dar după biruință, ea nu va mai fi rațiunea vechii filozofii raționaliste" [26].

Cea mai reprezentativă pentru orientarea raționalistă din filozofia românească de atunci ni se pare atitudinea lui Mircea Florian (1888—1960) care a consacrat numeroase și consistente studii filozofiei kantiene. Într-unul din articolele jubiliare consacrate marelui filozof german, Mircea Florian conchide: „Pînă ce nu vom izbuti să clădim în locul casei criticiste un adăpost spiritual tot atît de trainic, e de preferat a ne apropia cu evlavie de cugetătorul care a făcut din metoda critică, tolerantă și înțelegătoare o unealtă spirituală trebuitoare oricărei culturi naționale" [27].

În „Revista de filozofie" — organ al orientării raționaliste din acea perioadă, s-a luat apărarea filozofiei kantiene, arătîndu-se importanța criticismului kantian pentru dezvoltarea gîndirii filozofice.

În perioada interbelică, principalele scrieri ale lui Kant au fost traduse în limba română, fapt care a făcut posibilă lărgirea cercului de cunoscători ai filozofiei criticiste. La aceasta au contribuit și studiile consacrate filozofiei kantiene de Mircea Florian, Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, P. P. Negulescu, N. Bagdasar, Dumitru Isac și alții.

În aceeași perioadă însă, orientarea iraționalistă și profascistă a privit cu ostilitate filozofia kantiană. Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu și alții îl considerau pe Kant ca pe un reprezentant al trecutului în filozofie; el nu deschide, ci închide o perioadă istorică. „Cartea lui nu poate fi adevărată; e departe de noi", scria Nae Ionescu. Și avea dreptate, căci raționalismul și umanismul kantian n-au nimic comun cu „valul mistic" din perioada interbelică. „Între cele două războaie mondiale — își amintea Mircea Florian în 1958 — mulți tineri s-au plîns că teoria kantiană a cunoașterii îi țintuiește la suprafața lucrurilor și că îi împiedică de a se afunda în abisurile „realității". Unii au mers mai departe și au susținut că misticismul de atunci este mijlocul îndrăzneț, oarecum „ilegal", de a se elibera de închisoarea kantianismului. Că o asemenea justificare a „valului mistic" nu este fundată, o recunoaște oricine a surprins una din laturile cele mai ascunse ale kantianismului, doctrină proteiformă, polifonică pînă la disonanță și contradicții" [28].

Kant a fost combătut de pe poziții ideologice fasciste de Nicolae Roșu, într-un articol cu titlu semnificativ: *Kant și filiațiunea revoluționară* [29]. Constatînd cu amărăciune că „Rousseau și Kant au adus personalității omenești cel mai sublim omagiu", el surprinde filiația revoluționară de la Rousseau și Kant la democratismul burghez sau chiar la socialism. „Liberalismul democrat găsește în filozofia kantiană bogate resurse de inspirație ... remarcă ideologul fascist. Filiațiunea revoluționară la care ne referim purcede cu Rousseau și Kant ca apoi, trecînd prin democrație și socialism să ajungă la forma ultimă: leninismul". Desigur este o exagerare în conluziile sale ultime. Dar nu e mai puțin adevărat că filiațiunea democratică și chiar revoluționară poate trece și prin Kant și că încrederea în puterea rațiunii și în valoarea omului constituie elemente comune kantianismului și socialismului.

În anii de după eliberare, filozofia kantiană a fost repusă în drepturile ei de filozofie raționalistă capabilă să stimuleze gîndirea filozofică creatoare. Filozofii marxiști văd în filozofia kantiană — componentă principală a filozofiei clasice germane — o apoteoză a rațiunii și a demnității omului, una din cele mai măreție creații ale spiritului uman.

---

[24] C. Rădulescu-Motru, *Immanuel Kant în lumina gîndirii europene*, în revista „Ideea Europeană", V, 1924, nr. 143, p. 1.

[25] *Ibidem*, p. 2.

[26] *Ibidem*, p. 3.

[27] „Convorbiri literare", 1924, p. 317.

[28] Mircea Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant* (1958), în volumul „Scrieri alese" ediție îngrijită de Nicolae Gogoneață, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 249.

[29] „Convorbiri literare", 1935.

GH. LAZĂR — „PRIMUL KANTIAN ROMÂN"

DE

GHEORGHE EPURE

Aprecierea lui G. Bogdan-Duică privind locul lui Gh. Lazăr (1779—1823) în istoria filozofiei româneşti — în perspectiva raporturilor acesteia cu filozofia kantiană — este exactă [1]. La baza acestei aprecieri stau, în primul rînd, datele pe care le furnizează I. Eliade Rădulescu în legătură cu acel „conflict filozofic Lazăr-Erdeli" [2], prilejuit de reorientarea pe care Erdeli a dat-o cursului de logică părăsit de Gh. Lazăr, acesta trecînd la predarea unui curs de metafizică, conceput în acelaşi spirit kantian. „Lazăr — scrie fostul său elev, într-un pasaj utilizat de toţi exegeţii gîndirii şi activităţii lui Gh. Lazăr, pe care-l redăm în extenso dată fiind importanţa lui pentru problema în discuţie — trecu cu filozofia în metafizică, şi fiindcă avea şi alt clas de trigonometrie, clasul de logică rămase vacant. Ca să îndestuleze şi pe alţi tineri ce erau pregătiţi a asculta logica, fu însărcinat şi cu clasul acesta tot Erdeli, şi începu logica lui Condillac.

Aceasta fu o ispită a lui Lazăr; îl supăra să nu vază o sistemă urmată; simţea şi cunoştea amestecul ce ar fi urmat în învăţătură; se vedea silit sau el a schimba pe Kant sau Erdeli pe Condillac; cu toate că, ce este drept, vrea mai bine să rămîie jos Condillac pe lîngă Kant. Lazăr, (...) filozofia franţuzească zicea că trebuie să-şi scoată căciula înaintea celei nemţeşti, şi prin urmare pe Condillac, cu toate descoperirile sale, nu-l avea de mare lucru în filozofia veacului" [3].

Întemeietorul „şcolii academiceşti din Bucureşti la Sf. Sava, de fel de ştiinţe filozofice şi matematiceşti, chiar în limba patriei" [4], este primul gînditor român care a introdus — într-un mod sistematic, oganizat — , filozofia kantiană în circuitul culturii române, într-o perioadă de transformări calitative, înnoitoare ale acesteia, pe drumul modernizării ei. Idealului iluminist, de *Aufklärung*, preluat de la reprezentanţii Şcolii ardelene, Gh. Lazăr îi adaugă astfel note specifice, ridicîndu-l pe o treaptă superioară.

Împrejurările concrete în care Gh. Lazăr se manifestă ca primul „kantian" român sînt legate direct de activitatea sa de organizare a învăţămîntului naţional, a şcolii de la Sf. Sava — „o şcoală românească completă" [5]. Conform „Înştiinţării" din 1818, aceasta urma să cuprindă patru trepte sau „tagme", ultima, „tagma D", avînd ca obiect de studiu „celelalte mai înalte tagme *filosoficeşti*, fieştecare după rîndul său", împreună cu „tagmele *iuridiceşti* sau *nomica*" [6]. Cursul de filozofie propriu-zis (căci „tagmele filosoficeşti" cuprindeau, în epoca dată, deopotrivă, ştiinţele naturii, matematica, geografia etc.) era format din logică şi metafizică. Gh. Lazăr a predat, succesiv, ambele discipline.

Din cercetările întreprinse de Gh. Bogdan-Duică — pe baza mărturiilor foştilor elevi ai dascălului de la Avrig, I. Eliade Rădulescu şi Eufrosin Poteca — cunoaştem faptul că Gh. Lazăr a predat logica după manualul lui Kant apărut la Königsberg, în 1801, sub îngrijirea lui G. B. Jäsche : Immanuel Kants *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* [7].

---

[1] G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6 din 8 febr. 1904, p. 82.

[2] Idem, *Gheorghe Lazăr*, Cultura naţională, Bucureşti, 1924, p. 89—90.

[3] Petrache Poenaru şi I. Eliade Rădulescu, *George Lazăr*. Cu o introducere de G. Bogdan-Duică, Cultura naţională, Bucureşti, 1923, p. 87—88.

[4] *Apel* la subscrierea pentru publicarea unui curs de matematică ce era gata a se pune sub tipar de Gheorghe Lazăr în anul 1822, în *Anexe* la lucr. lui Gheorghe Pîrnuţă, *Gheorghe Lazăr*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 187.

[5] G. Bogdan-Duică, *Gheorghe Lazăr*, p. 86, nota 1.

[6] *Anexe* la Gheorghe Pârnuţă, *lucr. cit.*, p. 177.

[7] *Logica*, editată de Jäsche, din însărcinarea autorului, reprezintă conţinutul prelegerilor lui Kant, începute încă în 1765. Ele au

Rev. filoz., XXI, 6, p. 750—754, Bucureşti, 1974.

Opţiunea filozofică a lui Gh. Lazăr pentru filozofia lui Kant are multiple semnificaţii. Ea trebuie însă privită, în primă instanţă, din perspectiva întregii sale activităţi de organizator şi conducător cultural. Lazăr a posedat un simţ istoric remarcabil, a fost conştient de necesitatea realizării oricărei acţiuni de ordin cultural sau şcolar pe baza unui sincronism civilizatoric şi cultural cu alte ţări şi popoare. Considerînd într-o manieră iluministă că numai printr-o „creştere cuviincioasă şi o cultură bine potrivită omenirei" [8] se poate ajunge la „scopul pentru care este omul făcut şi zidit" [9], el concepea învăţămîntul românesc, atît în ce priveşte formele sale organizatorice [10], cît şi conţinutul său, în mod sincronic cu culturile mai înaintate ale epocii, „luînd pildă de la celelalte popoare luminate" [11]. Gh. Lazăr avea ferma convingere că numai în acest fel va putea răspunde cît mai complet nevoilor de propăşire a propriului său popor, de a-l ridica la nivelul „celorlalte neamuri vecine, care se află bine încoronate cu strălucirea cunoştinţelor (...), prin care iară să se dezvălească şi să se pue la lucrare scoposul strămoşesc, ca să poată apoi cu cuvînt pretenderisi întrarea în numărul şi ocolul cel proslăvit al celorlalte popoare luminate, aflîndu-şi acolo treapta cea perdută a cinstii strămoşeşti" [12].

În acest sens Gh. Lazăr şi-a propus să asigure învăţămîntului un caracter ştiinţific, să impulsioneze „păşirea ştiinţelor" [13], în special a ramurilor ei practice, pe de o parte, iar pe de alta, în ce priveşte conţinutul său filozofic, să-l sincronizeze cu punctele de vîrf ale gîndirii epocii: filozofia kantiană, care-şi prelungise strălucirea sa dincolo de hotarele Germaniei. „Îndată — afirmă I. Eliade Rădulescu — Lazăr începu a traduce cursul de matematică al lui Wolf, şi de filozofie a lui Kant" [14]. În *Apelul* din 1822 sînt anunţate a fi gata de tipar. Din păcate, cursul lui Gh. Lazăr de filozofie (de *logică* şi *metafizică*) ne-a rămas necunoscut.

În cursul său de filozofie, Gh. Lazăr putea rămîne la Wolff, pe care-l cunoştea bine încă din timpul studiilor sale la Viena; dealtfel, cursurile sale de matematică (aritmetică, geometrie şi trigonometrie) au la bază opere wolffiene. Wolff i-ar fi putut oferi materia întregului său curs de filozofie, gîndirea sistematică a acestuia cuprinzînd toate ramurile filozofiei epocii: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica petractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* (1728), *Philosophia prime sive Ontologia* (1729), *Cosmologia generalis* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734) etc., scrieri ulterioare operei matematice (*Anfangsgrunde aller mathematischen Wissenschaften*) la care învăţatul român a apelat. Logica lui Wolff, dealtfel, s-a bucurat de o înaltă apreciere din partea lui Kant: „Logica generală a lui Wolff este cea mai bună pe care o avem" afirma gînditorul de la Königsberg. De aceea, arată acesta, „unii au asociat-o celei aristotelice, ca de pildă B. Rauch" [15].

Gîndirea iluminist-raţionalistă a lui Wolff a avut o mare influenţă în mediile vieneze, impunînd, în aria catolicismului, aşa-zisa *teologie a reflexiunii*, prin care se nega intervenţia graţiei divine şi posibilitatea minunilor. Dealtfel, unul dintre teologii care au adoptat concepţia deterministă, raţionalistă a lui Wolff, Sigmund von Storchenau, autorul lucrării *Die Philosophie der Religion*, a fost urmat de Gh. Lazăr în încercarea sa de filozofie a istoriei din *Discursul* său din 30 iulie 1822, rostit la sosirea în ţară a lui Gr. Ghica Vodă (Lazăr avea în biblioteca sa atît lucrarea lui Storchenau, în ediţia din 1807, cît şi scrierea lui Chr. Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, în ediţia din 1751)[16]

La Viena, Gh. Lazăr începe să-l cunoască pe Kant, la început indirect, dar gîndirea acestuia îi va reţine tot mai mult atenţia,

---

avut ca punct de plecare manualul lui George Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, pe care I. Kant l-a adoptat, potrivit regulamentelor epocii, în lipsa unui curs propriu. Compediul editat de Jäsche reprezintă însă contribuţiile proprii ale lui Kant.

G. F. Meier este un gînditor din şcoala raţionalismului precritic al lui Chr. Wolff, în lucrarea sa el rezumînd logica celuilalt elev al lui Wolff, Fr. Chr. Baumeister.

[8] *Apel* la subscrierea pentru publicarea unui curs de matematică... în *Anexe*, la Gheorghe Pârnuţă, *lucr. cit.*, p. 186.

[9] *Ibidem.*

[10] G. Bogdan-Duică dovedeşte că planul organizării „şcolii academiceşti" de la Sf. Sava, expus de Gh. Lazăr în „Înştiinţarea sa, avea ca model structura Liceului regiu academic din Cluj (care în anul 1794 se numea universitate) (*Gheorghe Lazăr*, p. 80—88), aici făcîndu-şi studiile, după Gh. Lazăr, şi alte proeminente personalităţi culturale ale epocii: G. Barițiu, A. T. Laurian.

[11] *Apel*..., în *loc. cit.*, p. 187.

[12] *Înştiinţare*, în *loc. cit.*, p. 174.

[13] *Apel* la subscrierea..., în *loc. cit.*, p. 187.

[14] Petrache Poenaru şi I. Eliade Rădulescu, *George Lazăr*, p. 83.

[15] Immanul Kants *Logik*, p. 17.

[16] G. Bogdan-Duică, *George Lazăr*, p. 27—28.

încît, după cum afirmă G. Bogdan-Duică, „în timpul de la Viena pînă la București Lazăr pierduse simpatiile pentru wolffianism (constatat, ipotetic, după lecturile sale), deci pentru dogmatism și ajunsese la filozofia criticistă" [17]. Optînd pentru Kant, Lazăr a urmat evoluția gîndirii filozofice germane, în trecerea ei de la concepția raționalist-dogmatică a lui Wolff la raționalismul critic kantian, la criticism [18]. Alegerea lui Lazăr a dovedit astfel o înțelegere clară a valorilor filozofice ale epocii, cel puțin în raportul Wolff-Kant.

Pe de altă parte, preferința acordată de Gh. Lazăr filozofiei kantiene are și alte rațiuni, în afara contemporaneității ei, ținînd de natura unora din preocupările sale, de intenția de a asigura învățămîntului românesc un caracter științific, practic. Se știe că filozofia kantiană a avut ca scop mărturisit, în primul rînd prin logică, acela de a întemeia filozofic știința, cunoașterea științifică, logica constituind pentru gînditorul german o „propedeutică generală", o introducere în domeniul științei, al tuturor utilizărilor intelectului și ale rațiunii (*als allgemeine Propedeutik alles Verstandes — und Vernunftgebrauchs überhaupt* [19], o „artă generală a rațiunii" (*allgemeine Vernunftkunst*) [20] și, de aceea, „fundamentul" (*Grundlage*) tuturor științelor [21]. Logica (formală) este, după Kant, „știința legilor necesare ale gîndirii" (*eine Wissenschaft der notwendigen Gesetze des Denkens*) [22], ale intelectului și rațiunii în general, fără de care nu este posibilă nici o utilizare a acestor două facultăți. Ca știință a „formelor pure ale gîndirii în general" [23], făcînd abstracție de obiectul gîndirii, ca materie a acesteia, logica este un *canon* al intelectului și rațiunii, nu un *organon*. Prin *organon* Kant înțelege o indicație asupra felului în care o cunoștință determinată ia ființă, ceea ce presupune deja o cunoaștere a obiectului acelei științe. În schimb, matematica este un „remarcabil organon", ca știință care conține temeiul îmbogățirii cunoașterii noastre în raport cu o anumită utilizarea a rațiunii.

Vedem aici, așadar, una dintre determinantele opțiunii filozofice a lui Gh. Lazăr, care ține de orientarea scientistă a activității și gîndirii sale. Formația lui Gh. Lazăr ca „matematician și filozof" a început încă la Liceul regiu academic din Cluj, a cărui „facultate" de filozofie a urmat-o între anii 1802—1804, continuînd apoi în timpul studiilor la Viena (deși de teologie), ilustrată de acele „alte interese" de care vorbea C. Bogdan-Duică, fapt atestat de prezența în biblioteca sa a unor lucrări de chimie generală, de botanică, mineralogie, medicină etc. În mod cert, teza lui Kant despre legătura dintre filozofie și matematică i-a atras în mod special atenția: „Filozofia își datorează progresul ei (*Verbesserung*) în timpurile moderne, pe de o parte, unui studiu lărgit al naturii, iar pe de alta, legăturii dintre matematică și științele naturii. Metoda (*die Ordnung*) pe care studiul acestor științe a impus-o gîndirii, s-a extins de asemenea asupra celorlalte ramuri și părți ale filozofiei propriu-zise (*eigentlichen Weltweisheit*)" [24]. Iar aprecierea lui I. Kant privind rolul preeminent al lui Newton în cadrul progreselor filozofiei naturii a epocii (*In unserm Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendstem Zustande, und unter den Naturforschern giebt es grosse Namen, z.B. Newton*) [25], venea în întîmpinarea spiritului lecțiilor de fizică de la Cluj — un spirit newtonian, urmînd principiul: *În philosophia naturae Newtonianam methodum opportet sequi* (În filozofia naturii trebuie urmată metoda newtoniană).

Logica kantiană, în ediția lui Jäsche, a răspuns și unor nevoi didactice. Prin *Introducerea* sa (cuprinzînd mai mult de 1/2 din spațiul lucrării), ea constituia un veritabil „*Einleitung*" în filozofie (chiar dacă pentru Kant ea reprezenta doar o propedeutică la logica propriu-zisă), un breviar al problematicii filozofice. După primele pagini ale „Introducerii", tratînd problemele uzuale ale unei introduceri în disciplină — „conceptul de logică", utilitatea logicii, făcînd și un scurt istoric al ei — , Kant lărgește sfera problemelor. El se ocupă, astfel, de „idea de filozofie în general", realizează o scurtă expunere a istoriei filozofiei, abordează unele probleme de teoria cunoașterii: despre cunoaștere; cunoașterea intuitivă și discursivă; intuiția (sensibilă) și noțiunea; problema adevărului, a erorii, adevărul material și adevărul formal, criteriul adevărului, fals și eroare, certitudine, probabilitate (matematică și filozofică), făcînd, în final, și o scurtă

[17] *Ibidem*, p. 90.

[18] Desigur, Lazăr a reținut critica făcută de I. Kant metodei dogmatice a lui Wolff, pe care autorul *Logicii* o consideră foarte defectuoasă: „Ea conține, de asemenea, atîtea iluzii, încît este necesar să fie suspendată și în locul ei să fie așezată *metoda critică*, care constă în studiul metodelor însăși ale rațiunii, în descompunerea totalității facultăților de cunoaștere omenești și în examinarea acestora (*Logik*, p. 36).

[19] Immanuel Kants *Logik*, p. 5.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p. 4.

[22] *Ibidem*, p. 5.

[23] *Ibidem*, p. 4.

[24] *Ibidem*, p. 35.

[25] *Ibidem*.

analiză a metodelor filozofiei: sceptică, dogmatică, critică. Abia după această largă „Introducere", I. Kant tratează problemele propriu-zise ale logicii formale sau tradiționale: noțiunea, judecata, raționamentul, încheind cu o „metodologie generală", în cadrul căreia se ocupă de definiție, de formele și regulile ei, de diviziunea logică a noțiunilor etc. Sigur, neposedînd textul manualului de filozofie al lui Gh. Lazăr (anunțat în 1822 ca fiind gata de tipar), este greu de reconstituit conținutul concret al acestuia. Fără îndoială, Gh. Lazăr nu l-a putut urmări pas cu pas pe Im. Kant în toate analizele sale, aceasta presupunînd cunoștințe superioare de filozofie din partea elevilor săi. Oricum Gh. Lazăr a urmat un excelent manual de logică, poate cel mai bun din epocă.

Pe baza unor date indirecte, putem, totodată, afirma că Gh. Lazăr a împărtășit direcția realistă din gîndirea lui Kant referitoare la problemele cunoașterii [26]. „Întreaga noastră cunoaștere — afirmă I. Kant în *Logica* sa — are o dublă relație; în primul rînd, o relație cu *obiectul*, în al doilea rînd, o relație cu subiectul" [27]. Ea se raportează astfel, pe de o parte, la reprezentare, pe de alta, la conștiință — „condiția universală a întregii cunoașteri în general (Propriu-zis conștiința este o reprezentare că posed o altă reprezentare)" [28].

Problema adevărului, privită în cadrul unei teorii a cunoașterii, este abordată de Kant în aceeași perspectivă : „O perfecțiune principală a cunoașerii, chiar condiția esențială și indivizibilă a oricărei perfecțiuni, este *adevărul*. Adevărul, se afirmă, constă în acordul cunoașterii cu obiectul (...). Cunoașterea mea trebuie, așadar, pentru a fi adevărată, să se acorde (übereinstimmen) cu obiectul" [29]. Kant nu rămîne însă la aceste poziții, el respingînd ca nefiind posibil un criteriu material general al adevărului, ci doar unul *formal*: acordul cunoștinței cu ea însăși, abstracție făcînd de obiectele cunoașterii. Acest criteriu formal al adevărului nu este altceva decît caracterul logic general al acordului cunoașterii cu ea însăși sau, ceea ce este același lucru, „cu legile generale ale intelectului și ale rațiunii" [30].

In problemele cunoașterii, ale adevărului etc., Kant promovează un punct de vedere funcționalist, de esență logistic: „Noi nu urmărim în logică felul cum iau naștere reprezentările, ci numai felul cum acestea se acordă cu formele logice. Cu atît mai mult logica nu se poate ocupa de simplele reprezentări și de posibilitatea lor. Aceasta revine metafizicii" [31].

Dincolo de pericolele idealiste, punctul de vedere logic formal preluat de Gh. Lazăr de la Kant se dovedea deosebit de util. Și fără îndoială că profesorul de la Sf. Sava a insistat în cursurile sale asupra unora din problemele pe care le-a atins pe larg și I. Kant în *Logica* sa, precum: claritatea, luciditatea (ca a doua treaptă a clarității), certitudinea, a tratat și el despre prejudecată (ca judecată eronată), a examinat sursele și speciile acesteia (autoritatea etc.).

Putem desprinde și o altă semnificație a activității filozofice a lui Gh. Lazăr, pornind de la raportul său cu gîndirea kantiană: el a continuat afirmarea în gîndirea românească a liniei raționaliste, în forme superioare raționalismului wolffian din *Vernünftige Gedanken* ... „Filozofia este deci — afirmă I. Kant — sistemul cunoștințelor filozofice sau al cunoștințelor raționale prin noțiuni" [32]. Dar față de acest *Schulbegriff*, există și un *Weltbegriff* al filozofiei (*in sensu cosmico*). ca „știință a scopurilor ultime ale rațiunii omenești. Acest înalt concept conferă filozofiei demnitate, adică o valoare absolută" [33], sau, *într-o altă formulare*, ca „o știință a maximelor supreme ale utilizării rațiunii noastre" , în măsura în care înțelegem prin „maxime (ale rațiunii) principiul intern al alegerii între diferitele scopuri" [34].

Însăși istoria filozofiei devine, în această perspectivă, „istoria utilizării rațiunii" [35] (*Geschichte des Gebrauchs der Vernunft*). Adevăratul filozof trebuie să-și utilizeze rațiunea în mod liber, independent, să fie un gînditor independent (*Selbstdenker*). Lazăr a urmat, cert, această maximă kantiană, ceea ce explică reacția critică a reprezentanților ideologici ai regimului față de activitatea și școala sa. „Surghiun am să vă fac — se adresează mitropolitul Grigorie lui I. Eliade Rădulescu și D. Tomescul — pe toți cîți ați eșit din acel cuib al dracului, unde dascălul vostru Lazăr a clocit ouăle Satanei" [36].

---

[26] „Lazăr se puse mai întîi a-și instrui elevii în științe exacte: el cunoștința naturii unui triunghi nu o da pe toate poeziile din lume" (I. Eliade Rădulescu, *Prefață* la C. Bălăceanu, *Fă-mă tată să-ți seamăn sau generația actuală din generația trecută*. Citat după G. Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 89, nota 1).

[27] Immanuel Kants *Logik*, p. 37.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, p. 37.

[30] *Ibidem*, p. 66.

[31] *Ibidem*, p. 38.

[32] *Ibidem*, p. 22.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*, p. 23.

[35] *Ibidem*, p. 25—26.

[36] Apud G. Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 73.

Activitatea „filozofului" Lazăr a fost rodnică. „Misioana" sa şi-a realizat-o exemplar, cu talent şi — putem adăuga — cu erudiţie filozofică : „cînd făcea lecţie de filozofie, sala gemea de auditori" [37]; iar un alt contemporan afirmă : „în puţină vreme atît spor au făcut în ştiinţele *filozofiei,* încît mulţime de ucenici români au eşit desăvîrşiţi *engineri şi filosofi*" [38].

Interesul auditorilor pentru cursul de filozofie al lui Lazăr a fost dublu : *era un curs kantian* (sau în spirit kantian), predat *în limba română.* Împrejurări vitrege au făcut să nu ni se păstreze acel curs manuscris de filozofie al lui Lazăr, pentru a evalua exact contribuţia sa în domeniul filozofiei, dar chiar în aceste condiţii trebuie adăugată figurii „dascălului" de la Avrig o dimensiune de prim rang : cea a *filozofului Lazăr.* El deţine nu numai un ascendent temporal faţă de următorii „kantiani" români, ci şi unul esenţial : a receptat kantianismul prin opere originale, nu prin intermediul lucrărilor unor continuatori ai lui Kant, mai mult sau mai puţin ortodocşi : W. T. Krug, I. Beck etc.

[37] Petrache Poenaru şi I.Eliade Rădulescu, *op. cit.*, p. 91.

[38] Apud G. Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 93.

FILOZOFIA LUI KANT ÎN ROMÂNIA ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

DE

RADU PANTAZI

Stabilirea, dimensionarea și evaluarea penetrației și a influenței unor concepții filozofice asupra altora, determinarea circulației unor idei dintr-o țară în alta, sînt datoare a ține seama de contextul istorico-social în care fenomenul în cauză s-a produs, trebuie să ia în considerare, să delimiteze rolul jucat de ideile respective în diferite momente istorice. Cu atît mai mult devine necesară aplicarea acestui principiu metodologic în analiza pătrunderii și răspîndirii unor concepții filozofice care, ele însele contradictorii, au exercitat înrîuriri contrarii. Cum este cazul filozofiei lui Immanuel Kant.

Cunoscute la noi la scurt timp după moartea filozofului, ideile acestuia au jucat în prima parte a secolului al XIX-lea un rol predominant pozitiv, au fost apărate și criticate de pe poziții idealiste și, respectiv, materialiste începînd cu a doua jumătate a acestui secol, au început să fie analizate și valorificate în spirit marxist în anii de după Eliberare.

Întrucît ni se pare potrivit ca la un moment aniversar să stăruim mai mult asupra laturilor pozitive ale influenței kantiene în țara noastră, ne vom referi mai departe la această influență în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu precizarea că o serie de interpreți din trecut — G. Bogdan-Duică, I. E. Torouțiu, P. Pandrea etc. — au înregistrat acest fapt, căruia cercetări ulterioare întreprinse din 1960 de noi înșine și alți colegi de la Institutul de filozofie (S. Ghiță, Elena Gheran, R. Tomoiagă, Gh. Epure) i-au marcat sensul real în cadrul istoric dat.

Principala tendință în gîndirea românească în perioada la care ne referim a fost aceea de a avea filozofie în limba națională, o filozofie raționalistă și distinctă de teologie. Învățămîntul filozofic se mai făcea atunci în latină sau greacă. Era absolut necesar să se demonstreze că limba română este capabilă să exprime gînduri înalte, abstracte, mai ales că elementele retrograde susțineau contrariul. Într-o pagină de mare frumusețe, Grigore, episcopul Argeșului, traducătorul *Logicii* lui Ioan Damaschin dă o viguroasă replică detractorilor limbii române: „Deci încă mai dinainte știind eu că unii din dascălii altor limbi, poate de vreo patimă răpindu-se, nu lipsesc a zice că cu neputință este a se muta filosofia în limba românească pentru sărăcia zicerilor și a numirilor, am pus toată osîrdia de am tălmăcit și pe cele mai nelesnicioase graiuri și nume, păzind de aproape preînțelegerea tălmăcirii, pentru ca să rămîie greșită și deșartă părerea acelora și să se arate prin lucru dovedit cum că toate limbile fără osebire sînt îndemînatice la toate științele. Că mai mult place muzelor a vorbi în fiește-care neam cu limba lui, decît cu alta străină, fiindcă numai limba patriei este destulă a învăța pe cei ce doresc a le ști, spre a le învăța cu deslușire și cum că fără limba patriei nu numai puțin folositoare s-au arătat școalele și cărțile, ci și fără nici un spor. Căci în cîtă vreme neamurile Europei nu băga în seamă limba sa ce se vorbea, erau muzele închise în mînăstiri și palaturi, numai la aceia care avea vreme și mijloace ca prin limba latinească să le cîștige. Iar după ce au cunoscut paguba care urma la obște din pricina aceasta, a început fiește-care neam a-și împodobi limba sa cea vorbitoare și a se apropia de filosofie"[1].

Așadar, și pentru filozofie limba națională, pentru că, altfel, spune Bărnuțiu în marele discurs de la Blaj, filozofia n-ar fi în stare să ridice piatra de pe ușa mormîntului. Dar ce fel de filozofie? Este interesant de remarcat că pe cărturarii noștri, care erau și militanți pentru libertate și dreptate, îi preocupau concepțiile acelor gînditori care puteau să educe cel mai bine tinerimea și aceștia erau

[1] *Logica* de I. Damaschin, tradusă de Grigore, Episcopul Argeșului, București, 1825, 5—6.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 755—758, București, 1974.

nu teologii, ci filozofii, cei care — cum spunea Vasile Vîrnav, traducătorul *Logicii* lui Condillac — „au făcut o îndelungată și dreaptă învățătură a minții omenești, Lockanii, Condillacii, Kanții". Și, dintre toți, cel mai mult Kant. Filozofia kantiană prin notele ei iluministe, uneori prin tezele materialiste, dar și prin caracterul ei contradictoriu, de compromis, a corespuns cel mai bine poziției burgheziei în ascensiune, dar nu îndeajuns de puternică. Dar cărturarii noștri patrioți exprimau și interese mai largi ale maselor populare și, în acest sens, ei subliniau că omul, așa cum a zis Kant, trebuie să fie liber. *Libertatea morală kantiană a fost transpusă de gînditorii români ai vremii în termeni sociali și politici.* Trebuie spus totodată că a fost marcată de către unii din ei semnificația antiteologică a filozofiei kantiene.

Cei mai însemnați gînditori ai vremii care au contribuit la răspîndirea filozofiei kantiene au fost Gheorghe Lazăr, Eufrosin Poteca, Eftimie Murgu, A. Treboniu Laurian, Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu. Cu note mai mult sau mai puțin pronunțat particulare, ei au predat la școală filozofie după Kant, prin filiera Krug. Dar un Kant adaptat după nevoile și puterea de înțelegere a „auzitorilor" români. Un Kant, din care se „lămurea" mai mult partea politică și morală a filozofiei sale. Un Kant care avea să servească drept suport filozofic revoluției în proces de pregătire, revoluției de la 1848.

Începutul îl face Gheorghe Lazăr care la 1818 predă primul curs de filozofie în limba patriei la București. În Moldova, misiunea aceasta nobilă revine lui Eftimie Murgu (1834). Amîndoi își alcătuiau lecțiile după Kant, fără însă a emite judecăți de valoare asupra filozofiei acestuia, cum vor face Eufrosin Poteca și August Treboniu Laurian, primul mai timid, al doilea mai energic. După Laurian, perioada modernă a filozofiei — cu Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Hume, Leibniz — a realizat multe „înaintări" față de cei vechi. „Cu toate acestea — apreciază profesorul român — , ele nu fac decît juneța filozofiei moderne. Bărbatul care s-o înalțe la tărie și constanță bărbătească se arată în Königsberg" [2]. Meritul lui Kant constă, după Laurian, care făcea unele rezerve față de agnosticismul filozofului german, în critica obscurantismului, dogmatismului și misticismului.

Sensul particular pe care-l are filozofia kantiană în perioada dată în țara noastră se vede foarte limpede la Simion Bărnuțiu, cel care în 1839 începe să predea la Blaj filozofia în limba română, cu gîndul mărturisit de a elibera filozofia atît de „jugul și robia limbii latinești" cît și din situația umilitoare de „ancilla theologiae".

În cursurile sale de filozofie și drept, S. Bărnuțiu face dese referiri la scrierile lui Kant, considerînd că filozofia acestuia constituie începutul unei noi perioade în istoria gîndirii umane. Mai mult decît atît. El consideră, exagerînd evident, că după Kant filozofia n-ar mai fi înregistrat prea mari progrese. Referirea este făcută în special în cursul de *Etică*, unde Bărnuțiu remarcă: „În urma lui *Kant* s-au arătat renumiți *filozofi în Germania*: Fichte, Schelling, Hegel, Herbart ș.a. însă dacă ne uităm la complexul învățăturii lor relative spre Etică, adoperațiunile lor nu au făcut nece un progres" [3].

Aprecierea de către gînditorul nostru a filozofiei kantiene are în vedere în special criticismul kantian și teza lui Kant despre libertatea umană. Deoarece, după Bărnuțiu, de filozofie nu poate fi vorba atîta timp cît „rațiunea își pierde nedependența", el critică pe baza lui Kant-Krug, dar într-o caracteristică manieră personală, argumentele care se aduceau în sprijinul existenței lui Dumnezeu.

Argumentului ontologic, Bărnuțiu îi răspunde: „existența nu se ține de perfecțiunile unui lucru, pentru că dînd unui lucru existența, acel lucru se pune numai ca reale dimpreună cu toate perfecțiunile sale, așa dară numai *din cugetarea* unei ființe perfeptissime, nu urmează că aceea ar căuta să se pună și ca reale" [4].

Argumentul cosmologic n-are nici o putere, socotește profesorul român, „pentru că dacă punem o ființă absolutamente necesare în fruntea lucrurilor contingente, prin aceasta, nu mulțiamim nece mentea, cu atît mai puțin anema omului" [5]. Iată dar că Bărnuțiu depășește limitele kantiene punînd la îndoială existența lui Dumnezeu nu numai înlăuntrul „rațiunii curate", ci chiar ca fapt al credinței.

Despre argumentul teleologic, Bărnuțiu observă că acesta se întemeiază pe comparația cu o operă de artă „așa dară argumentațiunea e numai analogică și prin urmare nu dă certitudine completă; afară de aceasta acea comparațiune ne dă derept să luăm numai un archipept al mundului (lumii — *R.P.*) foarte potente și înțelept, însă nu

---

[2] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic pronunțat de...cu prilejul examenului public și al împărțirii premiilor în 1 iulie*, București, 1845, p. 10.

[3] S. Bărnuțiu, *Etica* (curs litografiat, Biblioteca Academiei R.S.R.), p. 16.

[4] S. Bărnuțiu, *Metafizica*, Biblioteca Academiei, Mss. doc. rom. 5444, f. 63.

[5] *Ibidem*, f. 64.

ne dă derept ca să conchidem la existența unui Creatoriu și dominatoriu nemărginit al mundului" [6]. Din nou, o interpretare proprie a tezei kantiene, interpretare care duce la punerea sub semnul întrebării a creaționismului și finalismului, dogme fundamentale ale oricărei religii.

Argumentului istoric i se răspunde: faptul că cele mai multe popoare au recunoscut și adorat o ființă divină, nu *demonstrează* că aceasta există.

Iar argumentul supranatural, remarcă nu fără ironie Bărnuțiu, se învîrtește în cerc, pentru că probează realitatea revelațiunii din existența lui Dumnezeu și existența lui Dumnezeu din revelațiune.

Prin urmare, toate argumentele produse în spijinul existenței lui Dumnezeu nu rezistă în fața examenului critic al rațiunii. Dar falsitatea argumentelor nu implică și falsitatea tezei, observă gînditorul, care menține, deși cu unele rezerve, ideea de Dumnezeu în marginile credinței. Este, desigur, cunoscuta teză kantiană.

Cu toate acestea, în cazul lui Bărnuțiu, problema are o semnificație deosebită. Bărnuțiu a fost una din principalele figuri ale revoluției române de la 1848. El, ca dealtfel și ceilalți pașoptiști, era preocupat să demonstreze că:

1. Lumea în care trăim are o existență reală.

2. Fericirea omului poate și *trebuie* să fie obținută pe Pămînt și nu în Cer, nu într-o altă lume.

3. Omul este o ființă perfectibilă; el se apropie progresiv de ființa supremă, de Dumnezeu. Dar o ființă similară lui Dumnezeu nu trebuie să mai fie oprimată.

De aceea, din punctul de vedere ontologic, gînditorii noștri respingeau *în fond* ideea despre existența unei alte lumi, a unei lumi transcendente. Deși ideea de Dumnezeu este păstrată, se produce o răsturnare antiteologică în raportul om-divinitate. Dumnezeu nu mai este scop al existenței umane. Scopul existenței umane este omul, conform imperativului categoric kantian: „acționează astfel ca să întrebuințezi omenirea atît în persoana ta cît și în persoana oricărui altuia totdeauna ca scop, niciodată ca mijloc". În acest spirit, prelucrînd după un original german, George Barițiu și Timotei Cipariu scriu despre nevrednicia omului cînd înjosește pe alți oameni. De exemplu, G. Barițiu: „Omule, simte-ți a ta vrednicie întreagă ... Niciodată nu apăsa pe om spre a-l face numai unealtă și mașină oarbă" [7]. Subliniind că oamenii trebuie considerați egali sub raportul demnității lor umane, S. Bărnuțiu arăta că omului nu-i este „iertat a se face instrumentul altor oameni pentru scopuri străine și nedemne, fiindcă prin aceasta caracterul omului se pune în periclu de a se corumpe, de aceea se află atît de rari caractere de oameni în curțile domnitorilor despotici" [8].

După cum se știe, Mihail Kogălniceanu a exprimat ideea de excepțională însemnătate teoretică și practică despre caracterul inuman al exploatării omului de către om, exploatare care este — spune istoricul nostru — „în contra principiilor evanghelice și ale adevăratei libertăți". Este posibil ca și la Kogălniceanu, punctul de plecare în susținerea acestei idei să fi fost tot Kant, printr-o influență indirectă. Ceea ce este cert e faptul că, în concepția pașoptiștilor noștri, valoarea supremă a existenței este omul. În relația om-Dumnezeu, scopul este omul, iar Dumnezeu este un mijloc pentru a demonstra că omul poate și trebuie să-și obțină libertatea și fericirea. „Bărbăție și credință, frați români, exclamă Bălcescu. Dumnezeu în cer și omenirea pe pămînt *lucrează* (sublinierea noastră — *R.P.*) pentru noi".

De unde se vede că *omul* nu era înțeles abstract, ci ca persoană și ca națiune. Esența omului fiind aceea de a se determina pe sine însuși în conformitate cu scopuri pe care și le stabilește singur în libertatea voinței sale, rezultă că orice acțiune împotriva acesteia este contrară naturii și rațiunii. Argumentul pașoptist este luat din Kant, după care — spune *expressis verbis* S. Bărnuțiu — „serbitutea e contradicțiune în contra naturii, ca ceea ce nu se poate uni în conceptul omului, care cuprinde în sine libertatea ca o notă esențială" [9]. Despotismul, asuprirea sînt contrarii naturii omului întrucît sentimentul libertății este înnăscut omului. Chiar și o teză idealist-subiectivă capătă la gînditorii vremii o vie coloratură social-politică. Rigorismul kantian se transformă în patos revoluționar. Sintetizînd, raționamentul pașoptist ar putea fi exprimat astfel: Libertatea este înnăscută omului, este o trăsătură definitorie a omului. Dar libertate înseamnă și egalitate. Una fără alta nu se pot concepe.

---

[6] *Ibidem*, f. 65.

[7] G. Barițiu, *Omul*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 40 din 1 octombrie 1839, apud *Viața și ideile lui G. Barițiu*, București, Edit. științifică, 1964, p. 100—101.

[8] S. Bărnuțiu, *Etica*, p. 66.

[9] S. Bărnuțiu, *Discurs ținut cu ocazia inaugurării facultății juridice în Academia din Iași*, la 7 martie (24 februarie) 1856.

A fi liberi și egali — iată drepturile naturale ale omului. Dar și ale națiunilor. Națiunea trebuie considerată ca o persoană umană. Ca atare cei care oprimă națiunile trebuie pedepsiți la fel de aspru ca și cei care distrug (sau încearcă s-o facă) persoanele, deoarece drepturile naționale cele adevărate sînt și drepturi ale omenirii în totalitatea ei. Drepturile de existență, libertate și egalitate ale oamenilor și națiunilor sînt totodată și datorii pe care acestea au a le îndeplini în mersul lor ineluctabil spre fericire și progres. Pentru că, progresul este o lege naturală, subliniază gînditorii noștri. Este absolut necesar ca oamenii și națiunile să se dezvolte liber, să progreseze. Există un destin al omului, destin ce se împlinește nu într-o lume transcendentă, ci în lumea reală, în ansamblul unei societăți libere și democrate. Societate care nu se înfăptuiește de la sine, ci prin lupta împotriva răului (care înseamnă asuprire) pentru triumful binelui (care înseamnă libertate). Tocmai de aceea revoluțiile sînt justificate și necesare, pentru că forțele răului nu doresc să-și piardă pozițiile și privilegiile. În concepția gînditorilor noștri pașoptiști, cu punct de plecare în imperativul categoric kantian, revoluția este o lege naturală care duce omenirea spre progres; revoluțiile se fac deci pentru drepturile omului. Această interpretare a necesității revoluțiilor se conjugă cu ideea cooperării tuturor națiunilor pentru stabilirea unei comunități de națiuni libere, suverane, egale în drepturi, așa cum prevedea Kant în al său proiect de pace eternă.

Se poate conchide că, luînd contact cu filozofia kantiană, gînditorii români din prima jumătate a secolului al XIX-lea, preocupați să demonstreze justețea și necesitatea luptei de eliberare socială și națională, au găsit în ideile lui Kant o bază utilă și prețioasă. Ei au dat o interpretare personală ideii kantiene despre libertate și au dedus din imperativul categoric al lui Kant sensuri majore în acțiunea de realizare a dreptății și progresului, pentru fericirea omului, ca individ, națiune și umanitate.

MOTIVE KANTIENE ÎN SISTEMUL ESTETIC DRAGOMIRESCIAN

DE

DUMITRU MATEI

Cercetarea influenței lui Kant asupra gîndirii filozofice și estetice românești constituie fără îndoială una din temele de reală importanță teoretică. Nu este vorba, desigur, de a pune în lumină influența ca influență, ci de a sublinia, cu deosebire, modul în care spiritul filozofic românesc și-a conturat, sub sugestia unor motive și teme kantiene, spiritul său original, începînd cu Titu Maiorescu (mai degrabă kantian decît hegelian), prin Mihail Dragomirescu, Tudor Vianu și George Călinescu, pentru a rămîne în sfera reflecției estetice. Ne-am propus, de aceea, cu acest prilej aniversar, să relevăm, pe scurt, cîteva din motivele kantiene prezente în sistemul estetic dragomirescian, primul *sistem* estetic edificat în spațiul culturii românești.

★

O analiză atentă a construcției teoretice dragomiresciene relevă, prin raportare la Kant (păstrînd, desigur, toate proporțiile), o similitudine de reacție față de complexitatea imperativelor teoretice ale epocii. Dacă, după cum se știe, Immanuel Kant s-a străduit să determine prin criticismul său temeiurile mai adînci ale cunoașterii, hotărîndu-se, în acest sens, să pună în acord, la nivelul unei sinteze teoretice superioare, cuceririle empirismului englez cu tezele raționalismului leibnizian, Mihail Dragomirescu vădește o poziție similară în raport cu tendința de a opune între ele, ca termeni ireductibili, *științificul* și *filozoficul*, tendință care se profila tot mai accentuat în încercarea de pozitivare a esteticii, proces care, în perspectiva direcției pozitiviste și istoriste din secolul al XIX-lea, excludea ca nefundat orice recurs la filozofia speculativă în general, la sugestiile „idealismului estetic" (Kant și Hegel) în special. Dragomirescu intră decis în curentul general de pozitivare a esteticii, dar nu fără anume importante rezerve. În noua orientare a spiritului european din preajma anilor 1900, Dragomirescu sesizează — potrivit convingerilor sale — o periculoasă deplasare de accent. Reacția generală împotriva „metafizicii" și „idealismului" estetic, deși motivată, se transforma într-o reacție generală împotriva filozofiei ca atare. Pentru discipolul lui Maiorescu, însă, *filozofia* constituia singurul orizont sub a cărui autoritate se puteau elabora conceptele de bază și premisele metodologice pentru o „estetică științifică" în general, și pentru o „știință a frumosului" în special. În al doilea rînd, ideea însăși a unei „estetici științifice" era grav periclitată în absența unui necesar echilibru *metodologic*. Spiritul european nu putea edifica o „știință a artei", în speță o „știință a literaturii", atît timp cît îmbrățișa în chip unilateral extremele: sau *metodă deductivă* sau *metodă inductivă*. Cum am spus, Dragomirescu intra în curentul general de pozitivare a esteticii, dar hotărît să păstreze echilibrul și să amendeze exagerările, unilateralitățile. Potrivit convingerilor sale, ideea unei „estetici științifice" nu era incompatibilă cu ideea de „sistem", de arhitectonică rațional fundamentată. Sugerînd posibilitatea unei concilieri (estetica trebuie să fie *și* deductivă, *și* inductivă), esteticianul român va porni de la o *definiție* a frumosului, definiție clădită însă pe o bază inductivă, „controlabilă", „pipăită".

Dar formulîndu-și propriile sale exigențe teoretice și, mai cu seamă, propriile sale planuri de reconstrucție a esteticii, Dragomirescu își lua ca punct de plecare problematica gîndirii estetice românești a epocii, sub impulsul căreia și-a zămislit ambițiosul plan. Potrivit convingerii sale, în substratul mai adînc al marii polemici literar-estetice de la sfîrșitul secolului trecut (polemica Maiorescu-Gherea) se contura una din problemele de prim plan ale reflecției filozofico-estetice, și anume problema *statutului valorii estetice* și a criteriilor (ferme) de care critica nu se poate dispensa. În timp ce Maiorescu sublinia principiul *specificității* valorii estetice ca termen prim al actului critic, conceptele

Rev. filoz., **XXI**, *6*, p 759.—761, București, 1974.

„frumosului" artistic şi „autonomiei" artei fiind determinate prin raportare la alte tipuri de valori (ştiinţifică, etică, politică) — C. Dobrogeanu-Gherea sublinia *geneza, condiţionarea şi funcţia socială* a valorii estetice, dar într-un mod ce acuza — potrivit lui Dragomirescu — *identitatea* valorii estetice cu substanţa termenilor condiţionali. În perspectiva reacţiei mai sus semnalate, esteticianul nostru se va hotărî la o sinteză teoretică de mai largă cuprindere, cu înţelegerea deplină a faptului că, prin importanţa sa, obiectul marii dispute depăşea „condiţiunile pe care le punea locul şi vremea". Nu este însă nicidecum vorba de o sinteză între Maiorescu şi Gherea, aşa cum de curînd s-a făcut o afirmaţie. Dimpotrivă, în perspectiva proiectului său, două lucruri i s-au părut a fi esenţiale. Mai întîi că depăşirea — sub raport teoretic — a tendinţelor psihologiste şi sociologizante din critica literară a epocii nu era posibilă prin menţinerea discuţiei în limitele manierei maioresciene de definire a conceptului *autonomiei artei*. Al doilea, că fundarea criticii literare ştiinţifice — în sensul strict al termenului — şi, ca urmare, edificarea mult rîvnitei „ştiinţe a literaturii" nu era posibilă decît prin corelarea conceptului *autonomiei* cu conceptul *obiectivităţii*, ultimul stînd în raport de fundare faţă de primul. Dragomirescu se decide, astfel, să ofere o nouă soluţie problemei (statutul valorii estetice) invocînd, sub o interpretare raţionalist-obiectivistă şi anistorică, autoritatea marilor sisteme filozofice şi estetice europene, dar — în primul rînd — autoritatea filozofiei şi esteticii kantiene. Şi trebuie subliniat cu deosebire faptul că luînd ca punct de plecare cîteva din motivele filozofiei şi esteticii lui Imm. Kant, Dragomirescu ajunge în punctul din care va elabora *conceptul operei literare ca sistem*, latura viabilă, valoroasă şi actuală a sistemului său estetic. Dar să vedem — pe scurt — în ce mod şi sub ce aspect a fructificat Dragomirescu sugestia kantiană şi cum a înţeles s-o integreze sistemului său [1].

În viziunea esteticianului nostru, examenul stării de fapt a criticii şi istoriei literare de la finele secolului trecut se impunea ca primă şi necesară etapă de clarificare teoretică. În acest orizont problematic, Dragomirescu îşi propune să demonstreze — şi demonstrează în chip strălucit, dealtfel — că principiul critic în virtutea căruia „omul explică opera", principiu explicativ propriu tendinţelor psihologiste şi sociologizante, eludează specificitatea operei literare în general, *statutul specific al valorii estetice în special*: opera de artă nu poate fi înţeleasă ca operă de artă dacă — sub condiţia principiului semnalat — se construiesc raporturi şi relaţii directe de la o realitate exterioară la unul sau altul din termenii constitutivi ai operei. Să precizăm însă că această teză, întru totul valabilă, va fi deviată într-o anume direcţie. Implicînd în argument distincţiile kantiene: *contingent-necesar*; *adevăr ştiinţific — adevăr estetic*; *analitic-sintetic*, Dragomirescu îşi construieşte, în plan filozofic o poziţie radical anistorică, poziţie încoronată cu teza potrivit căreia temeiul metodologiei literare, „cu adevărat ştiinţifice", nu stă în istorie, ci în filozofie. Statutul valorii estetice — prin urmare — nu poate fi determinat sub auspiciile istoriei, ci sub auspiciile filozofiei. Iar în acest plan, problema lui Dragomirescu era aceasta: *ideea de obiectivitate implică ideea unui temei obiectiv*. Or, unde şi cum poate fi determinat temeiul obiectiv de natură să rezolve, în modalitate „strict ştiinţifică", problema obiectivităţii valorii estetice?

În legătură cu această chestiune, Dragomirescu apelează din nou la Kant şi preia, deopotrivă, conceptul *finalităţii naturii* şi conceptul de *geniu*. Cu observaţia că esteticianul nostru se abate, în mod vizibil, de la spiritul gîndirii kantiene. După cum se ştie, Kant înţelege *finalitatea naturii* ca principiu al puterii de judecare, noţiunea fiind considerată, exclusiv, în plan gnoseologic. Pentru Kant, *finalitatea naturii* nu înseamnă *scop obiectiv* al naturii. Dragomirescu adoptă însă o altă optică. Principiul *finalităţii naturii* încetează să mai fie, în vederile sale, un „principiu subiectiv" (maximă a puterii de judecare) pentru a deveni un *principiu obiectiv*: *finalitatea naturii* este luată în accepţie ontologică şi i se conferă o funcţie demiurgică. În acest fel conceptul dragomirescian al obiectivităţii reuneşte *finalitatea naturii* şi teoria kantiană a *geniului* sub următoarea ecuaţie: finalitatea este imanentă naturii, iar geniul este instrumentul acesteia: geniul realizează sinteza dintre *Natură* (fizicul) şi *Spirit* (psihicul) conferind, astfel, operei de artă o existenţă în sens *ontic*: opera de artă dezvăluie caracterul unei realităţi obiectiv determinate. Dar problema care se punea în continuare era aceasta: care trebuie să fie principiul de natură să garanteze (în planul cunoaşterii) existenţa operei de artă ca existenţă în sens ontic? Sub influenţa kantiană, Dragomirescu va considera că aici trebuie să intervină un principiu transcendental: dacă există principii formale care garantează existenţa lumii fizice (spaţiul şi timpul), trebuie să existe de asemenea un principiu formal (în sens kantian) care să garanteze, de asemenea,

[1] În legătură cu punctele pe care le enunţăm în cele ce urmează, a se vedea lucrarea noastră intitulată *Mihail Dragomirescu — sistemul filozofic şi estetic*, în curs de apariţie la Editura ştiinţifică.

existența *lumii psiho-fizice*, adică a *lumii capodoperelor* literare și artistice (ca expresie a sintezei *Natură-Spirit*). Iar acest principiu este principiul *cauzalității sintetice*. Nu putem intra în amănunt, întrucît modul în care Dragomirescu ajunge, aplicînd metoda transcendentală kantiană, la formularea principiului cauzalității sintetice este foarte complicat, dezarmant chiar. Cert e că luînd ca temei metoda transcendentală kantiană, Dragomirescu ajunge în punctul din care — așa cum observam — va elabora conceptul operei literare ca sistem. Pentru că, potrivit definiției sale, proprietatea esențială a cauzalității sintetice este că „tot ce atinge leagă cu necesitate. Îi spunem cauzalitate pentru că leagă între ele în mod necesar lucruri absolut deosebite; sintetică pentru că, în deosebire de cauzalitate analitică, ce în stabilirea de legi științifice leagă cauza cu efectul, ea leagă un element cu numărul infinit de elemente ce intră în constituțiunea capodoperei. Formulată mai strîns, zicem că ea este legătura prin care partea este indisolubil legată cu întregul și întregul este indisolubil legat cu partea, în așa fel că nici întregul și nici partea nu pot fi înțelese una fără cealaltă".

Aplicînd acest principiu la studiul capodoperei, Dragomirescu va insista cu deosebire asupra relației *sonoritate-semnificație*, *parte-întreg* și *întreg-parte*, asupra *statutului semnificantului*, *transfigurării artistice*, *realității estetice*, *organicității*, *unității*, *obiectivității*, *permanenței*, *autonomiei* și *inepuizabilității capodoperei* — termeni și concepte prin care esteticianul nostru a pătruns, în chip strălucit, în ordinea relațională a operei de artă.

Ajuns însă în acest punct, Dragomirescu se consideră îndreptățit să introducă prima sa „reformă în contra lui Kant" [2], anume în chestiunea *judecății estetice*. Dacă pentru Kant, observă el, judecata estetică are numai *universalitate subiectivă*, aceasta se explică prin faptul că filozoful german își construia sistemul de referință exclusiv în raport cu subiectul, accentul deplasîndu-se asupra justificării individuale a judecății. O atare poziție poate fi depășită însă — credea Dragomirescu — dacă ne situăm în perspectiva *necesității* și *obiectivității* capodoperei (atribute izvorîte din principiul *cauzalității sintetice*). Este însă cu totul limpede că întrebarea, cum și unde poate gustul să găsească o lege generală nu primește răspuns adecvat prin afirmația că opera de artă dezvăluie o structură obiectivă și se propune subiectului ca „totalitate de legături necesare", întrucît, așa cum dădea limpede de înțeles Kant, rămînea în continuare deschisă problema cadrului axiologic și psihologic al creației și al receptării. Prin „reforma" sa, Dragomirescu a fost tentat să considere principiul intern de constituire al operei de artă (organicitatea) ca pe un veritabil principiu al gustului, și aceasta exact în sensul dat de Kant ca imposibil. Dar, hotărît lucru, în tentativa sa de a formula condiția de posibilitate a judecății estetice universal *obiective*, Dragomirescu a reușit să circumscrie corelatul obiectiv al experienței estetice, suportul (structura operei) și cadrul imediat de referință (totalitatea legăturilor necesare) al activității valorizante a subiectului. „Reforma în contra lui Kant" s-a realizat astfel printr-o deformare a spiritului kantian în problema pe care o discutăm, dar nu fără consecințe dintre cele mai importante.

Studiul sistemului estetic dragomirescian dezvăluie, în primul rînd, vocația ideilor mari, vocația marilor probleme. Și dincolo de concludenta mărturie pe care o aduce asupra criticii literare românești și europene de la începutul secolului nostru, sistemul cuprinde premisele uneia din cele mai fertile contribuții teoretice în orientarea europeană de specificare a esteticului. Pornind de la conștiința acută a unui impas metodologic, consecință a principiului: „omul explică opera", Dragomirescu trece, operînd nu puține tăieturi radicale, la un magnific gest constructiv în ordine teoretică. Și oricîte eșecuri teoretice am înregistra la el, un fapt capital ni se impune atenției, și anume că Dragomirescu a intuit traiectoria pe care avea să se angajeze spiritul european în problema specificității esteticului. Prima dovadă în acest sens rezidă în aceea că ideea *caracterului instititiv* al activității estetice se constituie în același spațiu istoric ca motiv cheie al marelui sistem estetic crocean. În ambele sisteme — și în legătură cu această importantă chestiune — este prezentă direct sau indirect sugestia kantiană. A doua dovadă rezidă în aceea că premisele filozofice, estetice și metodologice cuprinse în dispozitivul sistemului estetic dragomirescian, vor conduce — sub motive kantiene — la articularea uneia din primele concepții estetice avînd ca punct central ideea operei literare ca *sistem*. Din perspectiva acestor două mari idei, Dragomirescu dă un impuls vital reflecției filozofice și estetice în orizontul specificității esteticului, fapt care-l va înscrie ca personalitate marcantă în curentul european de gîndire care avea să conducă la promovarea viziunii structurale asupra operei de artă.

---

[2] Cea de-a doua „reformă" privește poziția kantiană în chestiunea *binelui*, dar această problemă nu intră în subiectul însemnărilor de față.

TRADUCEREA LUI EMINESCU DIN „CRITICA RAȚIUNII PURE"

DE

CONSTANTIN NOICA

Se știe cît de mare a fost, de-a lungul deceniilor, numărul celor care au adeverit vorba din *Scrisoarea I*:

„Toate micile mizerii unui suflet chinuit.
Mult mai mult îi vor atrage decît tot ce ai gîndit".

Surprinzător este însă că și în lumea specialiștilor în filozofie — o lume din care își trage izvoarele Eminescu, în care a întîrziat, unde putea oricînd rămîne cu titluri depline, dar de unde a înțeles să plece către marea poezie — interesul pentru ce a gîndit Eminescu nu a mers întotdeauna pînă la capăt. Iar a merge pînă la capăt înseamnă a pătrunde în laboratorul gînditorului, unde uneltele, materialul și felul de a lucra dau însăși măsura gîndului. Gîndești și prin problema pe care o preferi, și prin cuvîntul pe care-l alegi. Gîndești printr-o operă proprie, așa cum poți gîndi printr-o traducere.

Prin ea însăși, o traducere a *Criticii rațiunii pure* în limba română, puțin după 1870 — cînd opera lui Kant nu era încă acceptabil tradusă în limba franceză — apare astăzi drept un eveniment considerabil. (Dealtfel s-a mai petrecut aici, în acea vreme, un eveniment filozofic considerabil și prin consecințele lui, nu numai în el însuși: s-a tradus în limba franceză, aici la noi, de către Cantacuzino-Zizin, *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, iar din traducerea aceasta, care, publicată apoi în Franța, a contribuit la adevărata răspîndire a lui Shopenhauer în marele public european, pagini întregi au fost citite *întîi* într-un salon bucureștean, cel al lui Mite Kremnitz).

Dar nu numai prin faptul că s-a tradus în anii aceia timpurii, ci și prin influența pe care ar fi putut s-o aibă *Critica rațiunii pure*, odată tradusă, întreprinderea lui Eminescu era un lucru de toată însemnătatea. Din păcate, elevii lui Titu Maiorescu, cărora le revenea în prim rînd să valorifice acest aport filozofic eminescian, l-au discreditat: uni prin tăcerea lor, alții prin judecata lor.

În sfîrșit, dincolo de momentul european ori de cel românesc, pentru Eminescu însuși *faptul* că a tradus pe Kant și *felul* cum l-a tradus sînt de natură să arate: întîi, că Schopenhauer nu tutelează gîndirea poetului cu atîta autoritate cum se crede uneori; al doilea, că poetul înțelegea cum trebuie pe Kant — iar G. Călinescu intuiește perfect aceasta cînd arată că, *Sărmanul Dionis* nu stă sub influența timpului kantian — și că în orice caz era în măsură că nu confunde subiectivitatea cu subiectivismul. Căci una este să crezi, împreună cu Kant, că timpul este „subiectiv", dar *același* pentru orice spirit cunoscător, așadar că e tocmai universal, ca fiind o formă a sensibilității în genere, și alta să crezi în subiectivismul psihologic al timpului. Eminescu știa despre ce vorbește, și tocmai de aceea se simțea liber să spună ce-i place artisticește.

Această siguranță, cum că el știe despre ce e vorba la Kant și în filozofie, ți-o dă traducerea *Criticii rațiunii pure*, dar ți-o zdruncină cei care au emis judecăți asupra ei. Este vorba, în ultimă instanță, de o singură judecată mai autorizată și întinsă, sprijinită fiind pe cunoașterea directă a textelor, pe indicațiile lui Maiorescu și pe un schimb de scrisori între acesta și Eminescu, — judecata lui Ion Rădulescu-Pogoneanu. Ea a influențat hotărîtor, și nu în bine, pe toți cei ce și-au pus o clipă problema de a lua în considerare traducerea lui Eminescu. Cu părerea de rău că e vorba de un eminent dascăl din trecut, un învățat care a lăsat urme în școala românească, așa cum a lăsat urme, prin înțelepciunea și bunătatea sa, în amintirea celor ce l-au cunoscut, vom spune că studiul lui I. R.-Pogoneanu asupra traducerii lui Eminescu din Kant — rămas singurul pînă astăzi, după cîte știm — a blocat aproape orice interes pentru realizarea eminesciană.

Într-adevăr, în 1906 apare în „Convorbiri literare" (nr. 68, p. 519—549) articolul

Rev. filoz., XXI, 6, p. 762—769. București, 1974.

lui I. R.-Pogoneanu intitulat *Kant și Eminescu. Traducerea Criticii rațiunii pure*. Nu încape îndoială că Maiorescu era cel care îndemna pe încă tînărul său colaborator să întreprindă acest studiu. După cum s-a dovedit mai tîrziu, cercetătorul acesta nu era cel mai calificat dintre elevii lui Maiorescu să vorbească despre subiect. Un C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu sau I. Petrovici, care se îndeletniciseră direct cu Kant încă din primii ani și aveau, apoi, fie să scrie lucrări interesante (*Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiene*, în cazul lui C. R.-Motru), fie să țină prelegeri bune (*Kant*-ul lui I. Petrovici, alcătuit din prelegeri și editat la Casa Școalelor în 1936, este o lucrare notabilă și nu numai pentru acel deceniu), erau mai calificați să aprecieze reușita lui Eminescu, în funcție de original. Dar este probabil că Maiorescu l-a preferat pe Pogoneanu pentru că îi era mai apropiat. Și — cu oricîtă părere de rău — nu te poți împiedica iarăși să crezi că, în aprecierile de mai jos ale lui Pogoneanu, trebuie să intre ceva și din judecata lui Maiorescu asupra traducerii poetului pe care, altminteri, îl apreciase și ajutase într-o măsură atît de hotărîtoare.

Dealtfel, nu numai traducerea *Criticii rațiunii pure*, ci întreg materialul cuprins de cele 44 de caiete rămase de la poet îi păruse lui Maiorescu mai degrabă de neutilizat și în orice caz de nepublicat *. El donase Academiei în 1902, deci cu patru ani înainte de articolul în chestiune, aceste 44 de caiete, pe care i le înmînase Slavici, pare-se, puțin după prima criză de nebunie a lui Eminescu (1883), și întîrziase surprinzător de mult să le pună la dispoziția cercetătorilor eminescieni tocmai pentru că socotea că nu dau o imagine deosebit de favorabilă a poetului. A trebuit să aibă loc o campanie de presă, pentru ca Maiorescu, în ianuarie 1902, să le pună la dispoziția tuturor. Totuși, nici o clipă nu poți vedea, în această întîrziere, un abuz al lui Maiorescu, care și-ar fi simțit drepturi depline asupra moștenirii culturale eminesciene (cum s-a bănuit că ar fi făcut la alt capitol, cu cele 35 de manuscrise românești pe care le-a donat Academiei ca provenind de la tatăl său, Ion Maiorescu, cînd în realitate ele ar fi făcut parte din prețioasa colecție a lui Eminescu, de care se folosise și Gaster, primul editor al scrierilor de literatură populară în limba română); ci tot ce se poate spune este că Maiorescu, în dorința de a da un chip de desăvîrșire creației eminesciene, ținea de-o parte materialul inform din atelierul poetului, întîrziind astfel cu cîțiva ani folosirea postumelor și a prozei.

În nici un caz, însă, nu s-ar putea susține că Maiorescu nu-și dădea seama de valoarea acestor caiete manuscrise și de însemnătatea lor pentru cunoașterea vieții și activității poetului. În adresa din 1902, cu care însoțea depunerea manuscriselor la Academie, Maiorescu preciza în termeni cît se poate de clari rostul materialului donat: „*Toate aceste manuscripte, așa cum se află: în cărți cartonate, în caiete cusute și în foi volante, vi le trimit alăturat și le dăruiesc la rîndul meu Academiei Române pentru a servi celor ce se vor ocupa în viitor cu cercetări mai amănunțite asupra vieții și activității marelui nostru poet*".

Astăzi judecăm lucrurile într-alt fel: dată fiind noua conștiință de cultură a omului contemporan, ni se pare că materialul manuscriselor eminesciene trebuie publicat, tocmai pentru că e material, șantier, experiență vie și aproximativă. Istoricul și cercetătorul filozofic de astăzi apreciază întîlnirea lui Eminescu tînăr cu Kant într-altfel de cum o va fi judecat Maiorescu, și în orice caz diferit de cum o judeca emulul său, Ion Rădulescu-Pogoneanu.

---

* Nu este exclus ca această atitudine a criticului față de traducerea încercată de Eminescu să exprime și o judecată față de propriile încercări din tinerețe de a ne da în românește *Critica rațiunii pure*. După cum atestă cîteva scrisori ale sale datînd din anul doctoranturii la Paris (1861), Maiorescu intenționa să debuteze în filozofia noastră, ca și Eminescu, cu o traducere a *Criticii rațiunii pure*: „Voi *continua* mai departe traducerea *Criticii rațiunii pure* de Kant, pe care am început-o de cîtva timp. Eu îmi promit mult de la această lucrare și o urmez cu toată căldura cuvenită. Cu acest op gîndesc a debuta în România ca publicist. Pe de altă parte, o asemenea traducere îmi este cea mai bună preparare la profesura filosofică, care, spre a spune termenul adevărat, mă entusiasmează. Cu filosofia lui Kant o să încep cursul filosofic la facultatea din București.Dacă nu există o catedră, o voi deschide gratis, prin cursuri publice, la care mă pregătesc acum cu o seriositate vitală". O altă scrisoare confirmă intenția și încercarea de traducere din Kant a lui Maiorescu: „Eu pe aici mă pusei pe lucru; traduc filosofia lui Kant, deși o reflexiune mai coaptă mă convinse că începutul filosofiei trebuie să se facă la noi cu Descartes și Spinoza. Înainte de a cunoaște filosofia lui Kant, trebuie să fie cunoscut obiectul acestei critice" (Cf. *Epistolarium*, vol. III, Bibl. Acad. R.S.R. Arhiva Maiorescu). Dacă am dispune de această traducere începută de Maiorescu în 1861, documentul ar constitui un termen interesant de comparație în raport cu încercarea de traducere a lui Eminescu.

Așadar, la sugestia lui Maiorescu, cel mai apropiat dintre elevii săi publică un articol despre traducerea „încă necunoscută" [1]. Pogoneanu dă cîteva lămuriri utile, arătînd că traducerea *Criticii* era cuprinsă în trei caiete mari, format 4°, care astăzi sînt strînse laolaltă, alcătuind filele 21—162 ale manuscrisului eminescian 2 258. Între caietul II și III (căci IV pare a fi o greșeală de numerotare, de vreme ce continuă imediat pe II) lipsește un pasaj care ar corespunde cu o pagină din Eminescu. Cercetătorul menționează că pentru caietele II și III avem indicația anului 1874, în timp ce caietul I nu are nici o indicație de an. În sfîrșit, ne spune, ceea ce se vede și astăzi în manuscris, că primele 28 de pagini, intitulate *Prima lectură*, cuprind fragmente răzlețe din partea finală a *Criticii rațiunii pure*, pe cînd de la pagina 28 încolo traducerea este continuă, reprezentînd începutul *Criticii rațiunii pure*, cu lăsarea la o parte a prefeței la ediția I și a II-a. Dacă ținem seama și de fragmentele răzlețe, *traducerea lui Eminescu reprezintă aproape un sfert din întinsa operă kantiană.*

După aprecierea lui Pogoneanu, fraza finală neterminată „e o dovadă că nu ni s-a păstrat în acest manuscris întreaga traducere cîtă a fost făcut-o Eminescu". Dar el adaugă: „E probabil (pentru motivele ce vom arăta într-un articol viitor) ... că traducerea n-a mers mult mai departe" [2]. Două date care apar pe marginea manuscrisului arată că totuși *traducerea a fost reluată în 1875 și 1877.*

Aprecierile lui Pogoneanu cu privire la fondul problemei, adică la meritele traducerii în ce privește transpunerea textului german, sînt extrem de sumare. Cercetătorul, care avea mai mult înclinații către filologie, se grăbește să dea, pe cinci pagini, un fragment din traducere „spre a se vedea felul de limbă" [3] folosit de Eminescu. Pe temeiul acestui citat, ca și pe baza examinării întregului manuscris, Pogoneanu scrie textual: „Evident, limba lui Eminescu din această traducere are o altă înfățișare de cît cea din scrierile sale originale, e mai puțin sigură, mai puțin desăvîrșită de cît cea din poeziile ce publică în același timp și de cît cea din *Sărmanul Dionis*, publicat cu doi ani înainte: După ce ai citit întreaga traducere, *ai impresia că Eminescu s-a întors cu cîțiva ani îndărăt în viață, la o fază anterioară a culturii sale*"[4].

Dezamăgirea aceasta, abia atenuată, a celui ce avea să fie multă vreme singurul cunoscător în materie, își desfășoară acum justificările. Trei lucruri ne izbesc mai ales, spune Pogoneanu: o ușoară înfățișare arhaică; o puternică nuanță ardeleană, aceasta fără voie, adaugă el; și, în cele de urmă, „parcă un fel de joc de poet suveran în alcătuirea de cuvinte nouă în limbă". Iar din textul tradus, care își are unitatea lui organică, Pogoneanu înțelege să scoată cuvinte izolate spre a ilustra fiecare punct. Astfel, pentru culoarea arhaică, el citează: *județ, mădulariu, prețăluire, prubă, adurmecare* etc. laolaltă cu unele exemple de ortografiere latinistă. Pentru ardelenisme ca și germanisme ori latinisme, citează: *dubitat, necesitată, mancă* (*mangelhaft*), *obștă, speții, se asoțiază, amăsurată* etc. Numai în ce privește ultimul punct i se pare că Eminescu ar avea unele merite, în încercarea de a transpune cîteva cuvinte germane „în elemente latine echivalente", ceea ce ar da un înțeles plastic și intuitiv cuvintelor. În acest sens ni se citează: *preemțiune, precursoriu, pertranspectiv, pertraversante* (*durchgängig*) etc.

Pentru a scuza pe Eminescu, cercetătorul român se simte dator să precizeze (p. 546) că limba noastră de acum 30 de ani „nu era încă atît de adaptată cugetării filozofice ... Abia în paginile de la sfîrșit, traduse în 1877, va să zică după apariția *Logicii* domnului Maiorescu, vedem că (Eminescu) înlocuiește *județ* prin *judecată, representație* prin *representare* și *înțelegere* prin *inteligență*" [5] (ceea ce dealtfel nu ne pare astăzi prea inspirat, în ultimele două exemple, la ultimul în orice caz, fiind vorba de intelect, și nu de inteligență — *C.N.*) Și Pogoneanu adaugă: dealtfel nu era o lucrare definitivă, „era numai o primă aruncare pe hîrtie", deoarece „întîlnim foarte des variante de traducere deasupra cuvintelor sau la margine". Dacă însă este vorba de o primă versiune — iar după impresia noastră este vorba totuși de transcrierea unei ciorne anterioare — , atunci cu atît mai mult cercetătorul din 1906 ar fi avut datoria să întîrzie asupra *fondului*, iar nu asupra *expresiei*, care era provizorie.

În concluzie, cercetătorul analizează care poate fi importanța acestei traduceri în viața lui Eminescu și se întreabă, destul de nepotrivit: „simplu capriciu de poet?". Răspunsul i se pare că va veni de la o corespondență dintre Maiorescu și Eminescu din anul 1874 (pe care tot el o va publica în 1910 în „Convorbiri literare"), corespondență din care va rezulta că nu „capriciul de poet", ci dorința temporară a lui Eminescu de a ocupa un post universitar, la invitația lui Maiorescu l-ar fi făcut să întreprindă traducerea din Kant. Ni se pare însă că între un capriciu și

[1] „Convorbiri literare", nr. 68, 1906, p. 530.
[2] *Ibidem*, p. 532.
[3] *Ibidem*, p. 534.
[4] *Ibidem*, p. 540 (subl. ns.).
[5] *Ibidem*, p. 546 (subl. ns.).

o nevoie exterioară este loc pentru o preocupare filozofică autentică, pe care Pogoneanu nu înțelege s-o surprindă. În schimb, el vede urmările ce le-a avut pentru cugetarea lui Eminescu munca aceasta de traducător și se înscrie de la început pe linia celor ce vor să vadă kantianism în orice viziune romantică din ideația eminesciană. Concluzia articolului este: *„Traducerea, cum am văzut, nu e o lucrare desăvîrșită; limba e pe alocurea greoaie, curioasă, necorectă chiar; însă această elaborare în graiul părintesc a unei cugetări așa de riguroase ... sforțările de gîndire și dibuire de limbă ... l-au săltat pe nesimțite la acea ideală frumusețe a propriei sale cugetări"*.

În fața acestei judecăți de ansamblu a lui Ion Rădulescu-Pogoneanu, nu te poți opri să te gîndești tot la *Scrisoarea I*, unde Eminescu vorbește despre cei ce-ți pun „aticismul limbii" la cîntar. Judecata nu ar fi fost pînă la urmă supărătoare — căci e făcută cu toată pietatea — dacă nu ar fi influențat desigur pe colegii universitari ai autorului, C. R.-Motru, Negulescu, Petrovici, care poate ar fi încercat, într-un ceas al carierei lor profesorale, sentimentul de răspundere față de traducerea eminesciană, în cazul că nu s-ar fi aflat sub o dezamăgire de împrumut. Putem descifra ecourile judecății lui Pogoneanu pînă tîrziu, în rîndurile fruntașilor culturii noastre. Marele învățat și profesor care este acad. Al. Rosetti scrie, în *Limba poezitlor lui Eminescu* „Sînt interesante de urmărit eforturile lui Eminescu de a reda în românește *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Fragmentele pe care le-a tradus în 1874, pe cînd se afla la Berlin, sînt scrise într-o limbă încă nesigură, cu elemente din limba vorbită" [6]. Urmează exemple, reluate, firește, după cele pe care le înfățișează Pogoneanu, care e dealtfel și citat. E de la sine înțeles că nu se putea nădăjdui de la un lingvist să întreprindă cercetarea filozofică pe care specialiștii pregetau s-o facă.

Dar putem da o mărturie directă cu privire la influența negativă pe care a exercitat-o judecata în chestiune. Noi înșine ne-am pus acum cîteva decenii problema de a lua în cercetare traducerea eminesciană. Nu ne-a reținut numai faptul că trăiau încă profesori de seamă, calificați în mai mare măsură decît noi să facă acest lucru, dar și lectura studiului din 1906 a lui Pogoneanu. Sînt atîtea încercări nereușite în creația lui Eminescu, ne-am spus; probabil că și această întîlnire cu Kant este una. E adevărat că în 1914 textul traducerii apăruse în ediția A.C. Cuza, cu o scurtă notă introductivă, în care se spunea: „Ca fond, traducerea este minunat adecvată fondului textului german. Aceasta ne dovedește nu numai o cunoștință deplină a limbei germane, dar și un extraordinar spirit filozofic la Eminescu, dată fiind greutatea acestei lucrări a lui Kant, și, mai ales, dat fiind faptul că Eminescu n-a avut o școală filozofică". Dar editorul nu putea inspira încredere în lumea specialiștilor; opera sa — deși de neînlocuit pînă la ediția Perpessicius, și chiar pînă astăzi pentru unele scrieri ale poetului — nu se bucura de o bună reputație și nu mai circula de mult; în plus, ediția fusese făcută în grabă și e plină de erori de transcriere, cum vom arăta noi înșine mai jos pentru traducerea din Kant. Ea trebuia cercetată, oricum, dacă îți puneai problema traducerii eminesciene. Nu am cercetat-o atunci, pentru că ne stătea în drum verdictul lui Pogoneanu.

Nedreptatea sau unghiul nepotrivit din care a pornit un asemenea verdict se poate lesne aprecia printr-o comparație mai apropiată de cunoștințele cititorului de azi. Să nu ne întrebăm, căci e treaba criticii literare s-o facă, în ce fel ar arăta romanele lui Călinescu dacă un critic ar întreprinde — cum s-a și încercat — să scoată de acolo și să înșire italienismele, latinismele și toate celelalte neologisme. Un exemplu izbitor ne stă la îndemînă: cel al filozofiei lui Blaga. Ce judecată s-ar putea emite asupra creației acestuia dacă un critic filozofic ar lua drept criteriu de apreciere terminologia folosită? O lucrare închinată românescului, cum este *Spațiul mioritic*, ar putea părea, dată fiind stranietatea terminologiei folosite, un model de creație neromânească; și cu greu s-ar putea apropia cineva de *Eonul dogmatic* sau de *Cunoașterea luciferică* dacă ar lua cunoștință mai întîi de lista ciudățenilor terminologice pe care, la prima vedere, le pune în joc autorul. Dacă însă citești operele, vezi bine din context ce sens obligat, dacă nu firesc, au „ciudățeniile terminologice", iar fără integrarea în context nici filologul nu are dreptul să emită judecăți, necum criticul filozofic. Cu atît mai mult trebuie reintegrat cuvîntul în totalitatea unui gînd, dacă e vorba de o traducere, și încă de una nerevăzută. Căci traducerea nu este o chestiune de cuvînt, ci una de *înțeles*.

Totul rămîne deci de făcut, în ce privește judecata asupra traducerii, și aproape totul e de făcut chiar în ce privește editarea ei exactă, cu variantele ce se pot descifra sub ștersături, cu ortografia timpului, cu inconsecvențele formale și chiar cu erorile de gramatică sau ortografie ale textului. Căci toate acestea pot interesa pe filozof ori filolog, iar erorile și inconsecvențele dovedesc limpede la ce treaptă de redactare ne aflăm, deci sfîrșesc prin a fi *în favoarea* lui Eminescu,

[6] Vezi volumul colectiv: *De la Varlaam la Sadoveanu*, 1958, p. 318.

care obținea astfel dintr-o primă traducere un echivalent, atît de reușit totuși, al gîndului kantian. Acest efort de reconsiderare și editare pare a putea fi întreprins de eminescologi cu pregătire filozofică, mai avizați decît noi în problemele descifrării textului și încadrării gîndului în concepția de ansamblu a poetului. Dar pentru că și de astă dată, ca acum 30 de ani, cei calificați pregetă s-o facă, întreprindem reeditarea și valorificarea textului în nădejdea că vom putea trece asupra altcuiva, sau a unui colectiv, sarcina de a duce la capăt lucrurile [7].

★

Vom începe cu textul, așa cum a fost editat. După cum s-a văzut, Eminescu a tradus în două rînduri din Kant. Întîi, de la fila 21—47 a mss. 2 258, sub titlul *Prima lectură*, a tradus locuri de la finele *Criticii rațiunii pure*. Apoi, sub titlul *A doua lectură*, el traduce textul german după ediția I, dintru început (lăsînd deoparte *Prefețele*) pînă la *Dialectica transcendentală*, așadar, traduce *Estetica* și *Logica transcendentală*. În revista „Ramuri", citată în notă, am publicat numai această a doua traducere, care e continuă. Ediția Cuza dă și prima parte, după manuscris. Transcriem mai jos primele două coloane din ediția Cuza, arătînd care sînt greșelile de lectură sau abaterile de la litera textului.

PRIMA LECTURĂ

(Fragment din cap. I al *Metodologiei transcendentale*)

„A cumpăni tot ce este (obiect în spațiu sau în timp), dacă și întru cât [în text: *dacă și'ntru cât*] e un quant sau nu, dacă în el [în text: *dacă'n el*] trebuie să ne închipuim [în text: *să ne'nchipuim*] ființă sau lipsă de ființă, întru cît acest ce (care împle timp sau spațiu — în text: *timp și spațiu*) este un supstrat [în text: *substrat*] primordial sau numai determinarea unei asemenea, dacă are vre-un [în text: *vreun*] raport al existenței sale și la altceva ca cauză sau efect și în fine [în text: *și'n fine*] dacă stă izolat sau într-o atîrnare de reciprocitate [în text: scris deasupra, *influență reciprocă*] cu altele în privirea existenței sale, a cumpăni posibilitatea existenței sale, realitatea sau necesitatea acesteia ori contrariile acestora, toate acestea aparțin conștiinței raționale din noțiuni și se numesc *filozofie*. Dar a determina apriori o intuițiune în spațiu (figură), a împărți timpul (durata), sau a cunoaște generalul sintesei unui și aceluiași lucru, și prin urmare mărimea în genere a unui asemenea intuițiuni, este o ocupație a rațiunei prin *construcție* [în text: *construcții*] de noțiuni și se numește matematică".

Despre neputința unei mulțămiri skeptice a rațiunei pure, dezbinate cu sine însăși.

„Conștiința [în text, un cuvînt nedescifrabil deasupra, iar „conștiința" e în paranteză] neștiinței mele (dacă aceasta din urmă nu e totdeauna recunoscută ca necesară), în loc de-a [în text: *de a*] pune capăt cercetărilor mele, va fi din contra și mai mult cauza pentru excitarea lor. Toată neștiința este sau a lucrurilor sau a determinării și [în text lipsește „și", ceea ce e mult mai potrivit] marginelor cunoștinței. Neștiința întîmplătoare fiind, trebuie să mă împingă să cercetez în cazul întîiu lucrurile (obiectele) în mod *dogmatic*, în al doilea marginele pînă unde se poate întinde cunoștința mea în mod critic. Deci cazul ca neștiința mea de-a dreptul să fie [în text: *ca neștiința mea să fie de-a dreptul*] necesară și să mă dispenseze de ori-ce cercetare, nu se poate stabili prin observație în mod empiric, ci numai în mod critic prin sondarea izvoarelor cunoștinței noastre. Astfel determinarea hotărîrilor [în text, însă șters cu o linie: *hotărîrea marginelor*, ceea ce e mult mai bine] rațiunei noastre se poate face [în text: *întîmpla* și deasupra „face", ambele nesterse] numai pe temeiuri apriorice; restrîngerea (limitarea) ei însă, care e o cunoștință, deși nehotărîtă, despre neștiința, ce nici odată nu se va putea ridica cu desăvîrșire, poate să fie recunoscută și ca posteriori [în text: *a posteriori*], prin priceperea celora ce ni-a rămas [în text: *ni a*] să știm, pe lîngă toată știința ce o avem".

„Prima cunoștință a neștiinței noastre, posibilă numai prin o critică a rațiunii însăși, este, așadar, o știință, cea de-a doua nu e nimic de cît o remarcare [în text, șters: *observație*], despre care nu se poate spune pînă unde (în text, șters: *cît de departe*] ajunge concluzia [în text: *conclusia*] trasă din ea. Dacă (conform părerei simțurilor) îmi închipuiesc fața pămîntului a fi în felul unui talger nu voi ști pînă unde se întinde. Dar experiența mă va învăța, că ori și unde m'oi fi dus voi găsi încă un spațiu, în care să mă pot mișca mai departe; cunosc așa dar bazele cunoștinței mele întotdeauna reale despre pămînt nu însă hotarele unei descrieri [în text, aci, o linie] posibile a pămîntului. Dacă însă am ajuns să știu că pămîntul e

[7] În revista „Ramuri", martie 1968, am început reeditarea, după manuscrisul original, a traducerii lui Eminescu.

un glob şi faţa lui sferică, atunci dintr-o mică parte a acestia [în text: *acesteia*], de pildă din mărimea unui grad, voi putea [în text: *puté*] să ştiu hotarul şi după principii a priori diametrul şi prin acesta mărginirea reală a pămîntului, [în text, fără virgulă] adică a suprafeţei sale; şi deci în privirea celora ce acest plan conţin, v'oiu [în text: *voiu*] putea [în text: *puté*] neştiutor să fiu, totuşi n'o voiu fi în privirea coprinsului [în text: *cuprinsului*] ce-l [în text: ce'l] conţine, a mărimei şi marginelor lui".

„Universalitatea tuturor obiectelor celor pentru cunoştinţa noastră posibile, ni se pare un plan şes, care are orizontul său aparent adică ceea ce cuprinde întreagă [în text: *întreaga*] întindere a sa şi care a fost [în text: *şi a fost*, fără „care"] numită de noi noţiunea raţională a totalităţii [Aci lacună gravă. Din text lipsesc, după „totalităţii", cuvintele: *necondiţionate. De a ajunge acest orizont pe cale empirică*] e cu neputinţă şi toate încercările de a-l determina apriori după un princip cert a fost în zadar [în text: *în zădar*]. Cu toate acestea toate întrebările raţiunei pure tentează [cuvîntul e nesigur la lectură] spre cela ce se află [în text: *se află afară din*, „afară" fiind slab şters] dărătul acelui orizont sau, în ori-ce-caz, [în text „în ori-ce caz" este între paranteze şi nu între virgule] înăuntrul liniei hotarnice [în text: *liniei sale hotarnice*]".

„Celebrul David Hume a fost şi el unul din geografii raţiunei omeneşti, care au crezut a fi rezolvat [în text: *resolvit*] de ajuns şi dintr-odată acele întrebări, prin aceea că le-au proscris dincolo de numitul horizont, de şi nu-l putuseră determina [în text: *determini*] pre acesta. El s-a oprit cu deosebire asupra [în text: *la*, şters] principiului cauzalităţei, despre care observă cu drept cuvînt, că nu-şi bazează adevărul (ba nici chiar valabilitatea în genere a noţiunei unei cauze active). pe nici-o vedere adică nici o cunoştinţă a priori şi că aşa dar toată autoritatea lui nu se întemeiază [în text: *se'ntemeiază*] cîtuşi de puţin pe necesitatea unei asemenea legi, ci numai pe utilitatea sa generală născută în cursul experienţei şi răsărită dintr-o necesitate subiectivă [în text: *necesitate numai subiectivă*], pe care el o numeşte *obişnuinţă*. Din neputinţa raţiunei noastre de-a trece la întrebuinţarea acestui princip peste ori-ce [în text: *orice*] experienţă, el conchide nimicnicia tuturor arogaţiilor [în text: *alegaţiilor*] raţiunei de a trece peste cele empirice".

Cele două coloane reproduse după ediţia Cuza din 1914 pot arăta că textul lui Eminescu n-a fost redat cu ultima îngrijire. Cîteva scăpări sînt chiar grave şi falsifică sensul. Nu cercetăm dacă în rest transcrierea, făcută pare-se de alte persoane decît editorul, are lipsuri mai grave ori nu, fapt este că o nouă editare a traducerii trebuie făcută pe baza manuscrisului.

Dar merită să fie reeditat acest text? Nu este el „capriciul unui poet", cum îşi îngăduia să se întrebe la un moment dat Pogoneanu?

La asemenea întrebări vom aduce răspunsul celui care a înţeles să declare: „A venit vremea, credem, să cercetăm pe Eminescu în spiritul adevărului şi cu o pietate care să nu degenereze în caricatură". Este vorba de George Călinescu, ale cărui cuvinte figurează în începutul volumului II din *Opera lui M. Eminescu* (Bucureşti, 1935) şi care şi-a reluat gîndul în noua prezentare făcută cu privire la cultura lui Eminescu şi la filozofia sa teoretică, în revista „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor" din 1956, unde condamnă încă mai aspru idolatrizarea lui Eminescu.

Dacă se reduce cugetarea lui Eminescu la viziunea pesimistă obişnuită — spune Călinescu în primul volum al lucrării sale din 1935 — atunci numirea de filozof este excesivă. Cu toate acestea, „Eminescu a făcut studii bune de metafizică, a tradus pe Kant, s-a pregătit o vreme în vederea carierei universitare" [8]. Criticul socoteşte că îndeletnicirea poetului cu doctrina lui Kant, deşi timpurie, îl duce la o cunoaştere sigură. „Entuziasmul lui Eminescu pentru Kant depăşeşte cu mult hărnicia unei traduceri. În apriorismul filozofului de la Königsberg, el vede o liberare a spiritului de contingenţele universului concret" [9]. Iar Călinescu, fără a fi avut o angajare de specialist în filozofie, intuieşte totuşi în chip remarcabil că nu poate fi vorba de o falsificare a criticismului şi că „sub nici un cuvînt nu ne putem închipui că Eminescu ar fi nesocotit termenii exacţi ai filozofiei kantiene din uşurinţă ori ignoranţă" [10]. Ca atare, a socoti că *Sărmanul Dionis* ilustrează teoria kantiană din *Estetica transcendentală* este greşit. Viziunea din *Sărmanul Dionis* este în felul ei originală, spune Călinescu.

Dacă însă poetul avea înţelegerea potrivită, încă din anii săi foarte tineri, pentru filozofia lui Kant, aceasta nu însemna că poseda o pregătire de specialist. Nu poate fi vorba de lecturi metodice la el şi „poetul se iniţia în probleme filozofice şi cetea de toate, dar noţiuni temeinice şi pornire tehnică de specialitate nu avea" [11]. În orice caz, „nu se vede de nicăieri din manuscrisele şi operele publicate intenţia de a face studii speciale de

[8] George Călinescu, *Opera lui Mihail Eminescu*, vol, I, 1935, p. 6.

[9] *Ibidem*, p. 2.

[10] *Ibidem*, p. 22.

[11] *Ibidem*, vol. II, p. 10.

filozofie" [12]. Totuşi, încheie Călinescu, „dacă Eminescu ar fi fost în situaţiunea de a fi chemat la o catedră universitară, el, care îndrăznise să traducă pe Kant, ar fi avut temelie destul de trainică în virtutea căreia să-şi însuşească unele aspecte de specialitate" [13].

O asemenea judecată măsurată şi solid întemeiată trebuie să fie primită: Eminescu nu era încă un specialist în filozofie şi nu dădea semne că vrea să fie. Ni se pare însă că un lucru trebuie adăugat la concluzia lui Călinescu, anume că poetul nu era pregătit doar pentru a-şi însuşi „unele" aspecte de specialitate, ci *pe cele esenţiale*. Iar aceasta schimbă totul.

Vom întemeia afirmaţia că Eminescu deţinea, într-un fel, esenţialul filozofiei pe un loc din manuscrise pe care îl citează şi Călinescu, fragmentar, în volumul I al lucrării sale din 1935 şi integral în „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor" din 1956. Fragmentul se găseşte în mss. 2 306, la filele 52—54 şi, cu toate că a fost pus în relief de Călinescu, socotim că merită să fie reprodus într-un studiu destinat tocmai cercetătorilor de specialitate. Se poate bănui că fragmentul este redactat (sau reprodus ?) în anii traducerii întreprinse de Eminescu. Desprins de orice context, cum apare, el alcătuieşte totuşi un întreg. Iată gîndul poetului (sau cel la care subscrie el) despre filozofie:

„Filosofia este expresia [14] fiinţei lumii în noţiuni, spre a căror stabilire judecata nu se serveşte de altă autoritate de cît de a sa proprie.

Prin asta este înlăturată însă orice captatio benevolentiae, fie ea cît de fină. Nu este menirea filosofiei de a afla pe « Dumnezeul ştiinţei », nici raportul dintre ştiinţele exacte, nici nemurirea sufletului, nici principiile moralei. Judecata face cu toate acestea tabula rasa, ele sînt pentru ea probleme, a căror natură şi îndreptăţire le cercetează, făr'a se preocupa cîtuşi de puţin de rezultatele, la cari va ajunge. De aceea orice idee preconcepută trebuie înlăturată mai dinainte. De aceea vom şi observa la orice cugetător serios, metodul genetic. Maxima cutare sau forma cutare nu are pentru el o valoare absolută, ci el urmînd legea fundamentală a minţii sale, că orice efect trebuie să aibă o cauză şi orice formă în timpul *a* trebuie să fi fost precedată de-o alta în timpul b, c, d ... n ş.a.m.d., el caută a vidé cum s'a născut formă din formă, cugetare din cugetare, maximă din maximă. Prin urmare filosoful nu susţine numai simpliciter sau absolute ci totdeuna relative.

Rămîne acum să vorbim despre obiectul metafizicei.

Există metafizică? Pân'acuma încă nu. Căci dacă ar exista, atunci ar fi o ştiinţă bine hotărâtă, care n'ar avé nici nevoie de apărători, nici frică de contrari, precum nu are fizica nevoie de a i se arăta evidenta importanţă nici frică de vreun caraghioz, care ar voi s'o nege ... Pe lîngă aceea metafizicii cei mai însemnaţi ai evului nou Kant şi Schopenhauer sunt uniţi în părerea că creerul omului nu e făcut pentru cestiuni metafizice. Ea nu va eşi nici odată din stadiul încercării, ci asemenea pietrei filosofale, ea va da naştere la teorii roditoare pe alte terenuri, nu pe acela al metafizicii chiar. Căci din căutarea misticei pietre filosofale s'au născut chemia, din criticismul lui Kant eliberarea minţii de sub dogmele unilaterale ale religiei, pe de o parte, a materialismului brutal pe de alta, dar rezultate pozitive despre « fiinţa lumei sau lucrul în sine » nu conţine nici filosoful cel mai adînc. Simţurile omului nu sînt făcute decît pentru calităţile lucrurilor, adică viind în atingere mediată sau imediată c'un obiect într-un mod hotărât, lăsăm cu totul nedeslegată cestiunea dacă acele calităţi sunt inherente lucrurilor. Căci simţurile produc fiecare din ele o serie de fenomene oricare ar fi impulsul. Faţă de orice atingere ochiul produce numai fenomene de lumină (colori) urechea numai sunete, gustul numai gust, pipăitul numai pipăit, mirosul numai miroase. Limba atinsă de un curent electric simte acru, ochiul frecat noaptea (ori: simplu? — *C.N.*) cu mâna produce colori, urechea lovită începe a ţiui. Lumea de dinafară de graniţele simţurilor dau o formă produsă de ele, cari nu te îndreptăţesc la nicio judecată asupra graniţelor. E evident dar că, neputînd omul percepe decît cu propriile sale mijloace, el va rămîne înlăuntrul minţii lui şi nici o dată n'a intra în fiinţa lucrurilor. Cît despre creer, el mai are funcţia de a pricepe relaţii de timp, spaţiu şi cauzalitate, va să zică iarăşi ceva relativ. De aceea nu-şi va puté închipui nici un timp absolut, nici un spaţiu absolut, nici o cauzalitate absolută — toate acestea vor forma înlăuntrul minţii un lanţ, neajuns la nici un capăt, care se sustrage oricărei fixări absolute.

Iată dar că metafizica nu e făcută pentru capete de rînd. Ea se restrînge la cîteva încercări geniale, pe cari cei mai mulţi, dar în-

[12] *Ibidem*, p. 14.

[13] *Ibidem*, p. 15.

[14] Regretăm a nu putea citi, o dată cu Călinescu: „Filosofia este *aşezarea* fiinţei lumii în noţiuni...". Definiţia ar fi fost încă mai reuşită. Călinescu trece întreg „programul de filosofie" ce urmează pe seama influenţei lui Schopenhauer.

deosebi profesorii de filozofie noi[15] nu sînt în stare de a le pricepe.

Astfel această tendență, cea mai nobilă ca și cea mai rară a spiritului omenesc, intră pe calea șarlatanismului comun. Profesată pentru o leafă oarecare de oameni, cari nu sînt nici[16] în stare de a-i pricepe obiectul, organizarea socială o chiamă în ajutorul teologiei, încît ca slujnică fără autoritate a bisericei și cea mai fără de nici o treabă dintru a sfinției sale ea încearcă a dicta științelor exacte, care n'au nici o nevoie de ea, sau a apăra biserica în calitate de lingușitoare, pe care aceea[17] o sufere, făr'a o aproba.

Nouă ni se pare că un profesor onest, în sensul științific al cuvîntului, ar trebui să facă cu elevii săi cel mult exegesa scrierilor recunoscute de bune ale anticității și a vremei moderne, să se abțină de la crearea de teorii ieftine, cînd nu este în stare de-a ajunge spiritele adînce pe acest teren, căci[18] lucruri pozitive și'așa nu are de predat. Pentru această treabă se potrivește mai bine un filolog, care să cunoască bine sanscrit [a] (pentru himnele *Vedelor*), greceşte pentru filosofia greacă și latinește pentru filosofia evului mediu și a renașterei. Atunci aceste teorii au cel puțin valoare istorică și formează un curs de gimnastică a minții, care-i ferește pe elevi de a crede cu ușurință și fără cumpăneală teoriile generale câte i se ivesc în drept, în economie politică și în hipotezele științelor naturale. Filosofia are valoare critică, ea crește intelectul, îl desvață de la lenea cugetării și de la încrederea prea mare în idei streine, o (sic) deprinde a cerceta lucrurile în mod genetic și a cumpăni fie care cuvînt înainte de a'l așeza într'o teorie".

Am dat acest lung citat tocmai spre a arăta că Eminescu nu era pregătit să cunoască doar *unele*, ci aspectele *esențiale* ale filozofiei. Bineînțeles că este mai ușor să spui ce trebuie făcut decît să faci lucrurile. Și trebuie să subscriem vorbei lui Pogoneanu cum că „nu știm dacă Eminescu ar fi fost un bun profesor" și că „munca intelectuală cerută pentru elaborarea unui curs de filozofie la universitate ar fi abătut în altă parte energia și spontaneitata geniului său"[19]. Dar, fără a profesa filozofia, el nu numai că a intuit, dar a și practicat, în felul său rapsodic, cîteva lucruri pe care — trebuie s-o spunem deschis — nici Titu Maiorescu nici elevii săi nu le-au pus în joc, deși erau esențiale studiului filozofiei. Anume:

— a tradus texte filozofice, ceea ce îndată după el nu s-a făcut îndeajuns;

— a învățat, sau s-a străduit să învețe, limbile mari ale culturii tradiționale, ceea ce iarăși nu s-a făcut;

— a recurs permanent la izvoare, fiind unul dintre puținii cărturari ce știa să folosească manuscrise; după el recursul la izvoare n-a mai fost cităva vreme practicat în filozofie;

— s-a străduit să găsească ori să creeze în limba românească termeni potriviți gîndirii și emoției filozofice; după el s-a vorbit prea des sau în limba obișnuită sau într-una de împrumut;

— a avut permanent, dar mai accentuat în anii săi ultimi, interes și deschidere către științe; după el, filozofia s-a putut socoti uneori științifică, dar nu întotdeauna cu recurs direct la științe.

Dacă așa stau lucrurile, atunci faptul că Eminescu studiase sistematic ori nu filozofia, avea ori nu titluri de specialitate, putea fi ori nu un profesor bun, sînt chestiuni secundare. A-l trata cu indulgență, așa cum a făcut Pogoneanu, a-l considera chiar cu dreaptă măsură, așa cum a făcut Călinescu, înseamnă a lăsa ceva esențial deoparte, tocmai restul acela care face ca un om de studiu și de carte să fie un mare om de cultură. Credem că și pentru studiul istoriei, și pentru studiul economiei, și pentru cel al filologiei se poate spune ceea ce afirmăm acum pentru specialitatea filozofiei: pregătit ori nu, Eminescu intuia esențialul. În lumina acestei bune așezări a sa în cultură îi vom cîntări, într-un studiu viitor, contribuția directă în filozofie, după ce am arătat *cum* a fost judecată, *cum* a fost editată și în ce orizont de cultură merită să fie valorificată ea.

[15] Călinescu citește „încă".
[16] Iarăși „încă" la Călinescu.
[17] „Acum" la Călinescu.
[18] „Cari" la Călinescu.
[19] Vezi *Studii*, București, 1910, p. 65.

OPERA LUI KANT ÎN LIMBA ROMÂNĂ

DE

NICOLAE BALCA

Îndeobște este cunoscut astăzi că, dintre toți filozofii epocii moderne, acela care a influențat mai de timpuriu și mai puternic filozofia românească a fost Immanuel Kant. Căci trebuie să subliniem faptul că începuturile filozofiei românești moderne s-au făcut sub influența genialului gînditor german. Este un merit deosebit, al lui Bogdan-Duică de a fi arătat, în studiul său *Cantiani români*[1], că filozoful de la Königsberg a fost prezent în cultura românească chiar cu un contemporan al acestuia și anume cu autorul *Țiganiadei*, I. Budai-Deleanu, care a fost influențat de lucrarea lui Kant *Religia în limitele rațiunii pure*. De asemenea, un alt kantian român, cunoscător direct al filozofiei gînditorului german, a fost Gh. Lazăr, care a și predat cursuri despre aceasta[2]. Dar și alți cărturari români din secolul al XIX-lea și al XX-lea au fost cunoscători sau propagatori ai gîndirii kantiene, ca de exemplu A. Tr. Laurian[3], Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, Ioan Zalomit, care a scris o teză de doctorat despre filozofia kantiană, Titu Maiorescu, Rădulescu-Motru, I. Petrovici și alții. Lucrările acestora nu pot fi înțelese fără a lua în considerare influența filozofiei kantiene.

Dacă gînditorii noștri din prima jumătate a secolului trecut au luat cu precădere din filozofia kantiană idei luministe, pe care le-au întrebuințat în luptele lor politice și culturale, a urmat un timp în filozofia românească ce a fost caracterizat de năzuința spre o înțelegere mai adîncă și mai completă a viziunii despre lume și viață a lui Kant. Urmarea acestei năzuințe a fost apariția multor studii prin revistele noastre despre filozofia kantiană, ba chiar și monografii mai întinse despre viața, opera și gîndirea înțeleptului de la Königsberg[4]. Ne referim cu deosebire la epoca de după întîiul război mondial cînd mulți tineri români, care au studiat filozofia la universitățile germane[5], și-au dat seama de marea importanță pe care ar avea-o pentru cultura noastră traducerea operei kantiene în limba română. De unde și necesitatea de a se tălmăci dacă nu întreaga operă kantiană, cel puțin lucrările principale ale marelui gînditor german.

În cele ce urmează ne vom ocupa cu aceste traduceri și anume din punct de vedere al interpretării și al modului în care au fost traduse textele kantiene. Vom urma în analiza noastră ordinea cronologică în care ele au apărut.

★

Dacă Gh. Lazăr a fost cel dintîi autor român care a încercat să traducă unele fragmente din opera kantiană[6], cei care și-au propus, în secolul trecut, să traducă integral *Critica rațiunii pure* au fost Titu Maiorescu (1861) și M. Eminescu (cca

---

[1] În rev. „Semănătorul", III, 1904, p. 81—84.

[2] *Ibidem*, p. 81.

[3] Vezi: *Lauda filosofiei kantiene*, în *Filosofia, kuvîntu akademiku pronunțatu de A. Tr. Laurian*, prof. de filozofie la Colegiul Național din București, 1845.

[4] Indicăm, de pildă, lucrările: R. Motru, *Elemente de metafizică*, Buc. 1924; M. Florian, *Imm. Kant*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, Buc., 1938; P. P. Negulescu, *Critica criticismului*, Buc., 1892; P. P. Negulescu, *Criticismul kantian*, în *Istoria filozof. mod.*, vol. I, Buc., 1941; Nic. Bagdasar *Criticismul*, în *Teoria cunoștinței*, vol. I., Buc., 1941; Nic Balca, *Pentru o mai corectă înțelegere a filozofiei kantiene*, în „Rev. de filos.", nr. 3—4, 1941; C. Noica, *Două introduceri și o trecere spre idealism*, Buc. 1943; D. Isac, *Transcendența în filosofia kantiană*, în „Rev. de filos.", nr. 3—4, 1940; etc.

[5] În epoca reînvierii filozofiei kantiene în neokantianism.

[6] Vezi G. Bogdan-Duică, *Gh. Lazăr*, în *Memoriile Academiei Române*, 1924.

1872—1876)[7]. Din aceste încercări, textele traduse de Maiorescu ne sînt încă necunoscute. Traducerea parţială datorată lui Eminescu a constituit, precum se ştie, obiectul unui studiu semnat de I. Rădulescu-Pogoneanu (în „Convorbiri literare" din 1906). I. E. Torouţiu apreciază că Eminescu a tradus cam a patra parte din *Critica raţiunii pure* şi că traducerea are calităţi remarcabile, deşi poetul a întîmpinat mari greutăţi, dacă ne gîndim la stadiul în care se afla limba noastră acum aproape o sută de ani[8].

În anul 1915 Ioan Gorun a tradus lucrarea kantiană *Spre pacea eternă*, pe care a însoţit-o cu o scurtă notiţă biografică şi cu un „Cuvînt introductiv" după Kehrbach. Se pare că traducătorul a întrebuinţat textul ediţiei franceze autorizat de însuşi Kant. Şi acest traducător luptă cu terminologia şi cu fraza kantiană, ceea ce face ca textul traducerii să fie uneori obscur.

De asemenea, în colecţia „Probleme şi idei" a apărut în anul 1924, cu ocazia bicentenarului naşterii lui Kant, traducerea *Religia în limitele raţiunii pure*, care cuprinde însă numai fragmente alese din lucrarea cu acelaşi titlu. Numele traducătorului nu este menţionat. La sfîrşitul traducerii sînt adăugate, sub titlul „Filozofia morală şi religioasă" fragmentele: „Ştiinţă şi morală", „Despre valoarea absolută a bunei-voinţe" şi „Despre noţiunea datoriei". Traducerea mai cuprinde o notă despre „Immanuel Kant în lumina gîndirii moderne", de C. Rădulescu-Motru, şi alta „Despre filozofia religioasă a lui Kant" de A. Tremesaygues, care însă nu contribuie esenţial la înţelegerea filozofiei religiei a lui Kant.

Tot în anul 1924, cu prilejul comemorării, M. Antoniade a tradus *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă* însoţită cu o scurtă notă introductivă, în care traducătorul precizează rostul acestei lucrări în raport cu *Critica raţiunii pure*. Şi textul acestei traduceri are mari lacune de exprimare, din pricină că traducătorul a căutat să ţină seama de construcţia încîlcitei fraze kantiene.

În anul 1927 apare *Analitica frumosului* (Cartea I din *Critica judecăţii estetice*, partea I, pînă la § 22), tradusă de I. Gherincea[9].

[7] Apărute în: Mihail Eminescu, *Opere complete*, Iaşi, 1914; Radu Manoliu, *O traducere a lui Eminescu*, în „Arhiva", Iaşi, An. XVIII, 1907.

[8] Datele cu privire la traducerea lui Eminescu le luăm din: I. E. Torouţiu, *Imm. Kant în filosofia şi literatura românească*, 1925, şi *Imm. Kant. Critica raţiunii practice*, în rom. de D. C. Amzăr şi R. Vişan, 1934.

[9] Fragmente din lucrarea lui Kant a tradus şi T. Vianu, în *Istoria esteticii de la Kant şi pînă azi în texte alese*, Bucureşti, 1934.

Traducerea întregii lucrări a lui Kant (*Critica puterii de judecare*) va vedea lumina zilei mult mai tîrziu.

Dacă pînă acum s-a tradus sporadic din opera kantiană şi fără sistem, cu anul 1929 începe traducerea în limba română a operelor principale ale marelui filozof: *Critica raţiunii pure; Întemeierea metafizicii moravurilor; Critica raţiunii practice; Critica puterii de judecare.*

Astfel, în anul 1929, Tr. Brăileanu traduce *Întemeierea metafizicii moravurilor* însoţită de o foarte scurtă schiţă biografică a lui Kant şi o listă a operelor acestuia. Este de observat că traducătorul a căutat să traducă cuvînt de cuvînt şi cu stricteţe în spirit kantian, ceea ce a avut ca urmare o traducere greu de înţeles.

Un an mai tîrziu, acelaşi traducător tălmăceşte în limba română monumentala lucrare kantiană *Critica raţiunii pure*[10]. Ca şi în traducerea amintită mai sus, Tr. Brăileanu a ţinut să traducă şi de această dată în spiritul frazei kantiene, ceea ce este un mare neajuns, fiindcă textul românesc a devenit obscur şi uneori chiar de neînţeles[11]. În afară de acestea, traducătorul nu ţine cont de spiritul literar al limbii în care traduce. El întrebuinţează expresii dialectale şi traduce mereu pe „unter" cu „subt", „Gesetzlichkeit" cu „legalitate", în loc de legitate, pe „schon" cu „acum" etc. Aproape pe fiecare pagină a traducerii se găseşte expresia „dă la mînă".

În anul 1934 apare, sub egida Institutului Social Român, *Critica raţiunii practice*, traducători fiind D. C. Amzăr şi R. Vişan[12]. Traducerea este însoţită cu două note introductive: „Viaţa lui Imm. Kant", de C. Rădulescu-Motru şi „Asupra raţiunii în practice", de Nae Ionescu[13]. Traducătorii mai dau o listă a lucrărilor lui Kant traduse în româneşte, pînă în 1934. Deşi această traducere vădeşte un progres faţă de cele menţionate mai sus, traducătorii redau încă greşit unii termeni kantieni. Aşa, de exemplu, ei traduc:

[10] În Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti 1930. Indicaţia că ar fi tradusă după ed. a II-a 1788 e greşită, fiindcă a doua ediţie a apărut în a. 1786. În timpul lui Kant au mai apărut două ediţii, în 1792 şi 1797.

[11] Kant n-a fost un stilist talentat, o recunoaşte el însuşi (vezi: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., Vorrede XLIII).

[12] Traducerea a fost făcută după textul îngrijit de Vorländer (Philos. Bibliotek, Felix Meiner Verlag) confruntat cu ediţia E. Cassirer (1914) şi a Academiei din Berlin (1908).

[13] Cu privire la notele ce premerg traducerii, subliniem faptul că — exceptînd pe cea a traducătorului — nu au o însemnătate prea mare pentru înţelegerea lucrării kantiene.

„Urwesen" cu „străfiinţă", în loc de fiinţă originară; „Urgrund" cu „atot-temei", în loc de temei originar; „Genugsamkeit" cu „destulătate", în loc de modestie, cumpătare; „Gemüth" cu suflet, în loc de facultatea conştiinţei (Bewusstseinsvermögen); „Gesinnung" cu „intenţie", în loc de criteriu etic; „Fürwahrhalten" cu „primirea unui adevăr", în loc de aprecierea unei judecăţi ca fiind valabilă; „Erscheinung" cu „întîmplare", în loc de fenomen, apariţie.

În 1936, C. Noica a tradus din limba latină disertaţia inaugurală a lui Kant din 1770: *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*. Este vorba de celebra lucrare kantiană de abilitare care pregăteşte epoca critică şi în care sensibilitatea nu mai este privită ca o cunoaştere întunecată şi confuză ca la Leibniz, ci ca un principiu de cunoaştere independent, alăturea de acela al intelectului.

În anul 1940, Tr. Brăileanu traduce *Critica puterii de judecare*[14], precedată de astă dată de un studiu mai întins în care traducătorul încearcă să expună pe scurt geneza istorică a filozofiei kantiene şi principiile ei fundamentale. În treacăt vom observa că autorul *Introducerii* nu operează fidel cu unele concepte ale lui Kant, de a căror interpretare depinde înţelegerea corectă a criticismului său. Aşa, de exemplu, traducătorul vorbeşte despre formele sensibilităţii, Kant despre „formele pure" ale sensibilităţii. Kant nu scrie că natura ar fi un „mecanism", „ci existenţa lucrurilor întrucît aceasta e determinată de legi generale". Tr. Brăileanu vorbeşte despre faptul că intelectul „aruncă asupra intuiţiilor *reţeaua* conceptelor", transformînd în obiecte ceea ce la Kant este de natură pur logică, legi, relaţii valabile. El scrie că „puterea de judecare e o facultate înnăscută", care ar da regulele pentru aplicarea practică a ştiinţei. Kant, dimpotrivă, respinge orice ineism şi afirmă că puterea judecăţii e facultatea de a subsuma sub reguli, ceea ce însemnează să distingă, dacă un caz concret aparţine la o regulă abstractă ori nu.

Cu privire la calitatea traducerii, subliniem faptul că *Critica puterii de judecare* este cea mai bună traducere a lui Tr. Brăileanu[15].

Din cele de mai sus reiese clar necesitatea ca opera kantiană să fie tradusă în condiţii mai optime, mai ales că, între timp, limbajul filozofic românesc a făcut progrese destul de mari. Acesta a şi fost motivul care l-a determinat pe regretatul profesor N. Bagdasar să traducă din nou în 1969, în colaborare cu E. Moisuc, *Critica raţiunii pure*. Este fără îndoială şi un merit al Editurii ştiinţifice din Bucureşti că s-a angajat în editarea traducerii acestei monumentale opere a lui Kant, ca dealtfel şi a celorlalte „Critici" ale gînditorului german. Spre deosebire de celelalte versiuni, N. Bagdasar a însoţit traducerea *Criticii raţiunii pure* cu un remarcabil „Studiu introductiv" iar în anexă cu un „Glosar kantian" de mare însemnătate şi cu un substanţial „Indice de nume proprii".

Traducerea textului kantian se prezintă într-un mod excepţional atît în ceea ce priveşte fidelitatea faţă de spiritul criticismului, cît şi, mai ales, în ceea ce priveşte claritatea transpunerii în graiul nostru a încîlcitului text kantian. Dealtfel tot ceea ce a scris şi tradus prof. N. Bagdasar se caracterizează prin claritate şi distincţie. Aceasta şi fiindcă N. Bagdasar a fost un admirabil cunoscător atît al limbii române cît şi al celei germane.

Subliniem încă o dată remarcabila contribuţie a studiului introductiv şi a glosarului kantian în clarificarea unor termeni de mare importanţă în înţelegerea filozofiei kantiene şi pe care unii autori i-au interpretat greşit. Sînt în discuţie termenii: *a priori, transcendental, apercepţie transcendentală, spontaneitatea spiritului, fenomen şi noumen, forme pure, lucrul în sine* etc. Deşi nu citează nume, N. Bagdasar are în vedere interpretările eronate din unele lucrări despre Kant apărute în perioada interbelică[16]. Aşa, bunăoară, P.P. Negulescu confundă termenul „transcendental" cu acela de „a priori"[17]. N. Bagdasar atrage atenţia că transcendentală este condiţia lui „a priori", Kant numind transcendentală direcţia spre „a priori". Transcendental este ceea ce îi premerge a priori experienţei[18]. Cu o şi mai mare atenţie determină N. Bagdasar termenul kantian „a priori", expus la interpretări eronate. Tot P.P. Negulescu scria că: „Întrucît nu este decît perceperea

[14] Academia Română (Traduceri din autorii clasici), Bucureşti, 1940. Cu privire la traducerea corectă a titlului s-a născut o discuţie între traducători (Vezi C. Noica, *Două introduceri şi o trecere spre idealism*, Bucureşti, 1942).

[15] Menţionăm că Tr. Brăileanu a mai tradus din Kant: *Ideea unei istorii universale; Ce este „luminarea?"; Începutul istoriei omenirii; Spre pacea eternă* (Traducere cu un studiu introductiv, Casa Şcoalelor, 1943).

[16] Este vorba îndeosebi de lucrările indicate sub nota 4, elaborate de I. Petrovici, P. P. Negulescu şi M. Florian.

[17] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 153.

[18] Imm. Kant, *Prolegomena*, p. 273. Kant scrie: „îi premerge", dar adaugă *a priori*, pentru ca acest „premerge" să nu fie înţeles temporal ori psihologic.

cu simţurile a acestei lumi [19], este evident că cea dintîi condiţie logică a ei este spaţiul, care ar fi o putere (?) ce aparţine minţii noastre înainte de experienţă şi independent de ea [20], de la începutul vieţii, adică, „este o reprezentare a priori" [21]. Deci concluzia este că e vorba de o „putere" înnăscută, avînd o anterioritate temporală-psihologică [22].

La fel se exprimă şi I. Petrovici cînd scrie: „După apriorismul logic *ideile* aprioriee *există în interiorul sufletului nostru* (s. ns.— *N.B.*) dar conştiinţa noastră nu-şi dă seama limpede de existenţa lor, înainte de a purcede la aplicarea lor în experienţă". Pentru acest comentator spaţiul şi timpul sînt asemenea unor „calapoade" în care se va „turna materia impusă de lucrul în sine", aceste forme pure ale intuiţiei fiind gîndite ca şi cînd ar fi idei înnăscute, chiar obiecte, în timp ce pentru Kant ele sînt sisteme ideale fundamentate pe sinteza transcendentală, aşadar sisteme ideale de raporturi şi relaţii [23].

N. Bagdasar a înţeles că punctul central al filozofiei critice se află în accentuarea puterii creatoare a raţiunii pure. Căci acesta este înţelesul termenului „puritate" la Kant. Raţiunea teoretică este „pură" fiindcă ea este creatoarea şi purtătoarea adevărului ştiinţific, raţiunea practică e „pură" fiindcă ea este creatoarea şi purtătoarea faptei morale. Cu conceptele „a priori" şi „pur" trebuie să fie gîndită şi ideea activităţii, a spontaneităţii spiritului, originea valabilităţii legităţii domeniilor de mai sus. În acest sens, prin *apriorităte* Kant înţelege valabilitatea obiectiv-necesară şi necesar-obiectivă pe care trebuie s-o dovedească judecăţile, dacă vor să fie ştiinţifice. De aceea întrebarea centrală a *Criticii raţiunii pure* e: cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori? Răspunsul la această întrebare se află în convingerea lui Kant despre mărimea spiritului şi despre fundamentarea întregii noastre ştiinţe şi a faptelor noastre morale în adîncurile Logosului creator sau al raţiunii pure.

Curînd după editarea traducerii *Criticii raţiunii pure*, N. Bagdasar a tradus (Editura ştiinţifică, 1972) alte două lucrări ale lui Kant şi anume: *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Critica raţiunii practice*. Traducerea este precedată de un temeinic studiu introductiv (p. IX—XXXIV) iar la sfîrşitul acesteia — note, indice de nume proprii (257—285) şi o interesantă Portfaţă semnată de N. Bellu. Şi în cazul acestor traduceri se cuvin subliniate în primul rînd claritatea, fidelitatea şi competenţa cu care Nicolae Bagdasar a prezentat textul kantian în studiul său introductiv.

Calitatea traducerii este la un nivel mult superior decît la ceilalţi traducători ai operei kantiene. Îndrăznim să spunem că Nicolae Bagdasar s-a întrecut pe sine în modul cum a tradus textul kantian. O evidenţiază în primul rînd faptul că lectura celor două traduceri se face, din punctul de vedere al limbii, atît de cursiv, încît nu ai deloc impresia că citeşti un text tradus. Subliniem şi aici remarcabila importanţă pe care o au notele alcătuite de traducător la sfîrşitul traducerii, care au menirea să lămurească, să uşureze înţelegerea concepţiei morale kantiene şi să corecteze erorile de interpretare ale acesteia.

La sfîrşitul acestor sumare consideraţii, subliniem faptul că dacă traducătorii români şi-au îndreptat munca lor cu atîta hărnicie asupra operei lui Kant e un semn îmbucurător, de maturitate, pentru filozofia românească. În acest sens, traducerile lui N. Bagdasar din opera lui Kant se vor dovedi utile şi fecunde pentru cultura noastră. Va mai fi necesară, desigur, o nouă traducere a *Criticii puterii de judecare* şi, de asemenea, o bună traducere a lucrării *Religia în limitele raţiunii*. Odată cu realizarea lor se va putea spune că sistemul kantian a intrat „în întregime în stăpînire românească".

[19] La Kant experienţa nu e „perceperea cu simţurile a acestei lumi", ci corect „kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen" (*Prolegomena*, p. 275).

[20] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 154 şi 150.

[21] *Ibidem*, p. 158.

[22] *Ibidem*, p. 155.

[23] Imm. Kant, *Reflexionen*, II, nr. 409.

UN TEXT INEDIT AL LUI CAMIL PETRESCU
(Teza de licență, 1919)

Nota editorului

S-au împlinit în acest an, în luna aprilie, opt decenii de la nașterea lui Camil Petrescu. Aniversarea aceasta coincide cu evenimentul sărbătoririi în lume a 250 de ani de la nașterea marelui filozof german Immanuel Kant (aprilie 1724). Am considerat deci că nu va fi lipsită de interes editarea, cu acest prilej, a tezei de licență despre Kant, susținută de scriitorul și gînditorul român Camil Petrescu în martie 1919. Avînd o valoare mai mult documentară, de probă didactică („indicare sumară"), acest text inedit atestă — ca și în cazul lui G. Lazăr, S. Bărnuțiu, T. Maiorescu, M. Eminescu, P. P. Negulescu ș.a. — prezența cugetării marelui gînditor german în sfera de preocupări („subiect ales") și în formația intelectuală a uneia dintre personalitățile reprezentative ale culturii noastre interbelice. Aceasta cel puțin la începutul formării ei.

Abia întors din crîncenul război la care participase și care îl obligase la întreruperea studiilor la Universitatea din București (Facultatea de litere și filozofie), tînărul Camil Petrescu se pregătește asiduu, în primăvara lui 1919, pentru obținerea licenței universitare în filozofie. Potrivit dispozițiilor atunci în vigoare, candidatul avea de susținut două teze scrise: una „cu subiect dat" de comisia examinatoare, alta „cu subiect ales" de cel examinat. Precum atestă „Mapa studentului Camil Petrescu" păstrată în Arhivele Universității din București (Dosar 168/1913), prima lucrare scrisă, „cu subiect dat" din logică, a fost **Figurile silogistice. Valoarea și funcțiunea lor** *(16 martie 1919); cealaltă este textul pe care îl publicăm acum :* **O indicare sumară a originelor filosofiei lui Kant** (subiect ales la licență). *Din comisia examinatoare făceau parte profesorii C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, I. Rădulescu-Pogoneanu, ale căror semnături figurează sub aprecierea comisiei de la sfîrșitul tezei cu subiect dat: „Astăzi 18/31 Martie 1919, comisia examinînd lucrarea a notat-o cu* bilă albă".

Aceeași comisie a examinat, la aceeași dată, și lucrarea „cu subiect ales" despre Kant, alcătuită din 16 pagini manuscrise pe jumătăți de coală albă. Subiectul ales era la „Istoria și Enciclopedia filosofiei", cursuri urmate cu P. P. Negulescu, profesorul care-l prețuia în mod deosebit pe Camil Petrescu și care-l recomandase astfel decanului facultății, Ion Bogdan: „d. Camil Petrescu e unul din cei mai buni studenți ai facultății noastre" (scrisoare personală din febr. 1919).

În legătură cu relațiile Negulescu — Camil Petrescu, și în genere cu vocația pentru filozofie a lui Camil Petrescu, ne permitem să reamintim aici declarațiile făcute de acesta mai tîrziu, în interviul din „Vremea" 1943 (anul în care scriitorul nostru își terminase lucrarea sa fundamentală de filozofie : Doctrina substanței) :

„Cînd am terminat universitatea, profesorul P. P. Negulescu m-a întrebat dacă nu am de gînd să urmez o carieră în filosofie, și atunci i-am răspuns că deocamdată nu. A fost foarte deziluzionat. M-a întrebat ce poate să mă facă să renunț la această carieră în filosofie, și atunci i-am răspuns că renunț numai pentru moment la filosofie, pentrucă am de gînd să fac literatură. A ridicat din umeri nedumerit și mi-a spus :

— Cred că faci o mare greșeală pentrucă dumneata ești un spirit filosofic și nu știu ce ai să faci în literatură.

I-am răspuns liniștit :

— Eu am un anume plan de realizare a operei mele, începînd de acum și pînă la încheiere, iar planul acesta cuprinde cam următoarele etape: voi scrie pînă la 25 de ani versuri, pentru că este vremea iluziilor și a versurilor; voi scrie între 25 și 35 de ani teatru, pentru că teatrul cere o oare-care experiență și o anumită vibrație nervoasă; voi scrie între 35—40 ani romane pentru că romanele cer o mai bogată experiență a vieții, și o anume maturitate expresivă. Și abia la 40 de ani mă voi întoarce la filosofie, căci e mai cuminte să faci poezie la 20 de ani și filosofie la 40 decît filosofie la 20 și poezie la 40 de ani, așa că vă dau întîlnire peste douăzeci de ani.

Rev. filoz., XXI, 6, p. 774—777, București, 1974.

Profesorul care mă iubea foarte mult mi-a spus să fac cum cred eu că este mai bine. După cum știți, într-adevăr am scris versuri pînă la 25 de ani, teatru pînă la 35, romane pînă la 40 de ani.

Peste două decenii, m-am dus la profesorul meu P. P. Negulescu și i-am spus că vreau să-mi dau doctoratul în filosofie.

— Domnule Camil Petrescu, nu înțeleg de ce te întorci la filosofie, acum cînd ai făcut o carieră excepțională în literatură? Este păcat să nu o continui.

I-am răspuns liniștit:

— Toată cariera mea literară nu a fost decît o trecere în vederea lucrărilor filosofice. În nici un caz nu mă mai văd făcînd versuri la 40 de ani, de vreme ce nu am făcut filosofie la 20".

În 1943, cînd făcea aceste declarații, Camil Petrescu elaborase Doctrina substanței, cunoscuta teză de doctorat Modalitatea estetică a teatrului (*1937*) și eseul Substanțialism, *tipărit încă din 1928 într-un singur exemplar, deci neîfuzat. Că evoluția spirituală a scriitorului nostru nu a coincis întocmai cu „planul" la care se referă în declarațiile sale o dovedesc preocupările sale ulterioare interviului, preocupări orientate de astădată către „probleme și dezbateri științifice" așa cum mărturisea într-un alt interviu, din 1947: „Singura mea preferință adîncă, merge esențială către problemele și dezbaterile științifice, singurele demne de interes. Să fiu ținut departe de ele e pentru mine o durere nesfîrșit mai mare decît faptul — de pildă — că nu mi se joacă piesele"* (C. Panaitescu: Discuție...cu d. Camil Petrescu, *„Rampa", XXXV, III, 25.XII.1947*, p. 1, II). *Știm, de asemenea, că și după această dată orientările și preocupările lui Camil Petrescu n-au făcut decît să confirme complexitatea neliniară a evoluției personalității sale în cultura noastră.*

Mihail Ilovici

O INDICARE SUMARĂ A ORIGINELOR FILOSOFIEI LUI KANT

(subiect *ales* la licență, martie 1919)

E un lucru de acum intrat în domeniul comunului că sistemul filosofic al lui Kant, nu numai că înseamnă un mare monument al gîndirii omenești, dar constituie de fapt o adevărată revoluție în filozofie.

Pe drept cuvînt acest filosof se compară el însuși cu Copernic, căci de unde pînă la el cugetătorii supuneau gîndirea lucrurilor și o făceau să se adapteze formei lor, el supune lucrurile gîndirii...De unde centrul de gravitație îl alcătuiau lucrurile, de aci înainte ele vor gravita în jurul minții omenești și se vor adapta ei, ca să poată pătrunde în cercul conștiinței.

Oricît de bruscă și de mare ar fi însă această revoluție în filosofie, la o cercetare mai de aproape, nu o vom găsi complet străină de cugetarea anterioară și chiar dacă nu o vom găsi cu necesitate produsul acestei cugetări, vom găsi însă sistemele care i-au pregătit terenul. Căci e incontestabil că sînt mai aproape de esența filosofiei lui Kant, filosofii care l-au precedat imediat, decît cei din antichitate, de pildă, și aceasta e o dovadă indiscutabilă că acest sistem apare într-un mediu care l-a pregătit oarecum. Kant însuși mărturisește că David Hume e acela care l-a trezit din somnul dogmatismului.

Noi vom vedea însă că în afară de acest filosof mai sînt și alții cu care cugetarea lui are înrudiri. Credem că nu greșim afirmînd că două lucruri sînt esențiale și caracteristice filosofiei lui Kant (sau mai bine zis teoriei cunoașterii formulate de el): examenul căruia îi supune facultatea noastră de a cunoaște — criticismul —, și soluția pe care o dă acestei chestiuni — transcendentalismul formelor pure (cu deosebirea dintre numene și fenomene).

În prefața traducerii franceze a *Criticii rațiunii pure*, P. Archambault face următoarea constatare: „Kant s-a găsit sub influența a trei curente principale de cugetare: pietismul, a cărui influență o suferise prin mama sa și profesorul său Martin Knutzen și care i-a furnizat credința în datorie și cultul intenției morale; newtonismul de la care a împrumutat o concepție realistă și aprioristă a științei, capitală pentru inteligență, și filozofia «Aufklärung»-ului, care i-a dat o încredere absolută în rațiune și în idei ca factor de progres". Credem că trebuie să adăugăm la aceste trei curente și curentul scepticoempirist al filozofiei engleze. Evident că ținînd seama de faptul că Descartes nu-și stabilește ideile prime, — axiomele sale —, decît după o prealabilă cercetare a facultății de a cunoaște — îndoiala metodică —, am putea vedea și în el un precursor — cam îndepărtat puțin — al filosofiei lui Kant.

Înainte de a cerceta școala engleză, care se pare că a avut cea mai mare influență asupra filosofiei lui Kant, poate că ar fi necesar(ă) o cercetare asupra influenței pe care raționa-

lismul dogmatic l-a (sic) avut asupra lui. Ştim că autorul *Criticii raţiunii pure* a respins cu hotărîre dogmatismul, necruţîndu-şi nici chiar ironiile. Se găsesc astăzi interpretatori ai filosofiei lui, care să neglijeze oarecum influenţa pe care scepticismul empirist a avut-o asupra lui, şi care-l apropie hotărît de Raţionalismul dogmatic. Între aceştia putem cita aşa-zisa şcoală de la Magdenburg de sub conducerea filosofului Herman Cohen şi Natorp (citat de Alice Stércat în „Kant interpreté par l'école de Magdenburg"). Făcîndu-i filiera, această şcoală găseşte o strînsă înrudire chiar, între Kant şi Platon. Fără să mergem atît de departe ne vom mărgini la cîteva constatări pe care le-am putea face în ce priveşte raportul dintre filosofia lui Kant şi Leibniz.

Ne relatăm (mai bine, poate, ne referim — n. edit.) mai cu seamă la *Noile Încercări* în care Leibniz apărînd ideile înnăscute, polemizează cu Locke.

De la dominaţia absolută aproape în filosofie, ineismul (indescifrabil), — pornit din antichitate —, decade din ce în ce făcînd treptat concesii din ce în ce mai mari empirismului. Poate că în ultima lui formă îl găsim — în înţelesul lui precis —, la Leibniz şi în această formă poate că nu e departe de formele apriorice ale lui Kant, chiar dacă diferă în punctul de vedere general în aplicare pe care îl are pe urmă. (Rezumatul acestei polemici urmează mai jos, după „Étude des principaux philosophes" par Charles Adam, Paris, 1903).

Locke se ridicase împotriva ineismului, în mod hotărît, luînd de altminteri acest concept în sensul lui strîmt. Se consideră în general ca înnăscute oarecare principii de speculaţiune şi de practică, de pildă: „E imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie în acelaş timp", sau „Nu face altuia ceea ce nu-ţi place ţie", „Sînt adevăruri comune care au aprobarea tuturor". Ori tocmai această aprobare a tuturor o pune Locke la îndoială şi luînd ca pildă noţiunea de „Dumnezeu", arată cum o au oamenii de diferită unii de alţii, ceea ce dovedeşte că e departe de a se impune tuturor. În răspunsul său, Leibniz deosebeşte adevărurile de fapt, de adevărurile de *raţiune*. Unele sînt cunoscute numai prin simţuri şi nu e nevoie pentru ele să recurgem la ipoteza ineismului. Dar simţurile ne fac să simţim numai fapte particulare, numai exemple şi nici odată regule generale. Acestea din urmă se găsesc însă în spiritul nostru. Dar ele trebuiesc învăţate oare? Da, dar cu mult mai puţină trudă. E suficient să spunem că ele se găsesc în spiritul nostru sub formă *de dispoziţiuni, aptitudini deja active sau de virtualităţi* (*Încercări*, Cart I, Cap 1, p. 25).

Aristotel stabilise deosebirea între putere şi act. Leibniz o reia această deosebire atunci cînd vorbeşte de o „preformaţiune" care determină sufletul nostru şi care fac[e] ca oarecare adevăruri să poată fi scoase din ele.

„Sufletul nu e deci, cum îl crede Locke, o tabula rasa pe care nu e trasat nici un caracter. Leibniz îl consideră mai curînd ca un bloc de marmură, ale cărui vine arată deja, în mod natural o figură, de care lucrătorul nu are decît să profite".

Evident că această virtualitate e încă departe de formele apriorice ale lui Kant, — şi se vede acest lucru poate mai limpede încă şi din consecinţele pe care cei doi filosofi le scot respectiv din concepţiile lor.

Oricum însă ineismul lui Leibniz, prin concesiile pe care le face empirismului, înseamnă un mare progres —, chiar dacă nu a izbutit să schimbe „centrul de gravitate" care a fost geniala inspiraţie a lui Kant.

Dacă mai ţinem seamă şi de idealismul, — idealismul critic —, al cugetătorului de la Königsberg şi de dogmatismul său strîns din *Critica raţiunii practice*, dacă mai ţinem seama şi de faptul că şi el păstrează cele trei legi primordiale stabilite de Leibniz, — legi la care se reduc toate legile din natură şi care formează esenţa determinismului universal, determinism care la rîndul lui face posibilă experienţa şi ştiinţa (Principiul raţiunii suficiente, principiul armoniei reciproce, principiul permanenţei forţelor) — credem că am indicat într-un mod destul de sumar, e drept, ce leagă pe Kant de Raţionalismul Dogmatic.

Vom trece acum la cercetarea influenţei pe care a avut-o asupra lui Kant şcoala engleză cu Locke, Berckeley şi David Hume

Cu peste o sută de ani înaintea lui Kant, Locke observa că „dorinţa unei *cunoaşteri universale* face pe oameni să se pronunţe asupra unor chestiuni care sînt deasupra lor şi despre care ei n-au nici o idee". Şi el voia să facă „să nu se mai încurce în lucruri care trec peste puterile spiritului nostru şi să ignoreze ceea ce nu se poate cunoaşte". El se ridică deci împotriva metafizicii, ale cărei soluţii îl nemulţumesc complet. Dar el nu îndeamnă la un scepticism complet, la o renunţare de a cunoaşte. Noi nu putem cunoaşte totul, zice el — e drept — dar să încercăm cel puţin să nu ne scape nimic din ceea ce putem într-adevăr cunoaşte. Kant însuşi recunoaşte că Locke pune cu hotărîre problema *întinderii* şi *limitelor* facultăţii noastre. „Un moment s-a crezut — zice el însuşi în prefaţa primei ediţiuni a *Criticii raţiunii pure* — că în timpurile moderne celebrul Locke, prin fiziologia spiritului uman a sa, punea capăt tuturor dogmaticilor şi scepticilor. Într-adevăr Locke e un campion puternic al empirismului. În analiza pe care o face el ideilor, el le împarte în idei *simple* care vin din simţuri (sunete, culori, etc....) sau din reflexiuni (a simţi, a voi, a percepe etc...). În ce priveşte ideile *complexe*, ele se formează în mod natural din

cele simple. Sînt ideile de moduri, ca şi acelea ale gîndirii despre spaţiu şi timp —, ideile de substanţă, în fine cele de relaţiuni. Dar Locke lasă o realitate lumei externe. El va fi întrecut de Berkeley, care va suprima această lume materială.

Analiza nu descoperă în conştiinţă decît calităţi sensibile, percepţiuni. A exista este a fi perceput. Percepţiunile provin nu din materie — care nu are sens — ci de la Dumnezeu care vorbeşte şi face să acţioneze spiritele. Dualismul lui Descartes se transformă, — ca şi cu Malebranche — într-un midealis monist-imaterialism. În modul acesta Berkeley lasă să persiste substanţa spirituală — chiar dacă o respinge pe cea materială. Menţine în acelaşi timp şi principiul de cauzalitate, făcînd din Dumnezeu o cauză.

Cel care va depăşi şi această margine va fi David Hume întemeietorul şcoalei asociaţioniste. Analizînd conştiinţa el nu găseşte în ea decît numai impresiuni şi idei care se urmează şi se înlănţuie în conştiinţă numai pe baza principiilor de apreciere. Căci imaginile şi impresiile au o tendinţă de a se asocia unele de altele după raportul după care au pătruns în conştiinţă. Asociaţia are trei legi : 1) Contiguitatea de loc şi timp ; 2) Asemănarea ; 3) Cauzalitatea. Cea mai importantă e ultima dar toate trei au între ele o acţiune reciprocă. Analizînd ideile generale, David Hume găseşte că nu există — undeva pe lume — în afară de lume — în afară de imagini, o categorie aparte de concepte abstracte, esenţe imuabile şi divine, ideile lui Platon, naturile simple ale lui Descartes nu sînt decît idei particulare, imagini. Numai că unele din ele joacă rolul de *esenţe pure* ale intelectualiştilor — sînt ideile generale.

Ceea ce le dă această calitate este o funcţiune a spiritului, „habitudinea". Aceasta e deprinderea pe care o avem de a asocia ideile şi de a reproduce ideile în ordinea asocierii lor, ele au intrat în adîncul felului nostru de a fi într-atît încît obicinuinţa de a percepe două reprezentări împreună de mai multe ori, ne face să credem că şi pe viitor aceste asocieri se vor produce întocmai.

Singurul lucru care pare să ne transporte complet în domeniul realităţii este principiul de cauzalitate. El poate fi formulat astfel : tot ce există are o cauză şi aceeaşi cauză produce totdeauna aceleaşi efecte.

S-ar părea că e mai mult decît o urmare invariabilă, s-ar părea că e o conexiune necesară. Asta înseamnă că efecte diferite sînt imposibile şi că înlăuntru cauza va produce un proces care va da naştere efectului.

Privind o bilă de biliard în mişcare s-ar putea prevedea printr-o devinaţie spontană că această bilă, dacă va izbi alta o va zgudui şi o va deplasa. Aceasta e însă fals. Noi putem separa complet cauza de efect, căci noi putem gîndi separat conceptul de cauză de conceptul de efect.

Noi din experienţă am învăţat că obiectului *N* i se urmează în reprezentare efectul *K*.

Habitudinea ne face să credem că şi pe viitor acest lucru se va repeta. Dar nimic nu ne garantează aceasta. Principiul cauzalităţii e de natură empirică. Nu există principii apriorice nici în matematică. Experienţa ne învaţă că 70 + 40 fac 110. Dar nimic pe viitor nu poate garanta lucrul acesta. Se credea de pildă că toate lebedele sînt albe — ca să luăm acest exemplu. Se credea că e un adevăr valabil pentru toate timpurile. Iată însă că în Australia s-au descoperit lebede negre.

În principiu experienţa pe viitor ne poate face mari surprize chiar în domeniul matematicei. De aci va porni Kant. El va dovedi că există judecăţi sintetice apriori.

David Hume susţine — ca să aplicăm acest termen — că toate judecăţile sintetice sînt aposteriori. Pentru Kant propoziţiunea : suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, este necesară şi universală, bazat pe principiul apriorismului spaţiului. Judecata : linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte, este o judecată sintetică apriori pentru că în conceptul de linie dreaptă nu se cuprinde şi ideea de drum cel mai scurt între două puncte.

Plecat de aici el va stabili transcendentalismul formelor pure ale raţiunii care singure fac posibile judecăţile universale şi necesare.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNE ŞTIINŢIFICĂ CONSACRATĂ ANIVERSĂRII A 30 DE ANI DE LA CREAREA FRONTULUI UNIC MUNCITORESC

La Muzeul de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România s-au desfăşurat în zilele de 25—27 aprilie a.c. lucrările sesiunii ştiinţifice organizată de Academia de ştiinţe sociale şi politice, Academia „Ştefan Gheorghiu" şi Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., cu prilejul împlinirii a 30 de ani de la înfăptuirea Frontului Unic Muncitoresc din România.

La lucrările sesiunii au participat oameni de ştiinţă, cercetători ştiinţifici, cadre didactice de la institute de cercetare şi de învăţămînt superior din ţară, precum şi reprezentanţi ai unor institute de cercetare, şcoli superioare de partid şi reviste teoretice de peste hotare.

În deschiderea sesiunii, tovarăşul Leonte Răutu, preşedintele consiliului de conducere şi rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu" a vorbit despre semnificaţia evenimentului aniversat, despre rolul determinant al Frontului Unic Muncitoresc în înfăptuirea actului istoric de la 23 August 1944.

În continuare au fost prezentate următoarele referate ştiinţifice :

— „Tradiţiile unităţii mişcării muncitoreşti şi ale partidului politic al clasei muncitoare din România" de Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ;

— „Experienţa Partidului Comunist Român în realizarea alianţei mişcării muncitoreşti cu forţele democratice şi progresiste în lupta pentru independenţă naţională, progres economic şi social" de Grigore Comartin, prorector al Academiei „Ştefan Gheorghiu" şi Nicolae Petreanu, profesor la Academia „Ştefan Gheorghiu" ;

— „Naţiunea socialistă şi rolul ei în dezvoltarea societăţii româneşti contemporane" de Ion Ceterchi, vicepreşedinte al Academiei de ştiinţe sociale şi politice şi Elena Florea, cercetător ştiinţific principal la Institutul de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale.

În cadrul sesiunii au fost programate şi dezbateri în jurul mesei rotunde, pe temele : „Rolul partidului marxist-leninist în făurirea unităţii de acţiune a clasei muncitoare" şi „Generalul şi particularul în lupta forţelor democratice-progresiste împotriva imperialismului şi neocolonialismului, pentru independenţă naţională şi progres".

În cadrul dezbaterilor s-a făcut un amplu schimb de opinii în probleme privind tradiţiile mişcării muncitoreşti şi ale partidului politic al clasei muncitoare din România şi din alte ţări, experienţa Partidului Comunist Român în realizarea alianţei mişcării muncitoreşti cu forţele democratice şi progresiste în lupta pentru independenţă naţională şi rolul ei în dezvoltarea societăţii româneşti contemporane, rolul partidului marxist-leninist în făurirea unităţii de acţiune a clasei muncitoare, raportul dintre general şi particular în lupta forţelor democratice şi progresiste împotriva imperialismului şi neocolonialismului, pentru independenţă şi progres. S-a subliniat faptul că realizarea Frontului Unic Muncitoresc a constituit unul din acele momente care au avut un rol determinant în realizarea obiectivelor luptei antifasciste. Acest moment a stimulat şi a accelerat coalizarea într-un larg front a tuturor forţelor democratice patriotice antifasciste, al căror conducător a fost clasa muncitoare.

S-a evidenţiat, totodată, că marile realizări ale poporului nostru în opera de făurire a socialismului constituie o confirmare a justeţei politicii ştiinţifice a partidului nostru, a capacităţii sale de elaborare, în condiţiile istorice şi naţionale concrete ale României, a unor soluţii originale pentru traducerea în viaţă a adevărurilor generale ale teoriei revoluţionare marxiste, creşterea continuă a forţei de organizare şi a influenţei partidului,

Rev. filoz., XXI, 6, p. 779—783 Bucureşti, 1974.

afirmarea sa activă în toate domeniile vieții sociale ca forță conducătoare fiind, în concepția partidului nostru, o lege a dezvoltării patriei noastre pe drumul societății socialiste multilateral dezvoltate.

Cuvîntul de încheiere a fost rostit de tovarășul Ștefan Voitec, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Consiliului de Stat, care a subliniat faptul că prin originalitatea formelor și mijloacelor folosite pentru împlinirea unora dintre cele mai anevoioase și complexe sarcini puse de istorie în fața proletariatului — realizarea unității de clasă — experiența clasei noastre muncitoare se înscrie ca o contribuție la îmbogățirea tezaurului teoretic și practic al mișcării comuniste și muncitorești internaționale.

SIMPOZIOANE ȘI SESIUNI COMEMORATIVE: 250 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI IMMANUEL KANT

În ziua de 17 aprilie 1974 a avut loc în aula Academiei R.S.R. o sesiune jubiliară comemorativă, organizată de Academia Republicii Socialiste România cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant. Cuvîntul de deschidere a fost rostit de acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei R.S.R.

În cadrul sesiunii au fost prezentate următoarele comunicări: „Iluministul Kant și problema alienării" de acad. C. I. Gulian; „Kant și științele naturii" de acad. O. Onicescu și prof. Călin Popovici; „Kant și filozofia contemporană" de prof. dr. Al. Boboc; „Kant și gîndirea românească în veacul al XIX-lea" de dr. Radu Pantazi.

E. F.

În ziua de 6 mai a.c. Facultatea de filozofie a Universității din București și Catedra de filozofie de la Academia Ștefan Gheorghiu au ținut un simpozion dedicat aniversării a 250 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant.

În cuvîntul de deschidere a simpozionului, prof. univ. Tudor Bugnariu a ținut să sublinieze locul și importanța deosebită, predominant pozitivă a influenței lui Kant în cultura și filozofia modernă românească. Opera marelui cugetător german a reprezentat un izvor principal, îndeosebi în secolul al XIX-lea, pentru gîndirea și ideologia progresistă din țările române. Cultura și filozofia românească a receptat din cugetarea kantiană idei precum egalitatea de principiu a tuturor oamenilor, egalitatea lor antropologică, viziunea umanistă asupra științei, spiritul critic în fundarea metodologică modernă a cercetării.

Au fost prezentate următoarele comunicări: „Kant și conștiința contemporaneității" de acad. C.I.Gulian; „Kant și problema metafizicii" de prof. dr. Al. Boboc; „Meditații despre infinit, indefinit și lucru în sine" de conf. dr. Radu Stoichiță; „Epistemologia kantiană, moment semnificativ în formarea spiritului filozofic modern" de lector O. Băncilă și I. Stroie; „Adevăr și certitudine în epistemologia criticistă" de prof. dr. Ștefan Georgescu; „Analitic la Kant" de conf. dr. Mircea Flonta; „Immanuel Kant în istoria ideilor politice" de conf. dr. Eftimie Matei; „Religie și antireligie în postulatele kantiene: nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu" de conf. dr. Niculae Bellu; „Deschideri și limite în concepția kantiană asupra practicii" de lector Ruxandra Călin; „Ecouri ale criticismului kantian în problematica epistemologică a fizicii contemporane" de lector Axinte Dobre.

Cîteva din aceste comunicări pot fi citite în numărul de față al revistei.

Caracterizate în ansamblu, comunicările au relevat sau au pus într-o nouă lumină permanența multor idei din filozofia critică a lui Kant, rolul acestora în formarea spiritului filozofic modern, prezența temelor kantiene în conștiința filozofică contemporană. Simpozionul a constituit o contribuție de seamă la valorificarea moștenirii filozofice kantiene.

I. S.

Desfășurat în zilele de 28 și 29 martie a.c. în capitala Republicii Democrate Germane, simpozionul Kant a fost organizat de Academia de științe a R.D.G. și de Academia de științe a U.R.S.S. Au participat cercetători și cadre didactice din R.P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacia, R. D. Germană, R. P. Polonia, R. S. România, R. P. Ungaria, precum și din Austria, Franța, Italia și R. F. Germania. Comunicările prezentate urmează a fi editate într-un volum care va apărea în cursul anului 1975. Simpozionul a fost precedat de apariția a trei volume omagiale: culegerea de studii *Filosofiia Kanta i sovremennosti* (Filozofia lui Kant și contemporaneitatea, Moscova, 1974), o monografie succintă elaborată de prof. Manfred Buhr și o amplă monografie

întocmită de prof. V. F. Asmus, eminent istoric al filozofiei, care împlinește anul acesta venerabila vîrstă de 80 de ani.

Lucrările simpozionului (4 referate de bază, 26 de comunicări și dezbaterile) s-au ținut în sala de ședințe plenare a Academiei de științe a R.D.G. Pe lîngă comunicanți au asistat și numeroși invitați, oameni de știință și filozofi din țara gazdă.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de prof. W. Kallweit, vicepreședinte al Academiei de științe din Berlin. Vorbitorul a insistat asupra raționalismului și umanismului gîndirii lui Kant și a relevat importanța elementelor sale dialectice.

În referatul *Filozofia lui Im. Kant ca izvor teoretic al marxism-leninismului*, prof. Manfred Buhr, directorul Institutului de filozofie din Berlin, a arătat că raționea a însemnat pentru Kant ceea ce a însemnat pentru creștini grația divină. D-sa a subliniat caracterul precumpănitor progresist al filozofiei kantiene, manifestat în spiritul ei critic, în orientarea sa științifică fizico-matematică, în iluminismul ei generos și în abordarea dialectică a procesului cunoașterii. Referentul s-a oprit și asupra tezei lui K. Marx despre filozofia lui Kant ca „teorie germană a revoluției franceze", teză care avea să revină ca idee directoare în mai multe comunicări.

Referatul *Kant și științele*, al prof. B. M. Kedrov (citit de prof. G. Kröber), a evocat multilateral meritele lui Kant privitoare la impunerea în gîndirea științifică modernă a conceptelor de dezvoltare, evoluție și automișcare a materiei.

Acad. Hans-Jürgen Treder, fizician, a supus unui examen minuțios contribuția imensă adusă de Kant la dezvoltarea științelor naturii, în referatul intitulat *Kant și întemeierea cosmologiei, cosmogoniei și fizicii cosmice pe baze newtoniene*.

Referatul prof. T. I. Oizerman din Moscova, *Kant și materialismul dialectic*, a trecut pe larg în revistă elementele dialectice din filozofia kantiană, subliniind importanța lor ca premise ale filozofiei hegeliene și ale filozofiei marxiste. Criticînd idealismul subiectiv al lui Kant și agnosticismul său determinat de distincția dintre fenomen și lucru în sine, d-sa a subliniat că, în cazul categoriilor și mai ales în problema antinomiilor, marele cugetător a surprins caracterul necesar al contradicțiilor gîndirii teoretice. Pledînd pentru lărgirea și adîncirea studiului filozofiei kantiene, referentul a afirmat că filozofia lui Kant nu a fost încă cercetată în toate laturile ei.

Fiecare dintre cei 26 de comunicanți a beneficiat de libertatea de a-și alege subiectul în funcție de propriile sale cercetări și preferințe. Firește, încercarea noastră de a împărți comunicările în mai multe grupe tematice este convențională, deoarece cele mai multe comunicări au abordat inevitabil și probleme aparținînd altor grupe tematice. Am considerat însă că acest mod de dispunere a lor este cel mai indicat, fiindcă permite cititorilor să-și formeze o imagine mai adecvată despre ponderea fiecărei problematici.

Tema „Kant și științele naturii" a reunit comunicările: *Kant și matematica* (prof. Svetoslav Slavkov — Sofia), *Conceptul de natură la Kant* (prof. Hermann Ley — Berlin, R.D.G.), *Concepția despre cauzalitate a lui Kant și fizica modernă* (prof. Herbert Hörz — Berlin, R. D. G) și *Ideile lui Kant despre dezvoltare și concepția sa despre știință* (prof. Günter Kröber — Berlin, R.D.G.).

Cercetării dialecticii kantiene i-au fost consacrate comunicările: *Kant și preistoria dialecticii materialiste* (dr. Jean-Pierre Cotten — Paris) și *Probleme de dialectică în filozofia lui Kant* (prof. A. S. Bogomolov — Moscova). Ambele comunicări au prilejuit în chip firesc incursiuni în întreaga istorie a filozofiei postkantiene.

Alte două comunicări au examinat contribuția lui Kant în domeniul logicii: *Logica transcendentală a lui Kant în viziune marxistă* (prof. Jindrich Zelený — Praga) și *Destinul istoric al doctrinei lui Kant despre judecățile analitice și sintetice* (prof. Angel Bankov — Sofia).

Concepția estetică a lui Kant a fost interpretată de un singur comunicant (prof. Afasiev — Moscova).

Epistemologia kantiană a constituit obiectul a trei comunicări: *Critica kantiană a cunoașterii și teoria marxistă a cunoașterii* (prof. Gedö Andras — Budapesta), *Conceptul kantian de puritate* (prof. Wilhelm Raimund Beyer — Salzburg, Austria) și *Asupra problemei activității subiectului în filozofia lui Kant* (dr. Nina V. Motroșilova — Moscova).

Iluminismul și umanismul kantian a constituit obiectul a șapte comunicări, și anume: *Kant și ideile despre pace ale iluminismului francez* (acad. Werner Bahner — Berlin, R.D.G.), *„Pacea eternă" a lui Kant și dilema cercetărilor burgheze despre pace* (dr. Bernd P. Löwe — Berlin, R.D.G.), *Umanismul lui Kant și concepția social-reformistă despre social-democrație* (prof. S. I. Popov — Moscova), *Morala și religia la Kant* (prof. E. I. Soloviov — Moscova), *Rolul lui Kant în dezvoltarea antropologiei filozofice* (prof. Zbigniew Kuderowicz — Cracovia), *În jurul proble-*

mei libertăți la Kant (dr. Martina Thom — Leipzig, R.D.G.) și *Drept fără revoluție? Pe marginea doctrinei juridice a rațiunii pure* (prof. Hermann Klenner — Berlin, R.D.G.).

O ultimă grupă de șapte comunicări a fost profilată pe preocupări speciale de istoriografie filozofică: *Filozofia lui Kant și neopozitivismul* (prof. Vladimir Ruml — Praga), *Pasul înapoi al pozitivismului și structuralismului în raport cu Kant* (dr. Erhard Albrecht — Greifswald, R.D.G.), *Kant ascuns în opera lui Georg Lukács* (prof. Robert Steigerwald — Frankfurt am Main, R.F.G.) *Kant și filozofia profunzimii* (prof. Jacques d'Hondt — Poitiers), *Kant și cultura română* (prof. Radu Tomoiagă — București), *Kant în Bulgaria* (prof. Kosta Andreiev — Sofia) și *Filozofia lui Kant în Polonia* (dr. W. Banasiewicz — Varșovia). Subsemnatul am expus numai unele părți din comunicarea mea (al cărei text va apare integral în „Revue romaine des sciences sociales. Série philosophie et logique", nr. 2, 1974), înviorînd auditoriul mai ales prin paginile consacrate influenței lui Kant asupra lui Eminescu.

Prof. Manfred Buhr a rostit un scurt cuvînt de închidere a simpozionului.

Radu Tomoiagă

COMUNICĂRI DE ISTORIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

În zilele de 20—21 mai a.c. Comitetul român de istoria și filozofia științei al Academiei Republicii Socialiste România a organizat o sesiune de comunicări științifice axată pe patru teme principale. În cadrul primei teme — *Implicațiile fizicii în filozofia contemporană* — au fost prezentate următoarele comunicări: „Fizica și logica modală" (dr. I. Purica — Inst. de fizică atomică); „Unele aspecte ale infinitului matematic și unele implicații în reprezentarea fenomenelor fizice" (I. Benkó, L. Sofonea — Univ. Brașov); „Rolul leptonilor în sprijinul modelelor cosmologice evoluționiste de tip «big-bang»"; (prof. I. Cornea, conf. T. Toró, Univ. Timișoara); „Geneza entităților fizice. Exemple istorico-modelatoare" (N. Ionescu-Pallas, Inst. de fizică atomică, L. Sofonea — Univ. Brașov); „Simetriile în fizica subnucleară și unele implicații filozofice ale violării acestora" (conf. I. Toró — Univ. Timișoara).

La cea de a doua temă — *Figuri ale culturii române și universale* — au fost prezentate comunicările: „Spiru Haret și începuturile modelării matematice în științele sociale" (prof. Mircea Malița, membru corespondent al Academiei R.S. România); Petre Poenaru, o mare figură de organizator al școlii românești" (prof. Stefan Bârsănescu, membru corespondent al Academiei R.S. România); „N. Vaschide și începuturile psihologiei științifice românești" (C. Botez, membru corespondent al Academiei de științe sociale și politice" „David Emanuel, o figură luminoasă de dascăl" (Eliza Roman, Biblioteca Academiei R.S. România); „Petrarca: filozofie și știință" (prof. Nina Façon, Univ. București); „Kant și cultura română" (Radu Tomoiagă).

În cea de-a doua zi a sesiunii programul de lucru s-a axat pe temele de bază: *Din istoria științelor tehnice* și *Din istoria științelor agricole*, în legătură cu care au ținut comunicări acad. Ștefan Bălan, prof. C. Pelecudi (Inst. politehnic București), prof. H. Colan (Inst. politehnic Cluj), prof. Gh. Andonie, prof. I. Ivanov, prof. Gh. Ivanovici (Inst. de construcții București), N. Perciun (Min. Transporturilor și Telecomunicațiilor), acad. Amilcar Vasiliu, acad. Gherasim Constantinescu, prof. T. Martin și prof. M. Oșlobeanu, prof. B. Mănescu, prof. N. Ghena, prof. Mircea Moțoc (membru corespondent al Academiei R. S. România), prof. M. Botzan și prof. C. Haret, conf. N. Varachiu, T. Malacopol (Academia R.S. România), prof. D. Toma și dr. D. Tomescu.

LIMBAJ ȘI COMUNICARE ÎN ARTĂ ȘI CULTURĂ

Din inițiativa Secției de teoria și istoria artei, Secției de filozofie și logică și Secției de psihologie și pedagogie a Academiei de științe sociale și politice a fost organizată în ziua de 22 mai a.c. o dezbatere științifică pe tema *Limbaj și comunicare în artă și cultură*. Cuvîntul de deschidere a fost rostit de Ion Frunzetti, președintele secției de teoria și istoria artei și literaturii. Dezbaterea a avut la bază 11 intervenții axate pe următoarele teme: „Accesibilitatea operei de artă plastică" Gheorghe Vida), „Limbajul criticii actuale" (Nicolae Balotă), „Despre ochiul inteligent" (Dan Hăulică), „Pictura contemporană și publicul" (Ion Sălișteanu), „Pericolele și suficiența accesibilității în muzică" (Mircea Voicana). „Accesibilitate și comunicare" (Henri Wald), „Trepte ale receptării poeziei" (Șt. Aug. Doinaș), „Accesibilitate și valoare" (Roxana Sorescu), „Condiția psihologică a receptării operei de artă" (Gh. Neacșu și S. Marcus), „Un paradox al accesibilității" (Oct. Barbosa), „Accesibilitate în cinematografie" (Ion Cantacuzino).

SIMPOZIONUL „POPULAȚIA, FAMILIA ȘI DREPTURILE OMULUI"

În zilele de 10 și 11 mai 1974 a avut loc la București simpozionul *Populația, familia și drepturile omului*, organizat de Comitetul Național Român, pentru organizarea Conferinței Mondiale a Populației, Comisia Națională de Demografie, Ministerul Educației și Învățământului, Consiliul Legislativ, Consiliul Național al Femeilor, Academia „Ștefan Gheorghiu", Academia de Științe sociale și politice, Secția de științe filozofice, psihologice și juridice a Academiei Republicii Socialiste România.

Lucrările simpozionului, la care au participat oameni de știință, cercetători, cadre didactice etc. au constat din 19 comunicări urmate de discuții. Temele de bază au fost abordate multidisciplinar, referenții reușind să surprindă aspecte majore și de actualitate ale problematicii populației, familiei și drepturilor omului în țara noastră și pe plan mondial. Semnalăm, astfel, din comunicările prezentate: „Populație, familie și societate în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate" de prof. univ. dr. Vl. Trebici, A.S.E., membru al Comisiei Naționale de Demografie; „Dreptul și populația" de prof. dr. doc. Ioan Ceterchi, președintele Consiliului Legislativ, vicepreședinte al Academiei de științe sociale și politice și prof. dr. Victor Dan Zlătescu, consilier la Consiliul Legislativ și șeful Catedrei de drept de la Academia „Ștefan Gheorghiu", membru al Comisiei Naționale de Demografie; „Socializarea în familie și pregătirea forței de muncă tinere" de prof. dr. ing. Suzana Gîndea, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România, membră a Comisiei Naționale de Demografie, Ecaterina Timișan, cercetător la Institutul de filozoffe; Dreptul la educație în contextul politicii demografice a statului" de prof. dr. Ion Filipescu, decanul Facultății de drept din București, membru al Comisiei Naționale de Demografie; „Rolul și funcțiile familiei privite în perspectiva dezvoltării socialistorice" de conf. dr. Ovidiu Bădina, Academia „Ștefan Gheorghiu", membru al Comisiei Naționale de Demografie; „Familia extinsă și procesul de nuclearizare a familiei în R.S. România" de conf. dr. Mihail Cernea, șef de sector în Institutul de filozofie; „Drepturile omului și politica demografică" de dr. Ion Nestor, consilier la Consiliul Legislativ; „Contribuția legislației familiei la întărirea coeziunii familiale" de Fred Mahler, director adj. al Centrului de cercetări pentru problemele tineretului și Cătălin Mamali, cercetător științific la centrul de cercetări pentru problemele tineretului; „Factorii determinanți ai dimensiunii familiei" de dr. Emil Mesaroș, membru al Comisiei Naționale de Demografie; „Statutul social-juridic al femeii" de Maria Groza, vicepreședinte al Marii Adunări Naționale și conf. dr. Sanda Ghimpu, Facultatea de drept din București; „Cadrul socio-economic și juridic al constituirii tinerei familii" de Elvira Cincă, director adj. la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, George Basiliade, cercetător princ. la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului; „Demografia, prospectivă socială și drepturile omului" de dr. Paul Dimitriu, Laboratorul de cercetări prospective al Universității din București.

Axate pe teme de stringentă actualitate științifică și practică, lucrările simpozionului s-au bucurat de un larg și justificat interes.

D. O.

RADU TOMOIAGĂ

În ziua de 4 mai 1974 s-a stins din viață, în mod fulgerător, profesorul dr. Radu Tomoiagă, cercetător principal la Institutul de filozofie al Academiei de științe sociale și politice, intelectual de seamă și om deosebit.

S-a născut la 22 februarie 1916, în nordul Bucovinei, fiu al lui Laurent Tomoiagă, unul dintre traducătorii poeziilor lui Eminescu în limba germană (*Gedichte*, 1943). A urmat studiile primare și secundare la cunoscutul liceu „Aron Pumnul" din Cernăuți. Între anii 1933—1938 a frecventat în paralel secțiile de filozofie și filologie (literatură română) ale Facultății de litere și filozofie din București. Încă din anii studenției și-a consolidat deprinderea de a gîndi independent, trecîndu-și examenul de licență cu lucrarea *Istoria conceptului de geniu*, apreciată în mod deosebit de către P.P. Negulescu, D. Gusti și T. Vianu, obținînd mențiunea „magna cum laude". Își reia activitatea, după război, ca profesor de filozofie la liceele din Oradea, Sighetul Marmației, pregătindu-se totodată pentru doctorantură.

În 1947 intră în rîndurile Partidului Comunist Român, desfășurînd o susținută activitate socială și obștească pînă în ultimele zile ale vieții. A fost asistent la facultatea de filologie, la facultatea de drept și la cea de geografie-geologie, apoi lector și conferențiar la Conservatorul „Ciprian Porumbescu". După terminarea stagiului de doctorantură a fost numit șef de sector la Institutul de filozofie, pînă în 1958, cînd a fost transferat ca redactor principal la Editura politică. Ulterior, îndeplinește funcția de șef al secției de filozofie la Editura Enciclopedică, iar în decembrie 1970 revine în Institutul de filozofie.

Rev. filoz., **XXI**, *6*, p. 784—786, București, 1974.

Radu Tomoiagă a desfășurat o susținută activitate științifică și publicistică începînd din anul 1937, cînd, bucurîndu-se de aprecierea și sprijinul lui Camil Petrescu, publică primele sale studii în „Revista Fundațiilor", în care pledează pentru o cultură umanistă legată de problemele vieții și ale omului. Cercetător pasionat și temeinic, Radu Tomoiagă a manifestat un interes deosebit pentru moștenirea culturală și filozofică românească pe care a explorat-o și valorificat-o din perspectiva principiilor marxiste. A organizat cicluri de conferințe pe teme de istoria culturii românești. Un rezultat elocvent și remarcabil al acestor preocupări l-a constituit monografia sa despre, *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filozofia*, apărută în 1971 în Editura științifică și încununată în 1974 cu premiul „Vasile Conta" al Academiei R. S. România. Anterior, în 1958 a mai publicat lucrarea *Materialismul dialectic despre categorii*. Este coautor și redactor coordonator al articolelor de filozofie, logică, sociologie, psihologie, pedagogie din *Dicționarul Enciclopedic Român* (vol. I-IV), apărut în 1962 și din *Mic dicționar filozofic*, (ediția I și a II-a), apărut în 1969 și, respectiv, 1973.

În ultimii ani, în cadrul Institutului de filozofie, a realizat o expunere sintetică a filozofiei lui Ion Eliade Rădulescu, inclusă în tratatul de *Istoria filozofiei românești*, vol. I (1972), iar pentru volumele în pregătire ale tratatului a elaborat studii ample despre filozofia lui N. Bagdasar, M. Ralea, C. Antoniade și alții. Paralel cu activitatea laborioasă de cercetare, Radu Tomoiagă a fost prezent cu comunicări și articole de filozofie în revistele de specialitate și de cultură din țară. Cu puțin înainte de moarte a participat ca reprezentant al cercetării filozofice românești, la simpozionul internațional despre Immanuel Kant, organizat la Berlin (R.D.G.) unde a prezentat o comunicare despre influența filozofiei kantiene în cultura românească.

Pilda omului Radu Tomoiagă, a colegului generos și înțelegător cu cei din jur, tenace și statornic în omenia lui, va rămîne neuitată în memoria celor ce l-au cunoscut.

V. Vetișanu

LUCRĂRI PUBLICATE

1 *Ars catolica*, în „Revista Fundațiilor", anul IV, nr. 2, febr. 1937, p. 435—445.
2 *Divagații în marginea Mioriței*, în „Revista Fundațiilor", anul IV, nr. 7, iulie 1937, p. 206—215.
3 *Notă la „Modalitatea estetică a teatrului"*, în „Revista Fundațiilor", anul V, nr. 4, aprilie 1938, p. 182—189.
4 *Istoria conceptului de geniu. I. Rădăcinile antice*, în „Revista Fundațiilor", anul VI, nr. 1, ianuarie 1939, p. 132—143.
5 *75 de ani de la apariția lucrării lui Friedrich Engels: „Anti-Dühring"*, în „Contemporanul", nr. 35 din 28 august 1953, p. 2—3.
6 *Critica teoriei echilibrului între antiteze*, în „Cercetări filozofice", anul IV, nr. 1, 1957, p. 77—96.
7 *Contribuții la reconsiderarea lui Eliade. 1. Teoria regenerării. 2. Progresul și conservația*, în „Analele Universității, București, Seria științe sociale", nr. 8, 1957, p. 97—107.
8 *Primul volum al operelor lui K. Marx și F. Engels*, în „Cercetări filozofice", anul IV, nr. 5, 1957, p. 191—201.
9 *Materialismul dialectic despre categorii*, București, Edit. politică, 1958, 92 p.
10 *O nouă lucrare despre negarea negației*, în „Cercetări filozofice" anul V, nr. 4, 1958, p. 164—168.
11 *Cu privire la ideile social-politice ale lui Alecu Russo*, în „Cercetări filozofice", anul V, nr. 6, noiembrie — dec. 1958, p. 89—97.
12 *Categoriile materialismului dialectic, în* vol.: *Curs de materialism dialectic și istoric. Vol. I. Materialism dialectic*, București, 1959, p. 315—365.
13 *Legăturile lui I. Heliade-Rădulescu cu Saint-Marc Girardin și alți pedagogi francezi*, în „Revista de pedagogie", anul XV, nr. 4, apr. 1966.

14 *Concepțiile conservatoare legitimiste de la 1848 în Țara Românească*, în volumul: *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 45—64.
15 *Ion Eliade Rădulescu*, în culegerea *Din istoria pedagogiei românești*, vol. III, București, Editura didactică și pedagogică, 1967, p. 11—65.
16 *Prolegomene la o nouă istorie a gîndirii românești*, în „Argeș", anul III, noiembrie 1968, p. 19.
17 *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filozofică*, București, Edit. științifică, 1971, 461 p.
18 *Dat și fapt în istoriografia filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 9, 1971, p. 1206—1211.
19 *Ion Eliade Rădulescu*, în tratatul *Istoria filozofiei românești*, I, București, Edit. Academiei R. S. România, 1972, p. 186—205.
20 *Moștenirea lui Ion Eliade Rădulescu* (*Omagiu la centenarul morții*) în „Revista de filozofie", nr. 9, 1972, p. 1163—1176.
21 *Antidinasticismul lui Ion Eliade Rădulescu*, în „Revista de filozofie", nr. 12, 1972, p. 1437—1447.
22 *Ion Eliade Rădulescu et ses conceptions philosophiques*, în „Revue roumaine", nr. 4, 1972, p. 65—70.
23 *Un vechi proiect de dicționar enciclopedic român* (*I. Eliade Rădulescu și N.B. Russo Locusteanu*), în „Scripta valachica", vol. IV, Tîrgoviște, 1972, p. 31—55.
24 *Intervenție*, în volumul *Valorificarea critică a moștenirii culturale*. Colocviu, martie 1972. Academia de științe sociale și politice a R.S. România, București, 1972, p. 162—163.
25 *Paternitatea unor articole de Ion Eliade Rădulescu*, în „Orizont" Timișoara, nr. 8 (261), 22 febr. 1973, p. 5.
26 *Recitindu-l pe Gherea*, în „Orizont", nr. 21(274), 24 mai 1973, p. 10.
27 *Pașoptiștii și filozofia*, în „Orizont", nr. 24(277), 14 iunie 1973, p. 8.
28 *Antropologia filozofică a lui Mihai Ralea*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1973, p. 857—867; versiune franceză în volumul *Noesis*, I, București, Edit. Academiei R.S. România, 1973, p. 201—212.
29 Sămănătorismul în lumina unei cercetări complexe, în „Revista de filozofie", nr. 9, 1973, p. 1033—1042.
30 Colaborări la volumele colective: *Din istoria gîndirii pedagogice universale*, vol. I, București, Edit. didactică și pedagogică, 1959; *Dicționar enciclopedic român*, vol. I-IV, București, Edit. politică, 1962—1966. Coautor și redactor coordonator al articolelor de filozofie, logică, sociologie, psihologie, pedagogie, istoria religiilor și mitologie; *Mic Dicționar filozofic*, București, Edit. politică, 1969. Coautor și redactor coordonator, împreună cu Radu Sommer și Petru Vaida; *Mic dicționar enciclopedic*, București, Edit. enciclopedică, 1973; *Mic dicționar filozofic* ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Edit. politică, 1973. Coautor și redactor coordonator.
31 *Nicolae Bagdasar*; *Mihail Ralea*; *C. Antoniade*, Studii sintetice pentru tratatul *Istoria filozofiei românești*, vol. II și III (în curs de apariție).

MARGINALII ŞI COMENTARII

PRECIZĂRI PE MARGINEA UNUI DIALOG PRIVIND STATUTUL ŞI FIZIONOMIA FILOZOFIEI MARXISTE

Dialogul în cadrul gîndirii marxiste constituie o metodă de elucidare a ideilor şi conceptelor, de conturare a adevărurilor, iar astăzi cu deosebire un instrument al dezvoltării forţei sale cognitive, al sporirii influenţei sale sociale şi culturale.

În acest cadru se înscriu şi însemnările ce urmează, consacrate unor aspecte ale statutului şi fizionomiei filozofiei marxiste, prilej pentru a răspunde, totodată, unor opinii exprimate de Ion Florea în articolul său *Statutul filozofiei marxist-leniniste în dezbaterile teoretice actuale*, din revista „Era Socialistă", nr. 9/1974.

1. *Problema caracterului de clasă al filozofiei marxiste.* Punctul de vedere înrădăcinat în tratarea acestei probleme este acela că filozofia marxistă are un caracter de clasă revoluţionar, întrucît a fost elaborată de pe poziţiile clasei muncitoare. Althusser, care vede în filozofia marxistă o ideologie, în accepţia termenului de falsă cunoaştere sau de conştiinţă noncognitivă, susţine acest punct de vedere. În acelaşi sens, criticîndu-mă, pledează Ion Florea în articolul său, în care afirmă că „întemeietorii marxismului trebuiau să se alinieze pe poziţiile clasei muncitoare pentru ca noua lor concepţie să poată exprima interesele acesteia..." („Era socialistă, nr. 9). Dar în timp ce teza lui Althusser este în acest caz coerentă logic, a lui Ion Florea nu este, deoarece el respinge — în mod judicios — ideea că filozofia marxistă ar fi un proces noncognitiv.

Poziţia obiectivă, economică, a unei clase generează un ansamblu de idei, reprezentări şi simboluri care este lipsită de fundamentare şi de forţă cognitivă, avînd, pentru a folosi formularea adecvată a lui Althusser, în primul rînd o funcţie practico-socială, aceea de a formula interesele clasei. În schimb, poziţia nici unei clase, inclusiv aceea a proletariatului, nu poate genera o teorie ştiinţifică, care este, în toate cazurile, produsă pe baza unui proces de cunoaştere, a respectării unor norme riguroase în cercetarea unui obiect determinat, în elaborarea conceptelor şi ideilor.

Ideologia ca expresie subiectivizată a poziţiei unei clase nu depăşeşte limitele existenţei sale, de aceea ea o exprimă, dar nu o cunoaşte. Acest fapt îl releva Marx ocupîndu-se de relaţia dintre o clasă şi reprezentanţii ei. Referindu-se la mica burghezie, el arăta astfel că gîndirea exponenţilor acesteia „nu poate depăşi limitele pe care nu le depăşeşte viaţa mic-burghezului astfel că din punct de vedere teoretic ei ajung la aceleaşi probleme şi soluţii spre care mic-burghezii sînt împinşi în practică de interesul material şi de poziţia lor socială"[1].

Dacă filozofia şi sociologia marxistă ar fi expresia subiectivizată a poziţiei clasei muncitoare, ele n-ar fi putut să cunoască trăsăturile fundamentale ale determinismului social, în genere, ale determinismului societăţii capitaliste în mod special, pentru că procesele şi datele necesare reconstituirii lor teoretice nu sînt incluse în existenţa proletariatului. Mai mult decît atît, se poate afirma fără a greşi că dacă Marx şi Engels s-ar fi aliniat poziţiei spontane a clasei muncitoare, ei ar fi putut să formuleze unele dintre revendicările ei, dar n-ar fi descoperit determinările ei obiective, rolul ei istoric, n-ar fi putut *să cunoască* această poziţie.

Dealtfel, eroarea punctului de vedere exprimat de Ion Florea a fost relevată de mult, încă de la începutul secolului. Kautski sublinia, combătînd ideea că gîndirea marxistă ar fi o urmare necesară şi directă a luptei de clasă, că „...socialismul, ca

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 148.

teorie, îşi are, la fel ca şi lupta de clasă a proletariatului, rădăcinile în relaţiile economice moderne; ...dar socialismul şi lupta de clasă iau naştere una alături de cealaltă şi nu una în cealaltă, iau naştere pe baza unor premise diferite. Conştiinţa socialistă modernă poate lua naştere numai pe baza unor cunoştinţe profunde ştiinţifice... Conştiinţa socialistă este, aşadar, ceva introdus din afară (...) în lupta de clasă a proletariatului, iar nu ceva care se naşte în mod spontan (...) din ea"[2]. Este, de asemenea, bine cunoscut că dezvoltînd această idee Lenin a caracterizat introducerea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste a clasei muncitoare ca o sarcină centrală a partidului ei revoluţionar.

Toate acestea arată că marxismul n-a fost şi n-ar fi putut să fie elaborat de pe poziţia spontană a clasei muncitoare, ca subiectivizare a acesteia, cu atît mai mult cu cît această poziţie i-a devenit cunoscută prin marxism.

Caracterul de clasă al marxismului rezultă din faptul că, descoperind rolul istoric al proletariatului, exprimă în mod adecvat poziţia acestuia, formulează în mod adecvat interesele lui. Caracterul de clasă al marxismului se constituie astfel, într-un mod invers faţă de acela propriu celorlalte curente de gîndire. În timp ce acestea din urmă îşi extrag caracterul de clasă din faptul că ele sînt expresia subiectivizată a poziţiei unor clase sau grupuri sociale, *marxismul capătă caracter de clasă devenind conştiinţa proletariatului, instrumentul ei teoretic.*

Înţelegerea caracterului de clasă al filozofiei marxiste implică unele precizări. Astfel, fiind un rezultat al cunoaşterii şi situîndu-se în planul gîndirii ştiinţifice, dezvoltarea marxismului nu este determinată de succesiunea stărilor subiective, conjuncturale ale clasei muncitoare, ci numai de studierea ştiinţifică a realităţii. Dezvoltarea marxismului se realizează numai prin sintetizarea faptelor de ştiinţă. Prin aceasta, marxismul se deosebeşte radical de toate celelalte curente de gîndire, specifice conştiinţei altor clase sociale, care formează un ecran pe care se imprimă în diferite forme, stările lor variate.

În al doilea rînd, caracterul de clasă al marxismului nu înseamnă că adevărurile pe care le elaborează au caracter de clasă. Dacă ar fi aşa, ele n-ar reprezenta adevăruri, deoarece n-ar avea validitate obiectivă, universală. Deşi obiective, adevărurile marxismului nu pot fi, însă, utilizate de toate clasele, de burghezie, de pildă, pentru că respectarea lor ar însemna ca burghezia să acţioneze împotriva intereselor ei de clasă. Proletariatul poate folosi aceste adevăruri deoarece interesele lui — dar numai acelea formulate în temeiul marxismului — pot fi satisfăcute pe baza acţiunii fundate pe respectarea determinismului fenomenelor.

Cu alte cuvinte, nu adevărurile marxismului au caracter de clasă, ci numai utilizarea lor. Aşa se explică situaţia că deşi unii exponenţi ai burgheziei pot studia marxismul, nici o grupare a burgheziei nu-şi poate însuşi conştiinţa marxistă. Ion Florea confundă, în mod evident, posibilitatea studierii şi chiar acceptarea unor idei ale marxismului, cu aceea a formării unei conştiinţe proprie unor elemente din rîndurile burgheziei, care să fie întemeiată pe ştiinţă.

Trebuie precizat, în acestă ordine de idei, că interesele unei clase reprezintă întotdeauna poziţia ei economică şi socială subiectivizată prin intermediul unei anumite conştiinţe. Interesele unui grup social implică întotdeauna o conştiinţă determinată. De caracterul acestei conştiinţe depinde cum vor fi formulate interesele proletariatului dintr-o perioadă sau alta, dintr-o ţară sau alta!

Aşa se explică şi situaţia că deşi poziţia proletariatului este identică în ţările capitaliste dezvoltate din zilele noastre, în unele dintre acestea detaşamente însemnate ale lui nu s-au desprins încă de sub influenţa burgheziei, nu acţionează pentru transformarea societăţii capitaliste în una socialistă. Experienţa luptei de clasă a proletariatului relevă că formele ei spontane sînt compatibile cu funcţionarea capitalismului şi nu generează nemijlocit acţiunea sa revoluţionară, anticapitalistă. De la formele spontane, embrionare ale conştiinţei de sine a proletariatului la conştiinţa sa revoluţionară, se intercalează saltul pe care-l formează implîntarea marxismului, a teoriei socialismului ştiinţific în mişcarea muncitorească.

Dealtfel, ideea la care ne referim a fost tot demult, la începutul secolului, criticată de Lenin. Răspunsul lui Lenin a fost formulat lapidar în cunoscutul enunţ că „fără teorie revoluţionară nu poate să existe nici mişcare revoluţionară"[3].

Afirmarea acestei idei în zilele noastre nu ţine seama de procesele sociale reale ale dezvoltării clasei muncitoare, înlocuieşte analiza acesteia cu scheme prestabilite.

Nu se poate trece cu vederea că plecîndu-se de la aceeaşi idee, după care interesele clasei muncitoare ar fi automat revoluţionare, chipurile, în numele lor au fost ignorate teze fundamentale ale gîndirii marxiste, ceea ce

[2] Apud V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 38.

[3] Lenin, *op. cit.*, p. 23.

a adus importante prejudicii teoretice şi practice mişcării muncitoreşti.

2. Se consideră de obicei că sistemul de referinţă al filozofiei marxiste ar fi ca şi al oricărui alt curent filozofic, relaţia dintre spirit şi existenţă, pe care Engels a denumit-o într-un singur text problema fundamentală a oricărei filozofii. Trebuie remarcat însă, că Engels în acelaşi text releva caracterul mitic şi neştiinţific al formulării acestei probleme. El scria că: „Problema raportului dintre gîndire şi existenţă, dintre spirit şi natură, problema supremă a întregii filozofii, îşi are deci rădăcina, în aceeaşi măsură ca şi toate religiile, în reprezentările mărginite şi ignorante ale stării de sălbăticie"[4]. Să fie întemeiată filozofia marxistă, care se vrea constituită ca un proces de cunoaştere, pe un sistem de referinţă speculativ?

Într-adevăr, o examinare mai atentă relevă că relaţia dintre spirit şi materie reprezintă o interpretare deformată a realităţii. Formularea poartă pecetea unei concepţii lipsite de orice temei ştiinţific, care rupe spiritul de om, ignoră inexistenţa spiritului fără aceea a omului, ca şi apartenenţa omului la un domeniu obiectiv, cu caracter specific, societatea umană. Numai în acest fel poate fi raportat spiritul nemijlocit la existenţă, la materie.

Acest mod de a concepe relaţia la care ne referim conduce la considerarea materiei şi a conştiinţei ca două entităţi metafizice opuse, pe care nu le leagă absolut nimic, ceea ce a determinat ca atît materialismul premarxist cît şi idealismul să reducă un termen al relaţiei la celălalt. S-a ajuns, astfel, la o problematică filozofică insolubilă, aceea a explicării trecerii de la spirit la materie, sau aceea a trecerii de la cunoaştere la realitatea obiectivă, s-a ajuns la ipostazierea spiritului, a cunoaşterii, inclusiv în cadrul materialismului dogmatic, într-un „subiect extrauman", care avea pretenţia şi, chipurile, ar putea să contureze un tablou imuabil şi absolut asupra lumii. Caracterul metafizic al formulării relaţiei dintre conştiinţă şi existenţă este evident, dacă ţinem seama că ea opune totodată spiritul existenţei sociale, activităţii umane.

Opera filozofică a lui Marx şi Engels, citită nefragmentar şi fără prejudecăţi, corelînd textele care se referă la aceeaşi problemă, dezvăluie respingerea opunerii antitetice a conştiinţei şi a existenţei, elaborarea unui alt sistem de referinţă pentru filozofia concepută ca proces de cunoaştere ştiinţifică. Astfel, încă în manuscrisele sale din 1844 Marx scria în această privinţă: „Vedem că *numai în starea socială subiectivismul şi obiectivismul, spiritualismul şi materialismul ... îşi pierd caracterul antitetic şi, implicit, existenţa lor ca asemenea opoziţii* (subl. ns.); vedem că rezolvarea opoziţiilor *teoretice* este *posibilă numai pe cale practică, numai* prin intermediul energiei practice a oamenilor şi că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoaşterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filozofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică"[5].

În *Ideologia germană*, creatorii marxismului relevă pe larg faptul că relaţia reală nu este între spirit şi materie, ci între societate şi natură. Analizînd procesul de transformare de către societate a naturii, ei scriau că „Aici se menţine, desigur, prioritatea naturii exterioare ... dar această *discriminare are sens numai în măsura în care omul este privit ca ceva diferit de natură* (subl. ns.). Dealtfel, această natură care precede istoria omenirii ... este o natură care nu mai există astăzi nicăieri, decît, poate ca o excepţie..."[6].

Cu alte cuvinte, pentru Marx şi Engels problema primordialităţii naturii se pune numai în măsura în care se comite eroarea de a rupe omul (societatea) de natură, iar pe de altă parte, anterioritatea naturii faţă de societate are caracter genetic, relativ, natura (realitatea obiectivă) purtînd ulterior pecetea transformării, umanizării sale, adică a exercitării rolului societăţii de subiect.

Caracterul mitic, eronat al formulării problemei raportului dintre conştiinţă şi existenţă rezultă, pe lîngă cele arătate anterior, din faptul că societatea există în cadrul naturii (al realităţii obiective) ca unitate indisolubilă dintre materie şi conştiinţă, dintre formele activităţii practice şi a celor spirituale. Aceeaşi concluzie se degajă şi din faptul că procesul de transformare a naturii de către societate — şi implicit de autoproducere a propriei sale realităţi — sînt manifestări ale circuitului dintre materie şi conştiinţă, ale interpătrunderii lor în cadrul unui sistem obiectiv.

Relaţia dintre spirit şi existenţă este doar o latură a raportului real dintre societate (umanitate) şi realitatea obiectivă, o componentă a raporturilor dintre formele activităţii umane. Considerarea ei în afara acestor determinaţii reprezintă o transpunere deformată, mitică a relaţiei dintre existenţa umană şi natură, dintre existenţa umană şi activitatea ei spirituală.

---

[4] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 275.

[5] K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 581.

[6] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, p. 44—45.

De aceea nu este în nici un fel vorba prin aceste precizări de a *reduce* relaţia dintre materie şi conştiinţă la una cu o sferă mai restrînsă, cum crede Ion Florea, ci, dimpotrivă, a o include în contextul ei real, al relaţiei dintre societate ca subiect şi natură ca obiect. Dacă societatea n-ar fi subiect, adică dacă nu şi-ar autoproduce realitatea prin transformarea naturii, prin diversitatea formelor sale de activitate, nu s-ar pune nici problema relaţiei dintre materie şi conştiinţă. De asemenea, nu este în nici un fel vorba, cum consideră Ion Florea, de a identifica rolul de subiect al societăţii cu conştiinţa, întrucît, aşa cum am arătat, acest rol societatea îl realizează în unitatea indisolubilă a tuturor formelor sale de activitate, în care cea economică are rolul primordial. În ceea ce priveşte semnificaţia termenului de „materie" consider că Marx şi Engels i-au dat aceeaşi accepţie filozofică ca şi termenului de „natură", şi a aceluia de „existenţă", aceea de realitate obiectivă. Probantă este în această privinţă chiar lucrarea lui Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*.

Profund mitică, produs al necunoaşterii, problema fundamentală a filozofiei este sortită dispariţiei. Engels sublinia în acest sens că în condiţiile luării în stăpînire de către societate a propriei sale condiţii, a adîncirii cunoaşterii realităţii umane „va deveni mai imposibilă ideea absurdă şi nefirească a unei opoziţii între spirit şi materie, între om şi natură, între suflet şi trup, idee care a apărut în Europa din timpul declinului antichităţii clasice şi a atins punctul culminant în creştinism"[7].

Pentru a spulbera orice neînţelegere trebuie remarcat că, deşi relevă falsitatea formulării aşa-numitei probleme fundamentale a filozofiei, gîndirii marxiste nu-i este cîtuşi de puţin indiferentă disputa dintre materialism şi idealism, dar ea îi dă un răspuns nou, fundat pe noi criterii, care nu pot fi întîlnite în curentele filozofice anterioare Noul sistem de referinţă al filozofiei marxiste fundează caracterul ei *materialist* şi *dialectic*: materialist, deoarece relaţiile dintre societate şi natură, prin care implicit ea se autoproduce, sînt în mod primordial relaţii practice, relaţii care dezvăluie şi vădesc materialitatea realităţii; dialectic, deoarece aceleaşi relaţii sînt procesuale, au caracter istoric, pun în evidenţă contradicţiile realităţii. Cu alte cuvinte, criteriile de referinţă ale filozofiei marxiste îi permit acesteia să rezolve disputa dintre materialism şi idealism conturînd tabloul realităţii din unghiul de vedere al unui sistem situat în interiorul acesteia, al unei activităţi care pătrunde şi acţionează asupra celorlalte sisteme ale realităţii, le poate cunoaşte din interior.

Filozofia marxistă înlocuieşte, astfel, vechea problemă fundamentală a filozofiei, formulată în termenii relaţiei dintre spirit şi materie, cu alta nouă, aceea a dialecticii prin care societatea ca subiect îşi însuşeşte şi transformă natura-obiect, dialectica prin care subiectul îşi făureşte propria sa existenţă, o recreează continuu în complexitatea domeniilor şi formelor sale, prin care subiectul creează o lume încărcată cu sens pentru sine.

3. Marxismul realizează o răsturnare radicală şi în modul în care concepe umanismul, în enunţarea liniilor lui directoare. El elaborează un nou statut umanismului, unul bazat pe cunoaştere.

Astfel, în timp ce concepţiile umaniste pre- şi nemarxiste constituie întruchiparea unor aspiraţii generoase despre om, aspiraţii care-şi aveau originea într-o idee despre om desprinsă de condiţiile reale ale existenţei sociale, umanismul marxist se întemeiază pe cunoaşterea unor trăsături fundamentale ale determinismului social şi ale determinismului societăţii capitaliste.

Noul statut al condiţiei umane (sociale şi individuale) pe care-l exprimă umanismul marxist este răspunsul ştiinţific şi filozofic pentru înlăturarea contradicţiilor capitalismului, a consecinţelor lor umane, pentru desfiinţarea alienării caracteristice acestuia.

Cu alte cuvinte, consider că societatea socialistă nu este întruchiparea unei idei despre om — aşa cum era ea, de pildă, concepută de utopişti — ci a cerinţelor determinismului social; noul statut al condiţiei umane este răspunsul teoretic la aceste cerinţe. Această viziune a fost subliniată deseori de către Marx şi Engels ca fiind proprie teoriei pe care au elaborat-o.

Desigur că imaginea societăţii socialiste elaborată de marxism constituie un *ideal*, o *valoare* care include în sine şi un nou statut al condiţiei umane. Dar acest fapt nu înseamnă cîtuşi de puţin că societatea socialistă se naşte din necesitatea de a întruchipa o nouă idee despre om. Ion Florea confundă două lucruri diferite, faptul că socialismul este un ideal cu acela că ar fi materializarea unei idei despre om.

Umanismul teoretic marxist are o deosebită semnificaţie practică, deoarece prin ideile şi valorile sale el trebuie să orienteze procesul făuririi şi dezvoltării noii orînduiri, procesul umanizării noilor relaţii sociale.

Considerînd că relaţiile noii societăţi ar fi în mod inerent umanizate, Ion Florea

---

[7] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 478.

anulează de fapt orice obiect al umanismului teoretic marxist.

Instaurarea relaţiilor socialiste reprezintă cert deschiderea unui proces de radicală umanizare a relaţiilor sociale, prin faptul că ele instituie proprietatea socială, trecerea la planificarea socială, desfiinţarea exploatării. Trebuie însă remarcat că umanizarea pe care o produc noile relaţii, chiar de la început, apare ca obiectivare a ideilor şi valorilor umanismului marxist. Funcţionarea adecvată a noilor relaţii, fie că e vorba de cele economice, sociale sau politice, este indisolubil legată de respectarea unor principii şi valori menite să determine dezvoltarea lor ascendentă, satisfacerea nevoilor membrilor societăţii, care constituie obiectul specific de studiu al umanismului marxist. Amintim în această ordine de idei că planificarea economică şi socială este materializarea unor opţiuni care se realizează pe baza unor principii şi valori economice, sociale, politice şi culturale care au o semnificaţie umanistă diferită, adică pot influenţa în moduri diferite satisfacerea nevoilor indivizilor, dezvoltarea lor ca individualităţi şi personalităţi, creşterea rolului lor în angrenajul social.

O trăsătură însemnată a umanizării socialiste o constituie punerea determinismului social în serviciul orînduirii, în aşa fel încît el să nu funcţioneze împotriva indivizilor, ci ţinînd seama de ei. Aceasta constituie o treaptă superioară de stăpînire a determinismului social care include funcţionarea lui în interesul membrilor societăţii, a dezvoltării lor. Se ştie, însă, că determinismul supune, adesea, societatea unor solicitări şi presiuni de mare intensitate, iar pe de altă parte, prin natura lui obiectivă, nu ţine seama de individ şi de posibilităţile lui. Tocmai de aceea cerinţele determinismului pot fi satisfăcute şi fără a ţine seama de individ, de nevoile lui, sau folosindu-se mijloace neadecvate. Se adaugă şi faptul că instaurarea controlului societăţii asupra dialecticii sale nu poate exclude, în stadiul actual al cunoaşterii şi al dezvoltării istoriei, apariţia unor variate fenomene spontane cu consecinţe asupra funcţionării orînduirii şi asupra existenţei indivizilor. Iată de ce se poate afirma că funcţionarea umanizată a determinismului orînduirii socialiste este întotdeauna rezultatul armonizării cunoaşterii ştiinţifice cu cerinţele valorilor umaniste, cu luarea în considerare a posibilităţilor indivizilor, a satisfacerii nevoilor lor, cu asigurarea condiţiilor dezvoltării lor. De aici, rolul umanismului marxist în umanizarea funcţionării determinismului orînduirii socialiste.

Întreaga experienţă a construirii socialismului relevă că procesul umanizării relaţiilor sociale nu este automat, spontan. Nu se poate ignora că în trecut procese care închideau izvoare importante ale alienării au fost însoţite de grave fenomene alienante, care s-au repercutat în toate formele relaţiilor sociale, şi-au pus pecetea asupra dialecticii orînduirii. Aceste fenomene demonstrează că încălcarea principiilor, valorilor şi normelor umanismului marxist menţin relaţiile noii orînduiri la nivelul premiselor lor obiective, împiedică maturizarea şi dezvoltarea lor ascendentă.

Umanismul socialist, aşa cum arătam şi cu alt prilej, este un mod de funcţionare determinat al orînduirii socialiste, care apare numai prin obiectivarea ideilor şi valorilor umanismului marxist. Dealtfel, Ion Florea se contrazice flagrant în această problemă; pe de o parte, critică afirmaţia mea că socialismul nu este întruparea unei idei despre om, iar pe de altă parte contestă rolul umanismului teoretic marxist în construcţia noilor relaţii.

Relevarea rolului acestuia în construcţia noii orînduiri, în umanizarea relaţiilor ei, departe de a fi un „antiumanism practic" (etichitare de altfel arbitrară, incompatibilă cu o dezbatere ştiinţifică), departe de a fi manifestarea unui spirit sceptic, este expresia cerinţei ca funcţionarea societăţii socialiste să fie reglementată cu consecvenţă pe baza filozofiei marxiste, a teoriei socialismului ştiinţific, expresia respectării concluziilor ce se degajă din experienţa acumulată.

Radu Florian

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. I (Sociologia cunoașterii și valorii), 1973, 466 p., 30 lei.

ANTON DUMITRIU, **Teoria logicii**, 1973, 391 p., 22,50 lei.

* * * **Filozofie modernă și contemporană. Studii**, (Sub redacția : AL. POSESCU), 1973, 268 p., 19 lei.

VASILE FLORESCU, **Retorica și neoretorica. Geneză, Evoluție, Perspective**, 1973, 267 p., 15,50 lei

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România**, 1973, 356 p., 23 lei.

* * * NOESIS. **Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

* * * **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprefesionale** (coordonatori : OVIDIU BĂDINA și CĂTĂLIN MAMALI [colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4]), 1973, 159 p., 7,75 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Capitalismul contemporan** [Sub redacția : prof. univ. dr. Gheorghe P. Apostol (coordonator), conf. univ. Sterian Dumitrescu, conf. univ. dr. Gheorghe I. Tomescu], 1973, 411 p., 24,60 lei.

MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNÖ GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.

NICOLAE C. MATEI, **Sociabilitatea și temeiurile ei morale în colectivele școlare**, 1973, 270 p, 8,20 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă**, 1973, 310 p., 9,25 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p., 9,25 lei.

Sub tipar :

* * * **Texte presocratice**, vol. I, 236 p., 10 lei.

EDITURA POLITICĂ

AL. BOBOC, **Neopozitivismul și știința contemporană.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 80 p., 1,75 lei.

GH. AL. CAZAN, **Marxismul în gîndirea contemporană.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 70 p., 2 lei.

RADU FLORIAN, **Reflecții asupra filozofiei marxiste**, Colecția „Idei contemporane", 1974, 270 p., 7,25 lei.

ION GRIGORAȘ, **Libertatea și responsabilitatea morală în condițiile socialismului.** Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Seria « Etică », 1973, 75 p., 2 lei.

C. I. GULIAN, **Problematica omului și existențialismul contemporan.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 84 p., 2 lei.

THEODOR MARINESCU, **Tehnocrație-democrație în capitalismul contemporan.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 62 p., 2 lei.

AL. VALENTIN, **Marxismul, revoluție în filozofie.** Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", 1974, 85 p., 2 lei.

GH. VLĂDUȚESCU, **Spiritualismul și fideismul în filozofia contemporană.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 51 p., 1,50 lei.

Sub tipar :

OLIVIA CLĂTICI, **Societatea de consum.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.
LAURENȚIU ȘERBAN, **Înstrăinarea în capitalismul contemporan.** Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

GHEORGHE ENESCU, **Filozofie și logică**, Colecția „Logos", 1973, 205 p., 6 lei.
GH. BÎRSAN, **Timpul în știință și filozofie**, 1973, 245 p., 11 lei.
LIUBOMIRA MIROȘ, **Intuiționismul etic.** Colecția „Mica bibliotecă etică", 1973, 177 p., 6,40 lei.
ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii**, (traducere din lb. franceză) 1974, 26 lei.
* * * **Modelarea proceselor sociale** (traducere din lb. rusă), 1973, 273 p., 9,25 lei.
AL. PESCARU, **Sănătate și societate**, Colecția „Sinteze sociologice", 1973, 235 p., 6 lei.
VASILE VETIȘANU, **Progresul uman și tradițiile culturii**, 1973, 193 p., 5,25 lei.
GH. VLĂDUȚESCU, **Filozofia neotomistă în Franța**, 1973, 164 p., 6 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

TA DE FILOZOFIE TOMUL XXI, 1974 6

REV. FILOZ., XXI, 6, P. 679–792, BUCUREȘTI, 1974

43 503

Lei 20. —

I 8011

Revista de filozofie

A XXX-a ANIVERSARE A ELIBERĂRII PATRIEI

TOMUL XXI 7 1974

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXI, 1974 7

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg, 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 12 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8011

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 7 1974

ULU 2014

2022

SUMAR

A XXX-a ANIVERSARE A ELIBERĂRII PATRIEI

- SIMION PUNI, Politica Partidului Comunist Român — forță motrice transformatoare a societății românești 797
- ILIE RĂDULESCU, Socialismul și creativitatea istorică 808
- ION FLOREA, Democrația socialistă și libertatea umană 818
- SILVIA FLOREA, MIHAI FLOREA, Umanismul socialist și personalitatea umană . 827
- AL. TĂNASE, OLTEA MIȘCOL, Sensul umanist creator al revoluției socialiste în cultura românească 837
- DIONISIE PETCU, Cultura socialistă — o nouă sinteză a culturii umane 851
- NICULAE BELLU, Conceptul moralei socialiste 859
- ELENA FLOREA, M. ARSENE, V. OPASCHI, Coordonate ale afirmării națiunii noastre socialiste în condițiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate . . 870
- MIHAIL CERNEA, Familia și transformarea structurii de clasă în România . . 881

CRONICA IDEILOR

- OVIDIU TRĂSNEA, Ideologia „sfîrșitului ideologiilor". 897

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- PAVEL APOSTOL, Trecut, prezent, viitor 909
- HENRI WALD, Mutația socialistă a stilului de viață 916

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Contribuția Institutului de filozofie la afirmarea filozofiei marxiste în România (*Raport al consiliului științific*); Logica formală, istoria și teoria logicii în cercetările Centrului de logică (*Valeriu Streinu, Alexandru Surdu, Tudor Ristea*); Sesiuni științifice închinate celei de a XXX-a aniversări a eliberării patriei 927

Rev. filoz., **XXI**, 7, p. 793–942 București, 1974.

20619.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 7 1974

СОДЕРЖАНИЕ

30-ая ГОДОВЩИНА ОСВОБОЖДЕНИЯ РОДИНЫ

● СИМИОН ПУНИ, Политика Румынской Коммунистической Партии — движущая преобразующая сила румынского общества 797
● ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, Социализм и историческое творчество 808
● ИОН ФЛОРЯ, Социалистическая демократия и свобода человека 818
● СИЛЬВИЯ ФЛОРЯ, МИХАЙ ФЛОРЯ, Социалистический гуманизм и личность человека 827
● АЛ. ТЭНАСЕ, ОЛЬТЯ МИШКОЛ, Творческий гуманистический смысл социалистической революции в румынской культуре 837
● ДИОНИСИЕ ПЕТКУ, Социалистическая культура — новый синтез человеческой культуры 851
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Понятие социалистической морали 859
● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, М. АРСЕНЕ, В. ОПАСКИ, Координаты утверждения нашей социалистической нации в условиях созидания всесторонне развитого социалистического общества 870
● МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Семья и преобразование классовой структуры в Румынии 881

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Идеология ,,конца идеологий'' 897

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Прошлое, настоящее, будущее 909
● ГЕНРИ ВАЛЬД, Социалистическая мутация в образе жизни 916

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Вклад Института философии в утверждение марксистской философии в Румынии (*Отчетный доклад ученого совета*); Формальная логика, история и теория логики в работах Центра логических исследований (*Валериу Стреину, Александру Сурду, Тудор Ристя*); Научные сессии посвященные XXX-ой годовщине освобождения родины 927

Rev. filoz., XXI, 7, p. 793—942 Bucureşti, 1974.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 7 1974

SOMMAIRE

LE TRENTIÈME ANNIVERSAIRE DE L'ÉLIBÉRATION DE NOTRE PATRIE

● SIMION PUNI, La politique du Parti Communiste Roumain — force motrice de transformation de la société roumaine 797
● ILIE RĂDULESCU, Le socialisme et la créativité historique 808
● ION FLOREA, La démocratie socialiste et la liberté humaine 818
● SILVIA FLOREA, MIHAI FLOREA, L'humanisme socialiste et la personnalité humaine 827
● AL. TĂNASE, OLTEA MIŞCOL, Le sens humaniste créateur de la révolution socialiste dans la culture roumaine 837
● DIONISIE PETCU, La culture socialiste — une nouvelle synthèse de la culture humaine 851
● NICULAE BELLU, Le concept de morale socialiste 859
● ELENA FLOREA, M. ARSENE, V. OPASCHI, Coordonnées de l'affirmation de notre nation socialiste dans les conditions de l'édification de la société socialiste multilatéralement développée 870
● MIHAIL CERNEA, La famille et la transformation de la structure de classe en Roumanie 881

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● OVIDIU TRĂSNEA, L'idéologie de „la fin des idéologies" 897

NOTES PHILOSOPHIQUES

● PAVEL APOSTOL, Passé, présent, avenir 909
● HENRI WALD, La mutation socialiste du style de vie 916

LA VIE SCIENTIFIQUE

● La contribution de l'Institut de Philosophie à l'affirmation de la philosophie marxiste en Roumanie (*Rapport du conseil scientifique*) ; La logique formelle, l'histoire et la théorie de la logique dans les recherches du Centre de Logique (*Valeriu Streinu, Alexandru Surdu, Tudor Ristea*) ; Sessions scientifiques consacrées au trentième anniversaire de l'élibération de notre patrie 927

Rev. filoz., **XXI**, 7, p. 793–942 Bucureşti, 1974.

A XXX-a ANIVERSARE A ELIBERĂRII PATRIEI
(1944—1974)

POLITICA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN — FORȚĂ MOTRICE TRANSFORMATOARE A SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI

DE

SIMION PUNI

Oglindind cerințele obiective ale dezvoltării istorice și exprimînd interesele și năzuințele cele mai profunde ale clasei muncitoare, țărănimii, intelectualității, ale tuturor oamenilor muncii, indiferent de naționalitate, politica Partidului Comunist Român a exercitat și exercită un rol de forță motrice în transformarea revoluționară a întregii vieți sociale din țara noastră.

Toate realizările obținute de poporul român în cei 30 de ani care au trecut de la eliberarea țării de sub jugul fascist sînt direct și nemijlocit legate de politica științifică, marxist-leninistă a partidului revoluționar al clasei muncitoare. Ea și-a găsit materializarea în lichidarea stării de înapoiere economică și socială în care a fost ținută România de către regimul burghezo-moșieresc, de dependență față de puterile imperialiste străine, în dezvoltarea puternică a forțelor de producție pe întreg cuprinsul țării, în înlăturarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, în spiritul de dreptate și echitate socială ce caracterizează tot mai mult noile relații sociale statornicite între oameni, în avîntul pe care l-au luat știința și cultura, în drepturile și libertățile democratice de care se bucură toți cetățenii patriei, în prestigiul crescînd al României socialiste în marea familie a popoarelor lumii ca națiune liberă și independentă.

ACTIVITATEA POLITICĂ ȘI CERINȚELE OBIECTIVE ALE DEZVOLTĂRII SOCIALE

Fundamentată pe principiile marxism-leninismului, politica Partidului Comunist Român dezvăluie tendințele obiective ale dezvoltării sociale, cerințele imediate și de perspectivă ale evoluției societății și acționează în conformitate cu ele. Pornind de la coincidența dintre necesitatea istorică și interesele maselor muncitoare, partidul nostru elaborează în fiecare etapă istorică de dezvoltare a societății programul construcției socialiste și comuniste, strategia și tactica sa, asigură o profundă cunoaștere a legilor de dezvoltare a societății, o clară perspectivă istorică. Reflectarea fenomenelor sociale în interdependența și conexiunea lor dialectică, fundamentarea politicii sale pe factorii care au acțiune hotărîtoare asupra mersului înainte, luarea în considerare a posibilităților și mijloacelor reale de progres privite în dinamica lor, promovarea celor

Rev. filoz., XXI, 7, p. 797—807, București, 1974.

mai potrivite soluţii care să mobilizeze energia maselor şi să le ridice pe trepte mereu mai înalte ale creaţiei istorice conştiente —, toate acestea sînt *trăsături caracteristice politicii partidului marxist-leninist al clasei muncitoare* şi ele pun în evidenţă *rolul său de forţă motrice în dezvoltarea societăţii.* Acest *rol* este nemijlocit legat de *modalitatea* în care acţiunea politică *exprimă cerinţele fiecărei etape istorice, condiţiile social-economice şi tradiţiile înaintate ale poporului, de măiestria cu care partidul comunist reuşeşte să îmbine, în activitatea sa practică, generalul cu particularul în conducerea operei de construire a socialismului.*

După cum este cunoscut, fenomenelor sociale le sînt caracteristice anumite trăsături generale, care se repetă într-un fel sau altul, în fiecare ţară ce străbate aceeaşi etapă istorică, astfel, încît, aceleaşi legi generale acţionează în toate ţările sistemului socialist mondial. Dar acţiunea legilor se află sub înrîurirea *directă, nemijlocită a condiţiilor concrete,* ceea ce determină *diversitatea acţiunii lor şi particularităţile* dezvoltării istorice proprii fiecărei ţări în parte, particularităţi pe care — după cum atrăgea atenţia Lenin — „trebuie să ştii să le studiezi, să le descoperi, să le ghiceşti". În revoluţia şi construcţia socialistă, generalul şi particularul formează o unitate dialectică, inseparabilă. *Cunoaşterea şi aplicarea adevărurilor generale ale socialismului ştiinţific este o condiţie obligatorie a unei politici principiale juste.* Generalul exprimă legile sociale obiective, el însă nu poate reflecta multitudinea şi diversitatea particularităţilor fenomenelor. De aceea, sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, *„succesul liniei politice generale a partidului comunist depinde într-o măsură importantă de înţelegerea particularului, de luarea în considerare a împrejurărilor concrete în care se aplică linia politică generală"* [1]. Aceasta este o condiţie esenţială pentru victoria socialismului, care se înfăptuieşte în condiţii economice şi sociale concrete, diferite de la ţară la ţară, de la etapă la etapă şi care îmbracă noi şi noi forme particulare de-a lungul procesului de dezvoltare.

Studiind continuu realităţile vieţii româneşti şi învăţînd din propria experienţă, precum şi din experienţa celorlalte partide frăţeşti, partidul nostru a stabilit obiectivele concrete ale fiecărei etape, căile de rezolvare a problemelor complexe ale construcţiei socialiste, potrivit condiţiilor şi particularităţilor din ţara noastră.

Drept rezultat, Partidul Comunist Român a acumulat de-a lungul anilor o preţioasă experienţă politică şi organizatorică în conducerea revoluţiei şi construcţiei socialiste, din care a tras concluzii de importanţă principială, aducîndu-şi astfel contribuţia la îmbogăţirea experienţei colective a mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale. Iar prin valorile materiale şi spirituale pe care le-a creat poporul român, sub conducerea partidului, România îşi aduce contribuţia sa la întărirea sistemului socialist mondial, a forţelor progresului şi păcii în lume.

Concordanţa deplină dintre cerinţele obiective ale dezvoltării societăţii româneşti şi politica partidului comunist şi-a găsit materializarea în victoriile repurtate de poporul român în reorganizarea pe baze socialiste a întregii vieţi sociale, ceea ce a dus la adînci transformări în economia

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste,* Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 255.

țării, în structura și suprastructura societății, în viața materială și spirituală a poporului român. Ca urmare, în anii revoluției și construcției socialiste forțele de producție au cunoscut o puternică înflorire, s-a dezvoltat în ritm impetuos industria socialistă și, pe această bază, a progresat întreaga economie națională. Înfăptuirea politicii partidului de industrializare socialistă a determinat profunde schimbări în întreaga structură economică a țării, transformînd România într-un stat industrial-agrar în plină dezvoltare cu o industrie și o agricultură modernă, cu o economie dinamică, înfloritoare [2].

A crescut continuu nivelul de trai material și spiritual al poporului, au înflorit știința și cultura românească, s-a dezvoltat conștiința socialistă a maselor muncitoare.

În acest proces și pe temelia acestor transformări revoluționare în baza economică și structura socială a țării, în suprastructura politică și ideologică, s-a dezvoltat națiunea română, s-a format unitatea socialistă a întregului popor. În jurul Partidului Comunist Român își strîng rîndurile muncitorii, țăranii și intelectualii, toți oamenii muncii, indiferent de naționalitate, uniți prin comunitatea lor de interese fundamentale și prin țelul lor comun — construirea socialismului și comunismului. Triumful deplin al socialismului la orașe și sate, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om reprezintă cea mai mare victorie politică a partidului nostru după cucerirea puterii de către oamenii muncii din țara noastră. Ea este rodul muncii unite a întregului popor, care înfăptuiește cu hotărîre politica științifică a partidului comunist.

CORELAȚIA DIALECTICĂ DINTRE SPONTAN ȘI CONȘTIENT ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ

Producînd mutații revoluționare în însăși baza și structura societății, orînduirea socialistă descătușează și asigură un larg spațiu de acțiune energiilor constructive ale maselor, creează condiții pentru manifestarea tot mai largă a factorilor conștienți în procesul dezvoltării sociale. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Congresul al X-lea al partidului, existența proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, a unor relații de colaborare strînsă și a comunității intereselor fundamentale ale tuturor claselor și păturilor populației face posibilă *reglementarea proceselor economice* în funcție de necesitățile obiective ale societății, „aceasta realizîndu-se nu ca rezultat al acțiunii oarbe a legilor obiective, ci în mod planificat, conștient, ca urmare a acțiunii organizate a oamenilor" [3].

Proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, relațiile de colaborare proprii orînduirii socialiste asigură premisele pentru conducerea planică pe toate treptele economiei, inclusiv la nivelul întregii societăți, fac necesară și posibilă în același timp dirijarea conștientă a producției și repartiției, coordonarea unitară a întregului proces de reproducție, distribuirea resurselor pe ramuri și pe unități de producție, apli-

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară cu cadrele de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 11.

[3] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 51.

carea pe scară largă a progresului tehnic și științific contemporan. Coordonarea și organizarea științifică a vieții sociale, elaborarea de planuri și programe curente și de perspectivă în domeniul producției materiale și al repartizării forțelor sociale, răspîndirea științei și a culturii în mase fac să se reducă tot mai mult sfera de acțiune a factorului stihinic în favoarea factorului conștient al previziunii științifice în viața socială. Relațiile sociale, controlate și dirijate în mod conștient de către societate, se transformă treptat în relații umane, în relații de colaborare și întrajutorare.

În aceste condiții, cerințele obiective ale dezvoltării sociale se impun oamenilor nu ca forțe coercitive, prin efectele distructive ale mecanismelor spontane, ci ca necesități care sînt înțelese și deci controlate rațional de societate și înscrise ca țeluri deliberate ale activității omenești. Se produce astfel, în mod treptat, istoricul salt al omenirii din imperiul necesității în acela al libertății. Relevînd profunda semnificație a reorganizării societății pe bazele socialismului, Engels arăta : „Viața socială a oamenilor, care pînă acum li se opunea ca ceva impus de natură și istorie, devine acum un act liber al lor. Forțele obiective, străine care dominau pînă acum istoria trec sub controlul oamenilor înșiși. Abia din acest moment oamenii își vor făuri, pe deplin conștienți, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mișcare de ei vor avea în chip precumpănitor și în măsură tot mai mare efectele voite de ei" [4].

Desfășurarea *conștientă* a procesului social-istoric nu se realizează, desigur, în mod automat prin crearea și dezvoltarea condițiilor materiale, ci presupune, totodată, convergența dintre factorul obiectiv și cel subiectiv și intervenția activă a acestuia din *urmă*, ceea ce permite conștientizarea proceselor și fenomenelor sociale. Coordonatele acestui proces complex sînt multiple și îmbrățișează următoarele aspecte mai importante ale vieții sociale :

a) reflectarea științifică adecvată a cerințelor legilor obiective, întemeiată pe studiul atent și cuprinzător al realităților sociale, al nevoilor și posibilităților societății în fiecare etapă concretă a dezvoltării sociale ;

b) elaborarea și stabilirea țelurilor imediate și de perspectivă ale dezvoltării societății în conformitate cu legitățile sale obiective de dezvoltare, cu interesele majore ale întregii națiuni ;

c) organizarea și dirijarea planificată a întregii activități sociale, corespunzător cerințelor obiective ale legii dezvoltării planice proporționale a economiei naționale, precum și ale altor legi specifice modului de producție socialist ;

d) armonizarea intereselor diferitelor clase și categorii sociale în deplină concordanță cu interesele generale ale societății, ale întregii națiuni ;

e) organizarea și desfășurarea unei vaste activități educative a maselor în spiritul principiilor socialismului și comunismului, mobilizarea întregului popor în vederea acțiunii unite pentru transpunerea în viață a obiectivelor astfel stabilite.

---

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 280.

Rolul hotărîtor în desfășurarea acestei vaste și complexe acțiuni revine în primul rînd partidului marxist-leninist al clasei muncitoare. Lui îi revine sarcina de a studia aprofundat legile obiective ale dezvoltării sociale, relațiile concrete în continuă schimbare și, pe această bază, de a elabora soluțiile și măsurile care răspund cel mai bine cerințelor acestor legi, de a folosi întreaga experiență acumulată de către societatea socialistă, de a utiliza potențialul material și uman al societății potrivit imperativelor progresului social.

Fiind *principalul factor conștient* al dezvoltării sociale, partidul comunist dezvăluie tendințele obiective ale vieții sociale, cerințele imediate și de perspectivă ale evoluției societății și acționează în conformitate cu ele. Pornind de la coincidența dintre necesitatea istorică și interesele maselor muncitoare, partidul comunist elaborează în fiecare etapă istorică de dezvoltare a societății strategia și tactica sa, asigură o profundă cunoaștere a legilor de dezvoltare a societății, o clară perspectivă istorică.

În această acțiune, partidul revoluționar al clasei muncitoare conduce și mobilizează întregul ansamblu al factorilor subiectivi, întregul sistem al democrației socialiste, întreaga suprastructură socialistă, organele și organizațiile de stat, organizațiile și instituțiile culturale și științifice.

Trecerea la socialism nu elimină, desigur, în mod automat, orice element de dezvoltare spontană, și, implicit, orice posibilitate de reflectare eronată a cerințelor legilor sociale obiective în conștiința socială, în conținutul voinței colective instituționalizate la scara societății.

Formele concrete pe care le îmbracă elementele de spontaneitate în societatea socialistă pot fi multiple, începînd cu apariția unor disproporții în dezvoltarea unor ramuri sau subramuri ale economiei naționale, cu rămînerea în urmă a unor sectoare de activitate și terminînd cu apariția unor perturbații în reproducția socialistă lărgită și în schimbul de activități.

De remarcat faptul că, adeseori, apariția unor astfel de fenomene sînt explicate, mai ales de către teoreticieni, prin efectele imprevizibile ale acțiunii legii valorii, în timp ce practicienii aduc reproșuri organismelor însărcinate cu reglementarea problemelor de planificare. Fără îndoială, în ambele cazuri există un sîmbure de adevăr. Explicația trebuie căutată însă în gradul de maturitate, în capacitatea și competența de studiere, de cunoaștere și folosire a acțiunii legilor obiective care guvernează societatea, indiferent dacă este vorba de legile specifice modului de producție socialist sau de alte legi proprii altor formațiuni social-economice, dar care continuă să acționeze într-o formă sau alta și în condițiile socialismului, așa cum este, de pildă, legea valorii.

Într-adevăr, eficiența oricărei activități este determinată de măsura în care ea răspunde unor necesități reale, oferă soluții cerute stringent de viață, acționează asupra factorilor care condiționează mersul înainte. Or, aceasta nu se poate realiza decît pe baza studierii și cunoașterii riguroase a realității sub toate aspectele și laturile sale, atît pozitive, cît și negative, sub raportul consecințelor pe care le generează fiecare fenomen.

Socialismul transformă radical condiția umană, în sensul că lumea omului devine tot mai mult o lume a libertății și a egalității autentice;

această transformare nu le este însă oferită oamenilor ca un dar al zeilor, ci se produce prin înseşi luptele şi strădaniile lor, prin izbînzi şi înfrîngeri, printr-un uriaş efort constructiv, teoretic şi practic. Dirijarea conştientă a întregului proces social-economic de către partidul comunist şi statul socialist, reducerea sferei de acţiune a elementului spontan-stihinic impun ca o necesitate obiectivă *creşterea iniţiativei creatoare a maselor*, înlăturarea formelor de birocratism şi formalism. Altfel se poate ajunge la apariţia unor contradicţii sociale profund dăunătoare intereselor construcţiei socialiste, pot lua naştere noi forme de înstrăinare, care dau omului muncii impresia unei „anonimizări" în faţa unei puteri de stat îndepărtate, atotputernice. De aici necesitatea adîncirii şi perfecţionării continue a structurilor democraţiei socialiste, necesitatea de a îmbina cerinţele unei organizări ştiinţifice a producţiei sociale cu cele ale unei participări democratice a oamenilor muncii la luarea hotărîrilor de care depinde soarta lor — la nivelul economiei, politicii, culturii etc.

Experienţa din aceşti ani a arătat că dezvoltarea continuă a democraţiei socialiste este parte integrantă a făuririi societăţii socialiste, constituie o cerinţă a progresului multilateral al ţării, asigură conducerea ţării de către masele largi populare, înfăptuirea de către poporul însuşi, în mod conştient, a propriului său viitor — viitorul său comunist.

Pentru a asigura manifestarea cît mai deplină a iniţiativei creatoare a maselor în toate sferele vieţii sociale, Partidul Comunist Român a creat cadrul concret, formele organizatorice necesare care să permită fiecărui cetăţean să-şi aducă pe măsura capacităţii sale aportul la progresul general al societăţii.

Iniţiind şi conducînd cu fermitate procesul de adîncire a democraţiei socialiste, partidul nostru porneşte de la faptul că, în esenţă, problema dezvoltării democraţiei socialiste este problema participării active a poporului la conducerea ţării. În acest sens, Congresul al X-lea şi Conferinţa Naţională ale partidului au subliniat necesitatea perfecţionării în continuare a cadrului instituţional în care cetăţenii să-şi poată exprima liber şi nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile ţării şi se înfăptuiesc hotărîrile partidului şi statului, să poată critica neajunsurile care apar în activitatea organelor de partid, de stat şi obşteşti, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia şi priceperea la înlăturarea lor.

Un rol însemnat în lărgirea şi adîncirea sferei de acţiune a factorului conştient îl are *activitatea ştiinţifică şi ideologică*.

După cum se ştie, una dintre caracteristicile fundamentale ale dezvoltării societăţii contemporane o constituie, pe de o parte, amploarea fără precedent a cunoaşterii umane, dezvoltarea vertiginoasă a tuturor ramurilor ştiinţei; pe de altă parte, are loc, atît pe plan teoretic, cît şi în practica vieţii sociale, un proces complex de întrepătrundere, de interacţiune a ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale. Marile descoperiri ale fizicii, matematicii, chimiei, electronicii, biologiei etc., determinate de revoluţia ştiinţifică şi tehnică contemporană, nu numai că fundamentează şi mai profund bazele teoretice ale concepţiei materialist-dialectice despre lume

și societate, dar devin tot mai mult instrumente puternice în cunoașterea și dirijarea conștientă a proceselor și fenomenelor sociale.

Pornind de la aceste considerente, Congresul al X-lea și Conferința Națională ale partidului au trasat sarcina aplicării pe scară largă a științei conducerii moderne, a economiei și a producției materiale, extinderea tehnicii de calcul și crearea progresivă a sistemului național de prelucrare a datelor, promovarea ciberneticii și informaticii în producție și gestiune, aplicarea statisticii matematice, folosirea calculatoarelor electronice, precum și a altor metode și instrumente oferite de știința organizării și conducerii în toate sferele vieții sociale.

Firește, aplicarea acestor mijloace moderne de investigare la viața socială nu subordonează cîtuși de puțin științele sociale față de celelalte științe, ci contribuie doar la înarmarea acțiunii sociale cu o teorie științific întemeiată a eficienței. Rolul principal în studierea, cunoașterea și reflectarea adecvată a proceselor și fenomenelor sociale, a tendințelor lor de dezvoltare revine, așa cum este și firesc, științelor sociale și, înainte de toate, materialismului dialectic și istoric, concepția despre lume și societate a partidului marxist-leninist al clasei muncitoare.

Cunoașterea fenomenelor sociale trebuie să tindă să dea omului cunoștințe cît mai exacte și mai complexe asupra proceselor în curs de desfășurare, să-l ajute să dezvăluie variatele posibilități de dezvoltare și tendințele ce se conturează în sînul realității sociale. Iată de ce partidul nostru cere lucrătorilor din domeniul științelor sociale să-și concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor care caracterizează dezvoltarea actuală a țării noastre, să-și aducă contribuția la generalizarea experienței construcției socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societății omenești în epoca contemporană, să efectueze cercetări care să ofere material pentru concluzii în vederea soluționării problemelor dezvoltării societății noastre.

Tocmai de aici decurge rolul crescînd al științelor sociale în lărgirea sferei de acțiune a factorului conștient, pe de o parte, în restrîngerea sferei de acțiune a factorului spontan, pe de altă parte.

Întreagă această activitate cere în același timp din partea partidului comunist și a statului socialist desfășurarea unei largi și intense activități politice și ideologice de educare a maselor în spiritul principiilor filozofiei marxiste. Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste, valorificarea la maximum a inițiativelor creatoare ale oamenilor muncii, conștiința clară a țelului urmărit, cunoașterea și folosirea legilor obiective ale dezvoltării sociale au un rol hotărîtor în activizarea factorului conștient în toate domeniile vieții sociale.

Ținînd seama de acest lucru, Congresul al X-lea al partidului a acordat o importanță deosebită formării și dezvoltării conștiinței socialiste, preocupare concretizată în *Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, elaborat la Plenara C. C. al P.C.R. din noiembrie 1971 și adoptat de Conferința Națională a partidului din 1972.

CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN ETAPA FĂURIRII SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

Partidul Comunist Român s-a dovedit, istoricește, singura forță politică în stare să ridice la cel mai înalt grad de comuniune interesele maselor populare, să dea acestora cea mai amplă deschidere, cea mai mare armonizare pe plan național. Realizînd acest mandat, partidul comunist își îndeplinește menirea leninistă de a fi rațiunea, onoarea și conștiința epocii noastre; el a ridicat poporul român pe o treaptă de culme a creației istorice — revoluția și construcția socialistă, — călăuzindu-l pe drumul făuririi celor mai înalte forme de civilizație, spre realizarea visului de aur al omenirii, societatea comunistă. „Acest rol, recunoscut astăzi de tot poporul, partidul nostru l-a cîștigat în lupte grele, prin jertfe, printr-o politică consecventă de apărare a intereselor vitale ale maselor populare, de asigurare a independenței și suveranității țării, prin ridicarea continuă a bunăstării materiale și spirituale a celor ce muncesc, printr-o politică de colaborare și pace cu țările socialiste, cu toate popoarele lumii, fără deosebire de orînduire socială" [5].

Poporul român s-a convins astfel, prin propria sa experiență că partidul său comunist este exponentul fidel al intereselor sale vitale, călăuza sa încercată pe drumul libertății, și de aceea îl înconjoară cu dragoste și devotament, îl consideră drept unic conducător al națiunii socialiste.

Noua etapă a construcției socialiste în România — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, — complexitatea sarcinilor ce se pun în toate sectoarele și domeniile, amplificarea continuă a participării conștiente a maselor la viața economică, social-politică și ideologică, procesul neîntrerupt de lărgire și adîncire a democrației socialiste, importanța deosebită pe care o capătă activitatea organizatorică, teoretică și educația socialistă — condiții esențiale pentru creșterea tuturor elementelor componente ale factorului subiectiv, a rolului forțelor motrice în dezvoltarea societății — sporesc nemăsurat răspunderile care revin partidului comunist.

Această răspundere se concretizează în *creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român* și vizează următoarele direcții principale: a) o profundă și temeinică cunoaștere a proceselor economice și sociale, a realităților în care trăim, o previziune clară a dezvoltării societății și elaborarea pe această bază a unei linii generale juste; b) o organizare corespunzătoare, care să asigure funcționarea ireproșabilă a tuturor sectoarelor de activitate, perfecționarea în continuare a organizării societății noastre, dezvoltarea armonioasă a tuturor sectoarelor vieții sociale, coordonarea tuturor pîrghiilor economico-sociale în vederea realizării progresului general; c) o bună cunoaștere și repartizare a forțelor atît materiale cît și umane care să asigure posibilitatea de a concentra principalele eforturi în direcțiile hotărîtoare ale dezvoltării într-un anumit moment dat, fără a se neglija însă nici un sector sau ramură; d) repartizarea corespunzătoare a cadrelor, precizarea clară a îndatoririlor, drepturilor

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste 23—24 mai 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 31.

și răspunderilor pe care le au acestea, pe toate treptele organizatorice; e) un control sistematic care să asigure o cunoaștere temeinică a modului cum se aplică legile și hotărîrile de partid și de stat; f) o deplină unitate de gîndire și acțiune, la scara întregului ansamblu, al societății; g) cunoașterea permanentă a contradicțiilor ce acționează în societate și luarea măsurilor corespunzătoare pentru soluționarea lor în conformitate cu legile dezvoltării sociale, cu orientarea generală a partidului; și în sfîrșit h) o strînsă legătură cu masele de oameni ai muncii, consultarea largă a colectivelor de muncă și a cadrelor din toate sectoarele și domeniile, crearea cadrului organizatoric și juridic adecvat pentru participarea acestora la conducerea întregii activități sociale.

Răspunzînd acestor cerințe, Partidul Comunist Român a elaborat un amplu și multilateral program de dezvoltare a întregii societăți.

Astfel, recenta Plenară comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României din 27—29 iulie a dezbătut și adoptat proiectul programului partidului și proiectul de directive privind dezvoltarea economico-socială a României în anii 1976—1980, precum și prognozele de dezvoltare în perspectivă a țării pînă în 1990.

Aceste documente prefigurează viitorul strălucit al patriei noastre, înarmează partidul și poporul cu un program clar de acțiuni în vederea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării României pe calea edificării comunismului

Atît *Programul* cît și *Directivele* sînt elaborate pe baza concepției științifice materialist-dialectice și istorice, și pornesc de la legitățile universal valabile, de la aplicarea acestora la condițiile concrete economico-sociale și istorice din țara noastră. În același timp, aceste documente țin seama de experiența generală în construcția socialismului și a altor țări, cît și de necesitatea generalizării experienței proprii a partidului nostru în edificarea societății socialiste (A se vedea *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Plenara Comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, în „Scînteia" nr. 9934 din 31 iulie 1974). Relevînd însemnătatea deosebită a elaborării proiectului de program, Plenara C.C. al P.C.R. a apreciat că aceste documente de importanță istorică exprimă interesele vitale ale întregii noastre națiuni, ale dezvoltării societății socialiste românești, ale înfloririi țării, constituie o călăuză sigură pentru întregul popor, asigură unirea eforturilor tuturor oamenilor muncii sub conducerea partidului, pentru înfăptuirea politicii sale interne și externe, oferă o perspectivă și o orientare clară pe o perioadă de 20—25 de ani, definind strategia generală și direcțiile tactice ale Partidului Comunist Român —, al cărui scop principal este făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și crearea condițiilor edificării comunismului în România.

Plenara a dat o înaltă apreciere aportului nemijlocit al secretarului general al partidului la fundamentarea teoretică și la elaborarea proiectului de program relevînd caracterul marxist-leninist profund creator și valoarea inestimabilă a contribuției personale a tovarășului Nicolae Ceaușescu la stabilirea liniei strategice și tactice, a direcțiilor principale de acțiune în vederea transformării revoluționare a societății, a edificării cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerea la

construcţia comunismului pe pămîntul României. Plenara comună a hotărît ca documentele mai sus menţionate să fie supuse dezbaterii largi a comuniştilor, a tuturor oamenilor muncii urmînd să fie adoptate de Congresul al XI-lea al P.C.R.

Transpunerea în viaţă a acestor documente care vor fi adoptate de Congresul al XI-lea va fi posibilă, aşa cum sublinia secretarul general al partidului, numai în condiţiile creşterii în continuare a rolului conducător al partidului în toate sferele de activitate.

Amploarea şi complexitatea sarcinilor ce le implică procesul de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, strînsa conexiune între creşterea rolului conducător al partidului în societate şi calitatea membrilor săi impun îmbunătăţirea activităţii de întărire a rîndurilor partidului, sporirea substanţială a exigenţei faţă de calităţile moral-politice şi profesionale ale tuturor membrilor de partid, precum şi a activiştilor de partid. Încă la Plenara C.C. al P.C.R. din 25—26 martie 1974 s-au stabilit o serie de măsuri în acest sens : obligaţia organelor şi organizaţiilor de partid de a analiza situaţia concretă din fiecare întreprindere, instituţie, unitate agricolă, sub aspectul forţei de care dispun organizaţiile de partid respective şi orientarea activităţii de primire în partid în funcţie de necesităţile fiecărui loc de muncă ; direcţia principală a activităţii de primire în partid o va constitui, şi în viitor, creşterea ponderii muncitorilor — corespunzător sporirii rolului clasei muncitoare în societatea noastră socialistă—, orientarea cu precădere spre muncitorii cu înaltă calificare şi un stagiu mai mare în producţie, îndeosebi din ramurile de bază ale economiei naţionale, care au o pregătire politică, ideologică şi de cultură generală corespunzătoare cerinţelor actuale ; se va intensifica munca politico-ideologică în vederea primirii în partid a celor mai activi membri ai cooperativelor agricole de producţie şi ţărani cu gospodărie individuală care au o pregătire politică, profesională şi de cultură generală corespunzătoare, obţin rezultate din ce în ce mai bune în producţie, se afirmă ca luptători consecvenţi pentru apărarea şi dezvoltarea avuţiei obşteşti, pentru promovarea intereselor generale ale statului ; se va acorda în continuare atenţia necesară primirii în partid a celor mai valoroase cadre tehnico-economice, precum şi a oamenilor de ştiinţă, cultură, artă, care prin întreaga lor activitate dovedesc un profund ataşament faţă de politica partidului, se situează ferm pe poziţiile ideologice ale acestuia, au o comportare corespunzătoare cerinţelor normelor vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste. Hotărîrea Plenarei atrage atenţia organelor şi organizaţiilor de partid să se ocupe în mai mare măsură de îmbunătăţirea muncii politico-educative în rîndul femeilor, de antrenarea mai activă a acestora în viaţa economică şi socială a ţării, de primirea în partid a unui număr mai mare de femei fruntaşe în producţie şi în activitatea obştească, care au o pregătire politică şi de cultură generală corespunzătoare, îndeosebi din unităţile economice în care femeile au o pondere însemnată în totalul forţei de muncă active. Organizaţiile de partid din unităţile economice şi social-culturale în care îşi desfăşoară activitatea oameni ai muncii români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi, se vor ocupa şi în viitor de primirea în partid a celor mai buni din rîndul acestora. În sfîrşit, Hotărîrea Plenarei atrage atenţia organelor şi organizaţiilor de partid să acţioneze cu fermitate în lumina Programului

ideologic al partidului în vederea ridicării nivelului politico-ideologic și de cultură generală a tuturor membrilor de partid, dezvoltării democrației interne de partid, creșterii spiritului critic și autocritic, al disciplinei și combativității revoluționare, al răspunderii față de îndeplinirea în bune condiții a sarcinilor ce le revin. O însemnătate deosebită în acest sens o va avea aprobarea de către Congresul al XI-lea al P.C.R. a Proiectului de Norme ale eticii și echității socialiste.

O importanță deosebită pentru creșterea rolului conducător al partidului în toate sferele vieții sociale o va avea traducerea în viață a Hotărîrii Plenarei C.C. al P.C.R. din 27—29 iulie 1974 cu privire la criteriile ce trebuie să fie îndeplinite de candidații propuși pentru organele centrale și locale de partid. Ele vor asigura alegerea celor mai buni comuniști din rîndul muncitorilor, țăranilor, inginerilor, tehnicienilor și a altor specialiști, al cadrelor de cercetare din învățămînt, artă și cultură, al activiștilor de partid, de stat și al organizațiilor de masă și obștești.

Așa cum se subliniază în Documentele aprobate de Plenară sporirea exigenței față de calitățile moral-politice și profesionale ale tuturor celor care urmează să fie propuși pentru a fi aleși în organele centrale și locale de partid este în strînsă concordanță cu necesitatea creșterii competenței acestora în organizarea și conducerea întregii activități, în vederea soluționării la nivelul cerințelor a problemelor complexe pe care le ridică etapa actuală a afirmării pe un plan calitativ superior al rolului conducător al partidului în întreaga viață politică, socială, în edificarea societății socialiste. Acestor cerințe răspunde și Hotărîrea Plenarei care a stabilit să se asigure o mai bună reprezentare teritorială a Comitetului Central al partidului, precum și o reprezentare corespunzătoare a marilor centre industriale.

Nu încape îndoială că măsurile adoptate de Plenara C.C. al P.C.R. și adoptarea lor de către Congresul al XI-lea, vor duce la *sporirea rolului conducător al partidului în întreaga viață socială, la creșterea prestigiului său în mase și la întărirea unității moral-politice a întregului popor în jurul partidului, la îndeplinirea cu succes a marilor sale răspunderi față de națiunea noastră socialistă, față de cauza socialismului și comunismului în lume.*

SOCIALISMUL ŞI CREATIVITATEA ISTORICĂ

DE

ILIE RĂDULESCU

Anul jubiliar 1974, prilejuind priviri retrospective asupra procesului de edificare a socialismului, îndeamnă şi la scrutări cu caracter de bilanţ şi concluzii asupra valenţelor transformatoare ale noii orînduiri, asupra resorturilor care o propulsează şi atestă necesitatea sa istorică pentru asigurarea progresului social în România contemporană. Chiar şi o scurtă privire asupra drumului străbătut de la insurecţia naţională antifascistă, perioadă în care ţara noastră a parcurs un proces revoluţionar de o dublă esenţă — desăvîrşirea sarcinilor burghezo-democratice şi edificarea societăţii socialiste — ne reliefează forţa transformatoare a ideologiei clasei muncitoare, a filozofiei, economiei politice, politologiei, esteticii marxist-leniniste, forţa motrice a politicii Partidului Comunist Român. Dar ceea ce se cuvine să fie subliniat cu precădere este faptul că această scurtă etapă istorică a dezvăluit forţa creativă a unui popor liber de exploatare şi stăpîn pe destinele sale, popor care şi-a găsit în orînduirea socialistă mediul social-politic optim, fertil şi fertilizant, al creativităţii sale istorice, iar în Partidul Comunist Român forţa politică deschizătoare de drumuri, organizatorul şi conducătorul eforturilor sale spre civilizaţii superioare — socialismul şi comunismul, care îi asigură înălţarea pe trepte noi de stare materială, spirituală şi socială.

Caracterul conştient al dezvoltării istorice, şi care se regăseşte în afirmarea multilaterală a personalităţii umane — impune astăzi reconsiderarea conceptului însuşi de *creativitate*, abordarea sa dintr-un plan mai larg. În literatura de specialitate s-a stabilit, aproape cu autoritatea unei dogme, concepţia tradiţională despre creativitate, aşa-zisul model clasic al creativităţii. Potrivit ideilor dominante în acest domeniu creativitatea, redusă de regulă la sfera ştiinţei şi artelor, reprezintă momente de excepţie în activitatea umană, fiind o trăsătură mai ales individuală, din care cauză este restrînsă ca sferă de manifestare socială. Creativitatea nu era înţeleasă ca o acţiune socială mai largă, care se manifestă în creaţia istorică conştientă, în realizarea progresului material şi spiritual cu o participare socială largă, de masă. Ea era refuzată unor categorii sociale, mai ales muncitorimii şi ţărănimii, unor oameni din alte sfere ale activităţii sociale, mai ales din producţia materială.

Evoluţia orînduirii socialiste, în general progresul uman în epoca contemporană, refuză o asemenea îngustime conceptuală, cere o nouă viziune teoretică şi practică asupra creativităţii, abordarea ei ca *act de creaţie istorică*, socialmente definit prin natura orînduirii sociale. Creativitatea este desigur un proces al activităţii social-umane care se concretizează în realizarea unor produse materiale sau spirituale cu carac-

Rev. filoz., **XXI**, 7, p. 808—817, Bucureşti, 1974.

ter de originalitate, de noutate şi prin valoare şi utilitate pentru societate [1]. Dar creativitatea este legată de toate sferele activităţii sociale, fireşte în primul rînd de sfera producţiei materiale şi de cea spirituală, însă şi de celelalte domenii ale progresului social, bunăoară de domeniul luptelor sociale, al revoluţiei. Creativitatea este o formă specifică activităţii omeneşti, forma cea mai înaltă a acestei activităţi, una din trăsăturile ce definesc omul ca fiinţă socială şi care îl deosebesc, ca fiinţă raţională, de celelalte specii ale regnului animal.

În zilele noastre a devenit un element al conştiinţei comune aserţiunea că socialismul a transformat din temelii viaţa şi activitatea poporului nostru, a înălţat România în rîndul ţărilor cu o civilizaţie superioară, a propulsat-o pe traiectoria progresului social rapid şi multilateral. Şi teoretic şi practic a fost demonstrat că numai socialismul putea să smulgă ţara noastră din starea de subdezvoltare hărăzită de clasele exploatatoare şi de imperialismul străin. Dar ceea ce socialismul a realizat mai deosebit, este descătuşarea forţelor creatoare ale poporului nostru, stimularea creativităţii *de masă*, dezvoltarea *inteligenţei naţionale*. Acum cînd aruncăm o privire retrospectivă asupra înfăptuirilor din cei treizeci de ani de libertate socială şi naţională putem trage concluzia că *creativitatea istorică* este un mod de existenţă al poporului nostru, modul său de manifestare în lumea contemporană şi care se concretizează în forme originale de edificare a socialismului (nu ferite de căutări, greşeli şi greutăţi), de realizare a bazei tehnice-materiale a societăţii, în contribuţii politice, ideologice, artistice, literare şi ştiinţifice originale la cultura şi viaţa politică mondială.

Afirmînd că societatea noastră socialistă a transformat creativitatea într-un mod de existenţă naţională, ne sprijinim în primul rînd pe aspectele *de masă* pe care le îmbracă creaţia. Dacă ne-am referi numai la faptul că populaţia activă ocupată în industrie a crescut în 1973 faţă de 1938 de peste douăzeci de ori sau că producţia industrială (rod al unui efort naţional de industrializare) a crescut de 30 ori în 1973 faţă de 1944 şi tot am avea suficiente elemente în acest sens. Dar ar trebui luate în consideraţie îmbogăţirea nomenclatorului în creaţia industrială (cu multe produse impuse în circuitul mondial şi apreciate cu premii şi medalii), a nomenclatorului în creaţia ştiinţifică, caracterul de masă pe care îl cunoaşte mişcarea de inovaţii (cu multe brevete internaţionale), dimensiunile noi pe care le-au luat creaţia literară, artistică şi creaţia populară. La acestea am adăuga sfera creaţiei politice şi ideologice, aportul original al Partidului Comunist Român, al secretarului său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la soluţionarea problemelor sociale contemporane, la inovarea gîndirii marxiste şi luminarea practicii sociale.

Dar dacă realitatea socială vine în sprijinul unei noi abordări conceptuale a creativităţii, ceea ce s-ar mai cere relevat sînt *stimulii creativităţii* în socialism, acei factori care, impulsionînd creativitatea vin să ateste şi ei caracterul *istoriceşte necesar* al socialismului, valenţele sale de progres, superioare altor orînduiri, existenţa unor noi valori ale creativităţii sociale în noua orînduire.

---

[1] Vezi în acest sens şi Al. Roşca, *Creativitatea*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică Română, 1972, p. 7—8.

Desigur, în funcție de domeniile în care se manifestă, creativitatea își are atît determinări individuale cît și determinări sociale. Cele individuale țin de formația profesională, de gradul de cultură și instrucție, de nivelul informației și de anumite trăsături psihologice specifice, de o anumită vocație personală. Dar toate acestea se află în relație directă cu *determinările sociale*, cu modul de existență socială al omului, cu natura rînduielilor sociale.

În altă ordine de idei, dacă la nivelul individual creativitatea se manifestă ca o particularitate a persoanei, este legată de un moment de excepție, este dominată mai mult sau mai puțin de spontaneitate, la nivel macrosocial, la nivel național *creativitatea se află în relație de determinare cu natura orînduirii sociale*, a relațiilor de producție, este dominată de cursul legic al istoriei. Relațiile de producție și întregul organism social întemeiat pe exploatare limitează creativitatea atît ca sferă de acțiune umană, cît și ca sferă de cuprindere socială și ca durată în timp, fiecare din orînduirile antagonice cunoscînd perioade de ascensiune iar apoi de decădere socială. În societatea noastră socialistă, elementul primordial care dă noi dimensiuni creativității umane îl constituie *schimbarea statutului social al oamenilor muncii*, noua condiție socială de deținători ai puterii politice și de proprietari ai mijloacelor de producție, ai avuției naționale. Realizînd pe baze sociale noi relațiile în sfera politică, prin realizarea egalității oamenilor față de puterea de stat, pe care o dețin și o exercită, în sfera relațiilor de producție, prin realizarea egalității față de mijloacele de producție, pe care le stăpînesc și le folosesc împreună, ca și în domeniul remunerării, legată de aportul fiecăruia la viața socială, socialismul înlătură acele bariere sociale și politice care frînează creativitatea umană, modifică locul și rolul *interesului* ca stimul al creativității. Căci, dată fiind legătura dintre satisfacerea cerințelor personale și dezvoltarea de ansamblu a societății, primele aflîndu-se în dependență față de evoluția socială în totalitatea ei, *interesul social devine el însuși stimul al creativității*, atît ca acțiune socială generală cît și ca activitate *concretă* de inovare, de producere a unor bunuri materiale și spirituale. Interesul personal, care este dintotdeauna un factor motrice al creativității nu se află de aceea în opoziție cu cel social, ci converg, chiar dacă contradictoriu, ceea ce contribuie la realizarea acelei trăsături definitorii a creativității în socialism și anume — *caracterul său de masă*. La aceasta trebuie adăugat și faptul că, îmbunătățind continuu condițiile materiale și spirituale de existență ale oamenilor, socialismul amplifică condițiile creativității sociale. Pe de o parte, duce la *democratizarea creativității*, într-un dublu sens și anume : a) extinderea ei practic la toate domeniile activității sociale (dat fiind interesul social general de a asigura progresul sistemului global în ansamblu, potrivit cerințelor actualei epoci istorice) ; b) creșterea considerabilă a forței creative a *tuturor* claselor și categoriilor sociale, creșterea gradului de creativitate al colectivităților de muncă. Inovarea, modernizarea nu sînt funcții doar ale unor indivizi „dotați" sau ale unor colective de conducere, ci sînt *funcție națională*, cerințe ce se ridică în fața întregului popor. Pe de altă parte, socialismul *universalizează* creativitatea, o scoate din cercul restrîns al științelor și artelor și o disemnează în toate domeniile vieții sociale — în conducerea de ansamblu a societății, în producția materială, în viața

spirituală ş.a.m.d. Fiind o orînduire inventivă şi creatoare prin natura sa intimă, societatea socialistă pune în mişcare toate valorile sale — materiale, ideologice, culturale, ştiinţifice, morale, organizatorice etc. — pentru a stimula creativitatea socială, realizarea plenară a personalităţii (una din principalele caracteristici ale socialismului însemnînd în primul rînd fructificarea capacităţii creative într-un domeniu sau altul al activităţii sociale). La toate acestea trebuie adăugate şi consecinţele pozitive ale impactului dintre revoluţia tehnico-ştiinţifică şi revoluţia socială înfăptuită de socialism. Avem aci în vedere faptul că, sub impulsul acestui impact, are loc accelerarea proceselor economice, sociale, ştiinţifice, tehnice, ceea ce determină cu necesitate afirmarea de noi grupuri sociale cu funcţii de creaţie (conducători, cercetători, proiectanţi etc.) şi deplasarea procesului de creaţie la nivelul maselor muncitoare. Avem de asemenea în vedere faptul că automatizarea, computerizarea, informatica etc. eliberează tot mai mult inteligenţa umană de povara calculului rutinar, îi dă noi şi superioare dimensiuni creatoare.

PARTIDUL COMUNIST ROMÂN — NUCLEUL CREATIVITĂŢII SOCIALE

Fenomen specific socialismului ca orînduire socială, creativitatea de masă îşi află însă în condiţiile ţării noastre un izvor stimulator în modul în care Partidul Comunist Român îşi realizează funcţiile sale de forţă politică conducătoare a naţiunii.

În procesul real al dezvoltării noastre sociale partidul elaborează, pe temeiuri ştiinţifice, coordonatele dezvoltării societăţii, iar prin îmbinarea viziunii curente cu viziunea prospectivă amplifică cadrul şi dă perspectivă creativităţii oamenilor muncii; asigură organizarea efortului naţional pentru edificarea noi orînduiri, conducerea *unitară* a proceselor social-economice; se afirmă ca promotor al continuei perfecţionări şi democratizări a vieţii sociale. Socotim demn de subliniat, mai ales acum la aniversarea de trei ori decenală a insurecţiei antifasciste, că ceea ce a dat şi dă o forţă creativă poporului nostru este *aderenţa* intimă, vie, permanentă a Partidului Comunist Român la ideile novatore, efortul său de a găsi *soluţii creatoare*, *originale*, *adecvate* problemelor revoluţiei şi construcţiei socialiste în România. Comoditatea gîndirii, stereotipia politică, copierea mecanică a formelor şi metodelor folosite în alte condiţii sînt respinse de partid, fiind promovate *căutările creatoare* ca stil şi mod de conduită şi acţiune socială, adecvarea metodelor şi formelor de organizare şi acţiune la realităţile româneşti, folosirea din experienţa mondială a ceea ce corespunde solului social şi experienţei româneşti, observarea atentă a creaţiei maselor, sintetizarea teoretică şi generalizarea a ceea ce masele realizează nou, dinamic.

Spunînd astăzi că politica Partidului Comunist Român este marxism-leninismul creator pentru realităţile româneşti, înţelegem prin aceasta caracterul ei original, realist, de unde izvorăşte şi forţa ei transformatoare în planul acţiunii sociale. Partidul, ca purtător al idealului socialismului şi comunismului şi al intereselor sociale şi naţionale ale poporului nostru, este el însuşi *principala forţă creativă a societăţii*. Aceasta în primul rînd prin modul în care abordează şi soluţionează problemele revo-

luției și construcției socialiste, prin aportul la îmbogățirea experienței și tezaurului de idei ale marxism-leninismului, concepută ca o teorie larg deschisă spre realitățile științifice și mișcările sociale ale epocii. Au intrat în istoria națională ca acte de înaltă creativitate politică, ideologică, socială, modalitățile originale în care Partidul Comunist Român a soluționat problemele cruciale ale eliberării sociale și libertății naționale a poporului nostru între care : înfăptuirea insurecției naționale antifasciste, desăvîrșirea sarcinilor burghezo-democratice, cucerirea puterii politice, unificarea politico-organizatorică a clasei muncitoare, industrializarea socialistă, cooperativizarea socialistă a agriculturii, desființarea relațiilor capitaliste, democratizarea orînduirii sociale, relația dintre național și internațional în revoluția și construcția socialistă, exercitarea funcției conducătoare a partidului în societate, implantarea moștenirii culturale, ideatice în dezvoltarea spiritualității socialiste, soluționarea problemei naționale, dezvoltarea națiunii socialiste ș.a.m.d. În mod deosebit se impune de relevat aci aportul Congreselor al IX-lea și al X-lea al partidului, și în acest context, al operei și activității tovarășului Nicolae Ceaușescu, căruia îi revine meritul principal în elaborarea concepției politice, a bazelor principale și a măsurilor practice privind dezvoltarea societății noastre. O strălucită expresie a capacității de sinteză teoretică și viziune prospectivă a partidului și secretarului său general o reprezintă programul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism, document ce va fi supus aprobării Congresului al XI-lea al P.C.R. Cum a subliniat plenara C.C. al P.C.R. din iulie 1974 „în program sînt cuprinse o serie de teze de mare importanță teoretică și practică, atît pentru partidul nostru, cît și pentru cauza socialismului în general, acestea reprezentînd un aport de mare însemnătate al partidului nostru, al secretarului general al partidului la îmbogățirea teoriei și practicii revoluționare" [2].

În lumea contemporană, dat fiind impactul la care ne-am referit între revoluția tehnico-științifică și progresul social, nu puține sînt curentele de gîndire care deplasează afirmarea omului pe plan tehnocratic, subestimînd ori negînd influența și rolul transformator pe care le au ideologia, gîndirea teoretică, filozofică, economică, socială înaintată. Ideile la modă azi în Occident, care susțin așa-zisa „dezideologizare" a vieții social-politice, înlocuirea structurilor politice, sociale prin structuri tehnocratice sînt în fapt o expresie a neputinței ideologice burgheze de a oferi o perspectivă creativității istorice în condițiile capitalismului, de a ridica la rang de legități generale ale evoluției lumii de azi stări caracteristice modului de producție burghez în faza capitalismului monopolist de stat. Realitățile noastre socialiste evidențiază dimpotrivă, forța *înnoitoare* a ideologiei revoluționare a partidului comunist, care lărgește orizontul de gîndire și acțiune socială al omului, îi dă putința înțelegerii sensului evenimentelor sociale, a cursului istoric al omenirii, capacitatea de a se orienta de sine stătător, în cunoștință de cauză, în labirintul proceselor sociale, de a acționa conștient pentru realizarea viitorului comunist. Or, tocmai o asemenea orientare socială conștientă este generatoare de căutări, de acte creative, nu numai în planul vieții materiale sau spirituale,

[2] „Scînteia", nr. 9933, din 30 iulie 1974, p. 1.

ci şi în cel al vieţii politice, sociale — domeniu pe care democraţia socialistă îl ridică la îndemîna fiecăruia. În acest sens apreciem caracterul de legitate a cursului vieţii sociale pe care îl are teza formulată de secretarul general al partidului nostru potrivit căruia „partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicole de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul naţiunii noastre socialiste" [3].

NAŢIUNEA SOCIALISTĂ ŞI CREATIVITATEA ECONOMICĂ

O caracteristică a societăţii româneşti contemporane, purtînd puternic amprenta socialismului şi a influenţei politicii generale a Partidului Comunist Român, este accentuarea gradului de creativitate umană în sfera economiei, a producţiei materiale. Aruncînd numai o privire retrospectivă asupra evoluţiei României în perioada postbelică ne reţin atenţia creşterile dinamice, dobîndite în primul rînd în industrie, dar şi în celelalte compartimente economice. Acest fapt este legat nu numai, şi nu în primul rînd, de progresele specifice epocii noastre în ştiinţă şi tehnologie, ci de mutaţiile produse de către socialism în statutul social al muncitorimii, de influenţa sa stimulativă asupra economiei. Experienţa României atestă că unul dintre cele mai importante domenii în care naţiunea socialistă îşi fructifică izvoarele de creativitate istorică este cel al producţiei materiale. Este domeniul în care naţiunea nu numai că nu încetează să se afirme, aşa cum pretind ideologii burghezi, ci dimpotrivă, în care ea deţine mari capacităţi de afirmare, în care — datorită nivelului atins de ştiinţele tehnologice, ale naturii şi societăţii — amplificarea activităţii şi continua ei perfecţionare sînt obiectiv necesare, iar obţinerea unor noi realizări, care să sporească capacitatea de satisfacere a cerinţelor de trai ale populaţiei în continuă creştere, reprezintă o necesitate permanentă. Istoria ultimelor trei decenii a infirmat teoriile burghezo-imperialiste care minimalizau sau negau pur şi simplu capacitatea de creaţie istorică pe tărîm economic a poporului nostru, şi care căutau să perpetueze, pornind de aci, prezenţa monopolurilor şi intervenţia imperialistă în economia românească. Dezvoltarea unor ramuri industriale şi evoluţia de ansamblu a economiei naţionale în perioada construcţiei socialiste atestă, dimpotrivă, forţa creativă a naţiunii române, şi această capacitate se dezvoltă şi se amplifică, manifestîndu-se în planuri multiple, odată cu formarea naţiunii socialiste, cu afirmarea conştiinţei sociale socialiste, cu creşterea gradului de instrucţie şi civilizaţie al întregului popor. Îşi află aci justificarea teoria după care baza dezvoltării vieţii naţionale, a progresului economic şi social în fiecare ţară o constituie efortul pentru punerea în valoare a resurselor de care dispune, aşezarea edificiului social pe temelia relaţiilor de producţie socialiste.

---

[3] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 64—65.

Problema stimulării și amplificării creativității pe tărîm economic își păstrează actualitatea și se situează în planul unor necesități centrale dat fiind obiectivul edificării socialismului multilateral dezvoltat și al creării premiselor evoluției spre comunism. Realizarea unei economii moderne, de înaltă eficiență reprezintă o condiție primordială a maturizării bazelor socialismului, a înlăturării disfuncționalităților sociale moștenite, a afirmării tuturor valorilor sale. Concepția politică despre noua orînduire socială pe care o promovează Partidul Comunist Român pornește de la caracterul *multilateral* al dezvoltării sociale, de la multilateralitate ca principiu al dezvoltării sociale, ceea ce presupune dezvoltarea și perfecționarea *tuturor* subsistemelor și palierelor sistemului social-economic. Toate acestea se subsumează unui proces social continuu, dialectic, la capătul căruia se ajunge la societatea socialistă multilateral dezvoltată. Dar din acest ansamblu de procese se distinge sistemul producției materiale ca *nucleu* al dezvoltării. Tocmai de aceea, proiectînd dezvoltarea României pentru următoarele decenii, programul Partidului Comunist Român „pune pe primul plan dezvoltarea puternică a forțelor de producție, crearea unei puternice baze tehnico-materiale, care să asigure sporirea în ritm înalt a producției de bunuri materiale, în stare să satisfacă din plin atît necesitățile de consum ale întregului popor, cît și cerințele dezvoltării generale a țării" [4].

Problema capătă dimensiuni mai mari dat fiind caracterul de țară socialistă în curs de dezvoltare pe care îl prezintă România, forțele creative ale națiunii trebuind să fie orientate, pe de o parte, spre dezvoltarea extensivă a forțelor de producție, în ideea ridicării economice a tuturor zonelor țării, pe de altă parte, spre dezvoltarea intensivă și valorificarea optimă a potențialului productiv realizat în anii de după eliberarea țării. Se știe, dealtfel, că în producția materială creativitatea se află în relație strînsă cu productivitatea socială, aceasta din urmă fiind un element care ne dă măsura eficienței creativității, ne arată gradul de creativitate umană în unul din cele mai importante domenii ale societății — viața sa materială. Considerată din acest punct de vedere mișcarea de inovații și raționalizări, ca formă a unei creativități de masă, nu poate fi privită ca un lucru în sine, ci se subsumează ideii de realizare a unei productivități superioare. În cincinalul 1976—1980, circa 45% din valoarea producției industriale se va realiza pe seama produselor noi și perfecționate, ceea ce impune cultivarea interesului pentru creația tehnică, științifică, pentru inovarea producției materiale.

La aceasta am adăuga semnificația socială greu de definit, pe care o are ocuparea unei părți tot mai mari a națiunii în sfera creației industriale. Creșterea economică angajează, se știe, mari mijloace materiale, financiare, o masă mereu sporită de materii prime și materiale angajate în procesul de producție, o revoluționarizare continuă a aparatului de producție. Dar, în primul rînd, creșterea economică angajează noi forțe umane, un potențial deosebit de creație tehnică, tehnologică, științifică,

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, 29 iulie 1974, Edit. politică, 1974, p. 12.

fizică, la soluţionarea problemelor complexe ale producţiei. Or, tocmai aici se află interrelaţia dintre evoluţia vieţii materiale a societăţii şi evoluţia personalităţii — dezvoltarea economică generînd mutaţii nu numai în structura socială, în condiţiile de existenţă umană, ci mai ales în gîndirea şi creaţia umană. Producţia materială stimulează creativitatea umană, o dezvoltă în proporţie de masă, căci aici se plămădesc caractere umane noi — inventivitate, spirit de echipă, căutarea novatoare, responsabilitatea socială.

CULTURĂ ŞI CREATIVITATE

Cu acestea ne-am apropiat de un alt domeniu al cărui rol în stimularea creativităţii l-a amplificat în mod deosebit societatea noastră socialistă şi anume — creşterea gradului de instrucţie al populaţiei, democratizarea şcolii şi deschiderea porţilor sale, în mod gratuit tuturor fiilor ţării. Este, dealtfel, cunoscut că creativitatea se află în strînsă relaţie cu instrucţia şi educaţia, cu pregătirea şcolară şi profesională, ştiinţifică, cu specializarea. În vechea orînduire în care accesul la învăţătură era limitat, ca urmare a numeroase zăplazuri de ordin material şi social, în care circa patru milioane de cetăţeni erau neştiutori de carte, aşa cum se prezenta regimul burghezo-moşieresc din România, în care rezultatele muncii erau însuşite de exploatatori, creativitatea prezenta realmente momente de excepţie, era limitată, multe din geniile poporului român din domeniul ştiinţei şi tehnicii avînd de înfruntat nesfîrşite privaţiuni şi indiferentismul oficialităţilor pentru a realiza proiectele tehnice îndrăzneţe şi originale. Mi se pare de aceea că socialismul, înfăptuind revoluţia culturală, transformînd învăţămîntul, ştiinţa, cultura în mod de existenţă umană, în realitate a maselor, a realizat una din cele mai importante opere sociale, asemuită cumva cu ceea ce a însemnat fabricarea uneltelor pentru devenirea speciei umane. Căci dacă libertatea, cum remarca Engels, este necesitatea înţeleasă, atunci spre înţelegerea acestei necesităţi omul ajunge în procesul practicii social-istorice doar pe baza instrucţiei şi educaţiei, a formării unui orizont cultural, ştiinţific şi ideologic larg. Luînd proporţii de masă, învăţămîntul cuprinde astăzi pe fiecare al patrulea cetăţean al ţării şi cu tendinţa de a deveni un complement necesar al vieţii fiecăruia, căci începe de la vîrstele cele mai fragede şi urcă în sus, prin învăţămîntul postuniversitar, sistemul reciclării şi al educaţiei permanente spre vîrstele cele mai înaintate. Accentuarea gradului de „intelectualizare" a naţiunii, în sens de sporire cu fiecare an a ponderii celor care au studii generale de 10 ani, medii, profesionale şi superioare, măreşte şi dimensiunea creaţiei ştiinţifice, literare şi artistice, deoarece lărgeşte tot mai mult mediul social din care se ridică noi şi noi oameni de ştiinţă, literaţi, creatori de artă, intelectualitate tehnică, învăţători şi profesori. Totodată, caracterul dinamic al vieţii sociale sporeşte aportul social al creaţiei spirituale, al ştiinţei, literaturii şi artelor — domenii în care se materializează într-un mod specific şi recunoscut în lume ca original în multe privinţe, inteligenţa, geniul creator al poporului nostru — ştiinţa şi creaţia culturală fiind în România socialistă factori dintre cei mai importanţi ai progresului social.

FACTORUL INTER NAȚIONAL ȘI CREATIVITATEA NAȚIONALĂ

Urmărind evidențierea factorilor de stimulare a creativității sociale a poporului nostru în acești ani de construcție socialistă, se impune să remarcăm relația dialectică dintre factorii interni și cei internaționali. În gîndirea marxistă a fost demult demonstrată teza potrivit căreia rolul primordial în dezvoltarea socială a statelor îl joacă forțele sociale interne, efortul național de gîndire și creație productivă și spirituală. Date fiind însă legătura dintre național și internațional, accentuarea interdependențelor și interferențelor dintre state în plan mondial, factorii externi nu sînt deloc neglijabili, ci se pot manifesta ca valori stimulatorii sau dimpotrivă, ca elemente ostile progresului socialist. Or, epoca contemporană prezintă, prin trăsăturile și procesele ei definitorii, condiții care *facilitează procesele revoluționare*, fructificarea eforturilor popoarelor pe tărîm economic, social, spiritual. Multe studii, referindu-se la epoca contemporană, o caracterizează drept epoca trecerii omenirii de la capitalism la socialism, îi schițează forțele motrice caracteristice, fără însă a dezvălui și altele dintre trăsăturile ei de bază, particularitățile evoluției sociale la nivel de epocă, și care influențează cursul vieții sociale în toate țările. O încercare de sintetizare a acestor trăsături ne conduce la evidențierea cel puțin a unora ce se impun pînă la evidență, între care am remarca : a) accelerarea necunoscută în trecut a procesului istoric, și care se materializează în modificarea rapidă a înfățișării politice a lumii, în schimbarea balanței raportului de forțe în lume (este concludent că în numai trei decenii din perioada postbelică încă 12 state au trecut la socialism și că sistemul colonial al imperialismului s-a prăbușit) ; b) accentuarea universalității procesului revoluționar mondial, care cuprinde domeniul relațiilor politice, pe cel al relațiilor naționale, dar și pe cele ale structurilor și relațiilor economice, ideologice, culturale, teoretice ; c) creșterea varietății formelor concrete de desfășurare a procesului revoluționar, diversitatea căilor și mijloacelor de acțiune revoluționară, ceea ce stimulează creativitatea istorică, deschide perspective noi împlinirii idealurilor sociale și naționale ale popoarelor ; d) amplificarea forțelor motrice ale procesului revoluționar contemporan, mai ales a forțelor sociale și politice care aderă la idealurile clasei muncitoare — clasa socială ce se situează prin condiția ei, ca și prin concepție, organizare, combativitate și viziune prospectivă în centrul epocii actuale, în socialism fiind principala forță creativă ; e) în sfîrșit, trebuie remarcat impactul dintre revoluția tehnico-științifică și accentuarea procesului revoluționar mondial care, dacă în capitalism alimentează vechile contradicții sociale, demonstrîndu-i o dată în plus caracterul său de orînduire istoricește depășită, în socialism facilitează efortul constructiv prin afirmarea activă a științei ca forță productivă și de revoluționarizare continuă a tehnologiilor.

Așadar, epoca contemporană se caracterizează prin procese social-politice de mare amploare și de o diversitate necunoscută în trecut, ceea ce nu poate scăpa nici unui cercetător atent al coordonatelor progresului

social în lumea de azi. Dar ceea ce putem noi adăuga la aceste constatări este aportul original al poporului român, al partidului său comunist şi statului său socialist la derularea istoriei contemporane, integrarea sa în procesul revoluţionar mondial şi în circuitul valorilor materiale şi spirituale cu realizări şi idei specifice, expresie a unui mod creator în care îşi edifică prezentul socialist şi proiectează viitorul comunist, sub conducerea Partidului Comunist Român[5].

[5] În ceea ce priveşte programul concret al acestei activităţi pentru viitor, vezi *Proiectul Directivelor Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român cu privire la planul cincinal 1976—1980 şi liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României pentru perioada 1981—1990*, Bucureşti, Edit. politică, 1974.

DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ ȘI LIBERTATEA UMANĂ

DE

ION FLOREA

Democrația și *libertatea*, două dintre noțiunile des folosite în limbajul politic cotidian modern, sînt totodată și dintre cele mai controversate și ambigue în conținut, ele avînd sensuri și înțelesuri foarte diferite în limbajul diferitelor clase și epoci. Aceste noțiuni însă se implică reciproc și nu pot fi concepute, în accepția lor socială, una fără alta. Pentru că în fapt, în procesul manifestării lor reale în viața socială, acestea se îmbină organic, orice atingere adusă uneia resimțindu-se la nivelul celeilalte. Experiența revoluționară și de luptă seculară a poporului nostru pentru libertate națională și socială, pentru drepturi și libertăți democratice demonstrează cu prisosință faptul că democrația consecventă implică ideea libertăților inalienabile ale individului, iar realizarea autentică a libertății umane, la nivel social și individual, este de neconceput în afara lărgirii vieții democratice și a condițiilor care o fac posibilă.

Clasicii marxismului au arătat de la început că omul, dotat cu conștiință, este o ființă capabilă de libertate, „de a produce cînd e liber de necesitatea fizică și produce cu adevărat abia atunci cînd e liber de ea"[1]. Numai că, în societățile bazate pe exploatare și cu deosebire în capitalism, omul muncii nu-și realizează această capacitate ce ține de statutul său existențial, natura orînduirii făcînd din el o ființă înstrăinată — de sine, de ceilalți oameni, de societate.

Burghezia a pretins și mai ales pretinde astăzi că a dat omului ceea ce i se cuvenea — libertatea individuală, că a realizat eliberarea lui politică. Emanciparea politică înfăptuită de burghezie a însemnat, și a fost astfel apreciată și de marxism, ca un mare progres în istoria eliberării omului subjugat, a cuceririi libertății. Dar ea nu a reprezentat și emanciparea *umană* reală, practică și autentică, pentru că, așa cum arăta Marx, „*emanciparea politică* nu înseamnă emanciparea omenească" [2]. Drepturile omului proclamate de constituțiile burgheze nu erau altceva „decît drepturile membrului *societății civile*, adică ale omului egoist, ale omului separat de om și de comunitate", iar așa-zisa libertate era în fond „dreptul de a face și de a te îndeletnici cu tot ce nu dăunează altuia", era „libertatea omului ca monadă izolată, închisă în sine" [3].

Democrația și libertatea politică burgheză s-au dovedit a fi, așa cum observa Marx, „o contradicție în sine", „o libertate fictivă", „o

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 556.
[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 396.
[3] *Idem*, p. 399.

Rev. filoz., XXI, 7, p. 818–826, București, 1974.

aparență de libertate" și avînd un caracter formal, ascunzînd exploatarea și dominația politică și economică exercitată de burghezie.

Unele contradicții și forme de alienare în realizarea libertății umane în societatea burgheză sînt recunoscute și dezvăluite chiar de către unii gînditori burghezi. Astfel, politologul francez Bertrand de Jouvenel arată că în condițiile societăților capitaliste indivizii se simt liberi, independenți și se împlinesc doar „în viața privată" și nu și în „viața publică"; în acest domeniu al vieții publice, politice, omul nu este suveran „chiar în țările libere", „decît cu numele" [4], deși autorul francez consideră că „grija pentru protecția «fiecăruia» este trăsătura distinctivă a națiunilor occidentale".

Emanciparea și adevărata libertate umană rămîneau a fi obiectivul unei alte societăți, care trebuia să pună capăt exploatării omului de către om, sistemului proprietății private. În acest sens, clasicii marxismului au arătat că adevărata libertate și eliberarea omului muncii nu se poate înfăptui decît prin *realizarea unitară a emancipării politice, sociale* și *umane* și aceasta în virtutea unui determinism social și istoric obiectiv, a unei mutații radicale și de structură a societății care să asigure în mod real libertatea individuală în strînsă legătură cu libertatea economică și socială. Misiunea înfăptuirii acestui ideal de libertate, cel mai revoluționar din istorie, revenea proletariatului, acea clasă socială din sistemul capitalist care nu se poate elibera pe sine decît „prin *completa redobîndire a omului*", nu se poate emancipa „fără să emancipeze toate celelalte sfere ale societății" [5], toate celelalte clase și pături exploatate.

Calea realizării unitare a triplei emancipări — *politice, sociale* și *umane* — era, așa cum au conceput-o Marx și Engels, calea revoluționară „cucerirea democrației" [6] ca formă de dominație politică a proletariatului, care va fi folosită ca instrument pentru a smulge burgheziei mijloacele de producție și a construi o societate fără exploatare, bazată pe domnia și democrația muncii, în care „întreaga producție va fi concentrată în mîinile indivizilor asociați" [7], societatea devenind, după expresia *Manifestului Comunist*, *„o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora"* [8].

Ideea unității dintre libertatea politică, socială și individuală (umană) trece ca un fir roșu prin întreaga concepție marxistă despre libertate și procesul cuceririi ei, lucru remarcat dealtfel și de unii autori nemarxiști, ca una din marile cuceriri ale gîndirii umane, care a exercitat o asemenea influență asupra evoluției societății omenești de mai bine de un secol, încît a devenit „una din trăsăturile mentalității comune astăzi" [9].

În cadrul procesului de eliberare politică, socială și umană, raportul de unitate dintre democrație și libertate reprezintă o verigă fundamentală, hotărîtoare în realizarea procesului în ansamblu. Căci, deși drumul libertății autentice trece prin transformarea instituțiilor politice și a structurilor

---

[4] Bertrand de Jouvenel, *Du principat et autres reflexions politiques*, Librairie Hachette, 1972, p. 39.

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 426.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 487.

[7] *Idem*, p. 488.

[8] *Ibidem*.

[9] Georges Gusdorf, *Signification Humaine de la Liberté*, Paris, Payot, 1962, p. 218.

economice și sociale, el nu se oprește aici, ci de abia începe cu acestea. În procesul ulterior acest drum trece prin lărgirea și adîncirea democrației socialiste pe toate planurile, prin dezvoltarea multilaterală a omului, a personalității și conștiinței sale.

În literatura filozofică și politică marxistă și-a făcut loc uneori în trecut o abordare unilaterală a problemelor democrației și libertății umane, străină de spiritul unitar și dialectic în care clasicii marxismului au analizat aceste categorii. Tratarea problemelor democrației socialiste se reducea, în unele studii, doar la relevarea caracterului ei politic, ca formă de exercitare a puterii politice de către clasa muncitoare, ca dictatură a proletariatului, aspect desigur esențial, mai ales în primii ani ai construcției socialiste. Dar se scăpa deseori din vedere latura democratică însăși și mai ales direcția multilaterală a dezvoltării democrației socialiste: emanciparea, nu numai politică și de clasă, ci și umană; unității dintre libertatea politică, socială și cea individuală i se substituia ideea că totul se realizează de la sine prin eliberarea politică. Or, între umanismul socialist și practica politică democratică este o unitate organică, democratismul socialist în proces de adîncire continuă dînd realitate practică valențelor profund umaniste ale orînduirii socialiste, fiind una din modalitățile fundamentale în care se realizează libertatea umană.

Neînțelegînd unitatea dintre vocația axiologic-umanistă și cea științifică, deterministă a filozofiei marxiste, unii autori nemarxiști pretind că ar exista o antiteză irezolvabilă la Marx, „între necesitatea istorică și libertatea umană, între elaborarea științei și formularea unui proiect revoluționar"[10]. Nimic mai departe de adevăr decît o asemenea interpretare dată marxismului, cînd este știut că acesta a rezolvat străvechea dilemă a înțelegerii libertății și determinismului printr-o concepție dialectică ce îmbină organic viziunea larg umanistă, idealul eliberării sociale și individuale a omului cu dimensiunea ei științifică, deterministă. Cucerirea libertății de către cei exploatați implică înțelegerea necesității de a aboli exploatarea, implică acțiunea revoluționară conștientă pentru înlăturarea relațiilor de dominație și asuprire și luarea în stăpînire de către societate a mijloacelor de producție și a pîrghiilor politice de acțiune în societate.

Ideea marxistă care definește socialismul ca fiind „saltul omenirii din imperiul necesității în domeniul libertății" și mai ales realizarea ei în practică trebuie înțeleasă ca un *proces îndelungat și multilateral* care urmează cuceririi puterii politice de către clasa muncitoare și aliații săi. Realizarea saltului din domeniul necesității în cel al libertății nu este un singur act sau salt și cu atît mai puțin doar un proces gnoseologic, de cunoaștere, ci este unul social multilateral, înainte de toate politic și social, împletit cu unul gnoseologic și ideologic, de lărgire a orizontului de cunoaștere și de cultură a celor ce muncesc, de formare a unei noi conștiințe socialiste. Libertatea, ca și democrația socialistă, este astfel un proces continuu și îndelungat, implicînd atît consolidarea revoluției politice prin democratizarea întregii vieți politice, economice și sociale, cît și înfăptuirea, ca un proces neîntrerupt, a revoluției culturale, educativ-

[10] Tom Bottamore, *Is There a Totalitarian Wiew of Human Nature?*, în „Social Research", vol. 40, nr. 3, 1973, p. 433.

ideologice, care devine o condiție a emancipării politice și sociale depline a omului, a dezvoltării în lărgime și în adîncime a democrației socialiste, a participării efective și responsabile a tuturor cetățenilor la conducerea statului, întreprinderii sau instituției, a organizației în care este integrat fiecare cetățean.

În acest proces dialectic de realizare a saltului din domeniul necesității în cel al libertății, atît la nivel social, cît și individual, adîncirea și lărgirea democrației socialiste apare ca un factor mediator hotărîtor, atît sub aspect instituțional, organizatoric, cît și uman și tocmai de aceea reprezintă un obiectiv strategic fundamental de lungă durată în fpurirea și dezvoltarea multilaterală a noii orînduiri.

Democrația socialistă reprezintă, s-ar putea spune, tocmai sinteza dialectică dintre realizarea libertății politice, sociale și umane (individuale). Democrația socialistă ca proces este un fenomen social *total* care trebuie să cuprindă toate sferele și nivelele vieții sociale și umane. Desigur esența democrației socialiste rezidă în participarea efectivă a maselor la conducerea societății, în instituționalizarea formelor de acces al maselor la decizia politică, economică și socială. Dar ea nu poate fi concepută în afara asigurării drepturilor și libertăților fundamentale ale individului, a garantării lor materiale, politice și juridice, fără a crea condițiile politice, materiale și spirituale pentru dezvoltarea multilaterală a personalității umane. Acesta este unul din aspectele esențiale ale concepției originale a Partidului Comunist Român despre democrație, ale concepției promovată cu consecvență revoluționară de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu.

Socialismul, orînduirea democrației și libertății reale, autentice, a „umanismului practic" nu numai că nu poate neglija problema libertății umane, atît la nivel social cît și individual, dar își dezvăluie superioritatea față de orice sistem democratic burghez atît prin lărgirea unor drepturi fundamentale ale cetățenilor, cît mai ales prin asigurarea lor în fapt și garantarea exercitării lor efective. Punînd în centrul său omul cu nevoile sale, dezvoltarea capacităților și aptitudinilor sale, socialismul asigură armonizarea libertății și fericirii personale cu bunăstarea și libertatea generală socială și națională. „Trebuie să avem permanent în vedere că fericirea personală, arăta recent tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu poate fi realizată decît odată cu bunăstarea, fericirea și libertatea întregului nostru popor"[11]. Democrația socialistă reprezintă astfel pîrghia politică prin care socialismul rezolvă vechea dilemă dintre libertatea individuală și cea socială prin îmbinarea lor organică, care valorifică și dă sens autentic libertății omului în societate, atît la nivel individual cît și social.

Nu există libertate individuală „pură", ca dealtfel nici libertate socială „pură" care nu se referă deopotrivă la individ și la comunitatea respectivă, socială sau națională. Eliberarea de asuprire și discriminare socială și națională nu privește numai clasa sau grupul uman în ansamblu, ci și raporturile individului cu semenii săi, fiind în același timp calea emancipării umane reale, a realizării libertății individului în societate. La rîndul lor, libertățile acordate individului, condițiile și posibilitățile create de societate dezvoltării libere a personalității umane, se răsfrîng

[11] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 40.

asupra progresului societății în ansamblu. Înlăturînd împărțirea societății în clase antagoniste și creînd condiții egale de dezvoltare, socialismul asigură totodată șanse egale de afirmare și valorificare a talentelor și capacităților creatoare, a talentelor și disponibilităților tuturor cetățenilor.

Concepută în viziunea partidului nostru ca un proces social *tendențial* și *multilateral*, democrația socialistă integrează libertatea și responsabilitatea individului în cea socială, comunitară. Libertatea individuală reală nu se poate realiza altfel decît în comunitate, „în comunicare" cu ceilalți oameni. Acest lucru l-a evidențiat marxismul, dezvăluind unitatea indisolubilă dintre emanciparea individului și a comunității, faptul că libertatea individului nu se realizează decît în contextul eliberării claselor sociale și comunităților naționale, atunci cînd oamenii devin totodată „stăpînii propriei lor vieți sociale"[12].

Democrația nu este un fenomen exterior libertății, așa cum consideră astăzi unii gînditori nemarxiști* și nici o condiție a acesteia printre alte condiții, ci reprezintă, am putea spune, *nervul ei vital*, cadrul manifestării omului în calitate de coautor al deciziilor și acțiunilor politice și sociale, de creator conștient al istoriei, de stăpîn, nu numai de drept, ci și de fapt, al mijloacelor de producție și a tuturor pîrghiilor politice și sociale.

Fără crearea cadrului organizatoric și instituțional al participării oamenilor muncii — producători și proprietari în același timp — și mai ales fără folosirea și acționarea deplină a acestor pîrghii democratice, pot apărea și în socialism fenomene de alienare politică la nivelul individului sau microcolectivului, în opoziție totală cu natura socialismului, cu calitatea socială a omului muncii de stăpîn în sensul cel mai larg al cuvîntului, care implică participarea la gestiune, la elaborarea și luarea deciziilor colective, la hotărîrea treburilor de stat. În condițiile în care în societatea noastră, ca expresie a preocupărilor și măsurilor adoptate de partid, dispunem de un larg sistem instituțional de organisme și forme democratice de participare a maselor la conducerea societății, principala atenție trebuie acordată *activizării și funcționării eficiente a acestor forme și organisme*, eliminării subiectivismului și formalismului în conceperea activității lor, „pentru a nu rămîne niște organisme formale și pentru a-și îndeplini rolul important ce le revine în societatea noastră socialistă"[13].

Socialismul schimbă locul și rolul producătorului în sistemul producției și al întregii vieți sociale; cei ce muncesc devin stăpînii mijloacelor de producție și ai întregii vieți socializate. „Noi concepem clasa muncitoare — arăta în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu ca pe o masă chemată numai să realizeze hotărîrile, ci o clasă conducătoare, ca o clasă

---

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1968, p. 280.

* Unii autori nemarxiști consideră democrația și libertatea ca exterioare una alteia sau chiar în opoziție. Astfel, Isaiah Berlin arată că „nu există nici o legătură necesară între libertatea individuală și regula democratică", că „libertatea nu este în nici o măsură logic legată cu democrația si autoguvernarea" (*Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 130). În aceeași direcție, Charles Frankel afirmă că „democrația nu guvernează libertățile personale ale cetățenilor", ea fiind doar „o metodă de alegere a guvernelor" (*Why Choose Democracy*, în vol. *A New Introduction to Philosophy*, New York University, 1971, p. 447).

[13] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai comitetelor județene de partid și ai municipiului București, 14 noiembrie 1973*, București, Edit. politică, 1973, p. 29.

conștientă de rolul său istoric ... Nu se poate vorbi de socialism dacă nu luăm măsuri ca, clasa muncitoare, în numele căreia se guvernează, să-și îndeplinească într-adevăr rolul conducător și să participe la guvernarea societății"[14].

Critica făcută de Marx sistemului capitalist se referea și la faptul că acest sistem, prin natura lui, domina omul cu o forță oarbă. Democrația socialistă, singura reală, autentică descătușează și activează forțele vii și conștiente ale oamenilor. Procesul umanizării naturii prin dezvoltarea forțelor de producție se desăvîrșește prin dezvoltarea democrației socialiste ca pîrghie fundamentală a umanizării societății însăși, a relațiilor sociale și politice. Acesta este un proces îndelungat care implică deopotrivă perfecționarea relațiilor sociale, a formelor de conducere socială și transformarea omului însuși.

Din societatea noastră au dispărut pentru totdeauna relațiile de exploatare și dominație de clasă, toți membrii societății noastre întemeindu-și existența pe munca proprie în sfera creației materiale și spirituale. Relațiile dintre clase și indivizi nu mai sînt relații de dominație și exploatare, ci relații socialiste de colaborare și alianță. În același timp, în societatea noastră are loc un proces de omogenizare continuă a societății, de apropiere între clasa muncitoare, țărănime, intelectualitate și alte categorii, de ștergere treptată a deosebirilor esențiale dintre ele. În aceste condiții, afirmarea și realizarea multilaterală a personalității nu mai cunoaște impedimente de ordin social, economic sau național. Prin poziția egală față de mijloacele de producție și prin egalitatea fundamentală a condițiilor, șanselor sau posibilităților obiective de dezvoltare a tuturor membrilor societății, socialismul creează premisele reale ale manifestării și afirmării multilaterale a personalității umane, liberă de îngrădiri exterioare, pentru ca fiecare om să-și dea întreaga măsură a disponibilităților sale. Suprimarea proprietății private înseamnă, așa cum arăta Marx, „*emanciparea* totală a tuturor simțurilor și însușirilor omenești", care devin „*umane* atît subiectiv cît și obiectiv"[15] iar „locul bogăției și mizeriei" „îl ia *omul* bogat și trebuința umană bogată. Omul *bogat* — arăta în continuare Marx — este totodată omul care are nevoie de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca o necesitate lăuntrică, ca *nevoie*"[16].

Prin statutul politic și social creat persoanei în societatea noastră socialistă au fost înlăturate pentru totdeauna din calea realizării și afirmării omului, a accesului său la viața politică, învățămînt și cultură, vechile impedimente de ordin social-economic, de clasă, sex, apartenență națională sau religie. Valoarea și obiectivul suprem al socialismului devine omul însuși, afirmarea și dezvoltarea sa multilaterală. Calitățile umane, politice, profesionale, organizatorice și morale au devenit totodată, în România socialistă, criterii de promovare a oamenilor în funcții de conducere, acestea fiind statuate și instituționalizate prin legi și documente politice și juridice.

---

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 219.

[15] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 579.

[16] *Idem* p. 583.

Democrația socialistă lărgește sensul și aria libertății de la individ la colectivitate, clasă, națiune, stat, însemnînd totodată crearea cadrului real de participare a tuturor cetățenilor la luarea deciziilor colectivității la diferitele nivele micro- și macrosociale. Suveranitatea poporului, expresie a libertății de decizie și acțiune la nivel național, se constituie și se exprimă ca voință colectivă autentică pe cale și în formă democratică.

Superioritatea democrației socialiste rezidă totodată în faptul că ea se manifestă nu numai la nivelul deciziilor cu valoare națională, ci înainte de toate în domeniul hotărîtor al societății și vieții oamenilor, în domeniul muncii în întreprinderi și instituții, formele instituționalizate ale democrației economice solicitînd o manifestare polivalentă a muncitorului, nu doar ca simplu executant, ci și ca conducător al procesului de producție, ca participant la luarea deciziilor și la gestiunea întreprinderii, la organizarea și îmbunătățirea producției și a muncii, la planificarea și traducerea în viață a planului economic. În această direcție partidul nostru a aplicat în decursul ultimilor ani un complex de măsuri care a dus la crearea unui adevărat sistem al democrației noastre economice, cu profunde implicații pentru manifestarea largă a personalității umane în această „celulă" a societății — domeniul muncii —, stimulînd punerea în valoare a virtuților și capacităților creatoare ale poporului.

Participarea conștientă și responsabilă la conducerea socială, conceperea însești a democrației ca acțiune conștientă la nivel individual și social, reprezintă actul însuși al manifestării în fapt a libertății omului, care se instituie ca luare în stăpînire de către individ și colectivitate a relațiilor și structurilor sociale, ca participare a individului la actul de decizie și la hotărîrea destinului personal și colectiv.

În felul acesta democrația socialistă concepută ca un sistem larg, multilateral, reprezintă o cale fundamentală de afirmare a libertății individului în societate, constituind cadrul valorificării cît mai depline a calităților sale creatoare. Democrația socialistă dezvoltă și valorifică îndeosebi impulsurile și calitățile ce-l definesc pe om ca ființă socială, care-l fac să simtă permanent nevoia de comunicare, „să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume nevoia de *alt* om"[17], asemenea trăsături cum ar fi conștiința înaltelor îndatoriri și responsabilități în muncă, umanismul, colectivismul, sentimentul dreptății și echității sociale. Departe de a duce la unidimensionalizarea omului sau la dizolvarea lui în social, așa cum mai acuză unii ideologi nemarxiști [18], democrația socialistă exercită o dublă funcție în raport cu personalitatea umană : pe de o parte, de *integrare* și *identificare* a individului cu interesele și aspirațiile colectivității și totodată de *diferențiere*, de punere în evidență și valorificare autentică a calităților particulare într-o direcție creatoare. „Asigurînd îmbinarea armonioasă a intereselor generale ale colectivității cu interesele fiecărui cetățean, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, democrația socialistă permite afirmarea deplină a capacităților și talentelor fiecărui om al muncii, manifestarea multilaterală a personalității umane" [19].

---

[17] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, 1968, București, Edit. politică, p. 583.

[18] Jean Danielou, *Dieu est-il contestataire?* în *La liberté et l'ordre social*, Genève, 1972, p. 151.

[19] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 791.

Unii teoreticieni nemarxiști, admițînd că nu există democrație fără o anumită formă a egalității, susțin existența unui conflict între *libertate* și *egalitate* [20], aceasta din urmă ducînd, după opinia lor, la nivelarea indivizilor sau la limitarea libertății personale. Dar egalitatea socială pe care o instaurează socialismul, punerea oamenilor într-o poziție egală față de mijloacele de producție și prin aceasta crearea unor posibilități favorabile de dezvoltare pentru toți cetățenii, egalizarea șanselor ținînd de statutul social al indivizilor, nu poate însemna nivelarea sau ștergerea deosebirilor dintre oameni, ca indivizi, și acest lucru nici n-ar fi posibil. Socialismului îi e străină concepția egalitaristă, de nivelare a consumului, gusturilor, trebuințelor și mai ales a indivizilor, idealul noii societăți fiind formarea unor oameni multilateral dezvoltați. Principiul *echității sociale*, pus la baza politicii partidului nostru și care are multiple expresii pe plan economic, social, politic și etic include totodată criteriul valoric de diferențiere și apreciere a oamenilor după calitățile și munca depusă. Echitatea socială, principiu fundamental de organizare a relațiilor dintre oameni și de apreciere și promovare a oamenilor în societate, pune și mai clar în evidență omul, personalitatea și capacitățile sale, contribuind la eliminarea fenomenelor de înstrăinare umană, de substituire a omului și meritelor sale intriseci prin condiția lui socială, națională, politică. Egalitatea socială în socialism, departe de a duce la uniformizarea și „unidimensionalizarea" indivizilor, asigură în mod practic, dezvoltarea acestora ca personalități creatoare, multilaterale, transformînd un fapt de excepție sau elitar într-un fenomen cu largă arie de răspîndire socială și națională.

O pîrghie hotărîtoare în asigurarea cadrului democratic, de echitate și libertate în relațiile sociale o constituie *legislația și legalitatea socialisă*. Lărgirea libertăților individului în societate și a democrației socialiste prezintă astfel și o dimensiune normativă, exprimată ca atare în Constituția țării, în legi și acte normative, în garantarea juridică, o dată cu cea politică și economică, a libertăților cetățenești. Libertatea individului nu este absolută, pentru că ea trebuie să se armonizeze cu libertatea celorlalți membri ai societății, implicînd astfel un regim strict de ordine și disciplină, răspunderi și obligații pentru individ și societate, garanții din partea acesteia și apărarea drepturilor și libertăților umane de către stat. Tocmai legalitatea socialistă ca principiu fundamental al democrației și organizării relațiilor sociale în societatea noastră, bazat pe respectarea conștientă de către individ a normelor de conviețuire, a legilor statului, asigură libertatea reală a omului în societate, îl ferește de abuz și acte arbitrare, asigură respectarea demnității și integrității sale. De aceea întărirea continuă a legalității și perfecționarea legislației noastre socialiste, inclusiv a aceleia referitoare la drepturile și libertățile cetățenilor și a întronării unui climat de strictă și conștientă legalitate, au constituit și constituie una din direcțiile fundamentale de acțiune ale partidului nostru. Asigurînd drepturile și libertățile politice fundamentale ale cetățenilor țării noastre, începînd cu dreptul la muncă, drepturile și libertățile politice și terminînd cu cele care rezultă din însăși natura socială a omului și țin de faptul că omul reprezintă valoarea supremă a socialismului: libertatea cuvîntului, a conștiinței, folosirii limbii materne, asigurarea

[20] Dennis F. Thompson, *The Democratic Citizen*, Cambridge, 1970, p. 164.

libertății și demnității omului, afirmării multilaterale a personalității umane, inviolabilitatea persoanei, dreptul la apărare ș.a. — Constituția R.S. România stabilește totodată garanțiile exercitării lor efective, pedepsirea oricăror manifestări de îngrădire a acestor drepturi, indiferent din partea cui ar veni.

În anii care au urmat adoptării Constituției R.S. România, drepturile și libertățile de care se bucură cetățenii țării noastre și-au găsit consacrarea și dezvoltarea într-o serie de legi adoptate de Marea Adunare Națională cum sînt *Codul Penal* și *Codul de Procedură Penală* (1968) *Codul muncii* (1972), *Legea cetățeniei române* ș.a.

Totodată, partidul nostru a criticat și condamnat cu toată hotărîrea unele abuzuri și încălcări ale unor drepturi și libertăți democratice în anii anteriori ai construcției socialiste, stabilind măsuri ca asemenea acte să nu se mai petreacă niciodată, ca cetățenii țării noastre „să se bucure și să beneficieze nestînjenit de drepturile și libertățile adevăratei democrații — premisa fundamentală a înfloririi depline a personalității umane". „Trebuie să ajungem acolo — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — ca omul să se simtă pe deplin liber, stăpîn pe sine însuși, să facem ca nici un cetățean al acestei țări, fie el ministru, activist de partid sau simplu om al muncii, să nu-i mai fie teamă niciodată că plecînd de la muncă s-ar putea să nu se mai întoarcă acasă — așa cum se întîmpla în perioada la care ne referim și pe care, din fericire, am depășit-o demult"[21].

Partidul nostru nu s-a mulțumit cu înscrierea formală a drepturilor și libertăților membrilor societății în Constituție și în legi, ci a acționat consecvent în direcția asigurării garanțiilor de ordin economic, social-politic și cultural. Progresul și dezvoltarea continuă a economiei, învățămîntului și culturii, creșterea continuă a nivelului de trai material și cultural al poporului, odată cu lărgirea și adîncirea democrației socialiste și întărirea legalității socialiste reprezintă fundamentul trainic pe care se dezvoltă și-și găsesc manifestare practică drepturile și libertățile fundamentale ale omului în societatea noastră și fără de care acestea ar fi în mare măsură formale, fără suport real. Numai astfel se asigură în fapt condițiile pentru afirmarea liberă a personalității umane, a principiilor umanismului și ale democrației socialiste. Pînă la urmă măsura gradului de libertate a omului în societatea noastră este în mod hotărîtor legată de progresul general al societății și al membrilor săi, de dezvoltarea democrației socialiste și de participarea membrilor săi la conducerea societății, fără a se reduce desigur la aceasta.

Moștenitor al glorioaselor tradiții ale luptei milenare a poporului pentru libertate și independență, împotriva asupririi și exploatării, Partidul Comunist Român, care acum 30 de ani a pregătit și condus cu măiestrie insurecția națională antifascistă, moment de cotitură în istoria luptei pentru libertate a poporului nostru, deschizînd calea spre realizarea eliberării sociale și naționale depline, a dat cea mai înaltă strălucire valorilor socialismului, democrației, libertății și păcii, perioadă marcată în ultimul deceniu, de profundele înnoiri deschise de Congresul al IX-lea al partidului, de eminenta personalitate a conducătorului României socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu.

[21] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 200—201.

UMANISMUL SOCIALIST ŞI PERSONALITATEA UMANĂ

DE

SILVIA FLOREA, MIHAI FLOREA

Problemele filozofice ale omului ca specie şi ca individ, ale personalităţii umane şi ale condiţiilor realizării ei, ale umanismului ca concepţie şi ca atitudine constituie de multă vreme preocupări importante ale gîndirii filozofice şi sînt şi astăzi larg dezbătute din perspectiva unor poziţii teoretice şi metodologice din cele mai diferite. Ceea ce epoca contemporană a adus nou în abordarea acestor probleme constă, în esenţă, în două lucruri: a) pe plan teoretic, o viziune nouă asupra omului şi umanismului, perspectivă iniţiată şi dezvoltată de filozofia marxistă, aflată în centrul dezbaterilor contemporane legate de aceste probleme; b) în planul practicii, existenţa unei realităţi sociale noi, caracterizată prin existenţa orînduirii socialiste şi a mişcării revoluţionare internaţionale, care constituie un cadru social-istoric nou pentru realizarea personalităţii umane.

1. SENSUL UMANISMULUI SOCIALIST

În accepţiunea cea mai largă, *umanismul* reprezintă concepţia care proclamă omul ca valoare supremă a existenţei, care afirmă demnitatea omului şi posibilităţile lui nelimitate de desăvîrşire. În epoci diferite şi de pe poziţiile unor clase sociale diferite, umanismul a îmbrăcat conţinuturi şi nuanţe diferite.

Ideea şi sentimentul spontan al demnităţii umane sînt legate, probabil, de începuturile omului şi ale istoriei. Dar o *concepţie unitară* şi o *atitudine umanistă conturată* trebuie legată abia de cultura antică a popoarelor din Orient, iar în Europa de cultura antică greco-romană.

Umanismul antic s-a impus spiritualităţii de mai tîrziu în special ca „descoperire" a omului, prin transformarea lui în obiect al cunoaşterii, prin formularea şi abordarea teoretică a marilor probleme privind capacitatea creatoare şi forţa lui demiurgică, privind libertatea şi fericirea lui. Limitele acestui umanism derivă din chiar bazele sclavagiste ale societăţii şi din ideologia clasei dominante a epocii, care refuzau clasei majoritare a societăţii (sclavilor) condiţiile şi chiar legitimitatea demnităţii umane şi a realizării ei. Dar aceleaşi necesităţi istorice, care au condus la o astfel de discriminare şi la polaritatea uman-neuman în practica şi în teoria acestei epoci, au condus şi la formularea ideii şi a problematicii generale a umanismului — ceea ce constituie principalul merit al umanismului antic.

O importantă dezvoltare şi răspîndire a avut-o *umanismul Renaşterii* şi al *perioadei iluminismului*, legat de ascensiunea burgheziei în diferite

Rev. filoz., **XXI**, 7, p. 827–836, Bucureşti, 1974.

ţări europene. Umanismul acestei epoci a închinat adevărate imnuri măreţiei omului, i-a ridicat monumente de slavă şi l-a înnobilat cu titlul de „rege al creaţiei". Cu toate deosebirile de nuanţă de la o ţară la alta şi de la un gînditor la altul, acest umanism s-a caracterizat prin spiritul său antireligios şi antiscolastic, prin aspiraţia spre universalitate şi prin idealul omului ca integritate, dar şi prin spiritul său individualist. Acest tip de umanism, generos şi înălţător, dar abstract, şi-a dovedit insuficienţa odată cu victoria orînduirii capitaliste; aceasta a spulberat repede iluzia de cadru al realizării idealurilor umaniste, iar doctrina umanistă a acestei epoci s-a dovedit incapabilă să definească condiţiile şi să găsească soluţii practice pentru realizarea idealurilor pe care le proclamase. În practică, acest umanism s-a tradus şi s-a rezumat — în cazurile cele mai fericite — la acte de filantropie. Atitudinea filantropică reprezintă însă o încercare de a atenua cazuri locale de inechitate flagrantă, de a consola pe cei nenorociţi; filantropia nu este o soluţie a idealului umanist, deoarece ea nu poate lichida — şi nici nu-şi propune să lichideze — condiţiile sociale obiective ale dezumanizării omului în societatea burgheză; iar în anumite cazuri, ea este chiar profund dăunătoare luptei pentru emancipare.

Umanismul premarxist a avut în general un caracter *contemplativ*; el a reprezentat un umanism afectiv şi abstract, lipsit de o întemeiere ştiinţifică, o concepţie şi o atitudine generoasă şi optativă, dar utopică, un model şi un ideal pentru care societatea dată nu putea oferi condiţii de realizare.

Valorificînd elementele pozitive ale tradiţiilor umaniste anterioare, filozofia marxist-leninistă a ridicat umanismul pe o treaptă nouă, superioară; nucleul *umanismului marxist* îl constituie concepţia materialist-istorică despre societate şi despre om, despre idealul de viaţă comunist.

Filozofiei marxiste i se reproşează însă, uneori, tocmai pe temeiul caracterului ei ştiinţific, în numele determinismului istoric (interpretat adesea în mod simplist, ca determinism economic), neglijarea omului, a personalităţii, subiectivităţii şi creativităţii sale, chiar negarea umanismului; alteori, în numele caracterului ei activ şi militant („mitizant", „revoluţionar" etc.), i se contestă obiectivitatea, caracterul ei ştiinţific, întrucît ea nu ar fi decît „ideologie".

La baza unor astfel de obiecţii stă înţelegerea unilaterală, nedialectică a raportului dintre teoretic şi ideologic, dintre obiectiv şi subiectiv, necesitate şi libertate, abstract şi concret etc. Caracterul simultan teoretic şi ideologic, ştiinţific şi umanist al filozofiei marxiste constituie subiect de discuţie chiar între gînditorii marxişti; pe această linie, în ultima vreme s-a impus atenţiei filozofice opinia lui Althusser, care încearcă o soluţie originală a problemei [1].

Filozofia marxistă şi *umanismul socialist* întemeiat pe aceasta au — ca orice filozofie şi ca orice formă anterioară sau contemporană a umanismului — un caracter ideologic, de clasă; căci umanismul nu este doar o teorie, o explicaţie, ci şi — chiar în primul rînd — o atitudine, un ideal, o aspiraţie. Dar aceasta nu vine în contradicţie cu caracterul ştiinţific al filozofiei marxiste şi al umanismului socialist. Caracterul ideologic, de

[1] Vezi Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 45—57.

clasă al unei concepţii poate conduce, desigur, adesea, la denaturarea adevărului sau sporeşte dificultatea ajungerii la adevăr, dar nu implică în mod fatal falsitatea. Dealtfel, nici o ideologie nu este pe de-a întregul falsă, în măsura în care ea este expresia existenţei şi intereselor determinate ale unei clase, ale unei grupări sociale; ea este însă falsă în măsura în care se autoproclamă universală şi imparţială [2]. Caracterul unei ideologii, al umanismului însuşi derivă chiar din caracterul teoriei; în cazul umanismului socialist, caracterul său practic eficient derivă tocmai din caracterul ştiinţific al teoriei filozofice marxiste. Căci teoria şi umanismul (ideologia) nu sînt două părţi distincte ale concepţiei marxiste, ci două funcţii unitare ale acesteia; atît teoria, cît şi ideologia marxistă au, simultan, o valoare teoretică şi una practică. De fapt, tocmai în această unitate dintre caracterul ştiinţific şi ideologic, dintre funcţia teoretică şi cea practică constă vitalitatea concepţiei marxiste.

Pe de altă parte, i se contestă filozofiei marxiste caracterul ei umanist invocîndu-se drept argument faptul că marxismul ar promova teoria şi practica luptei de clasă, a revoluţiei, a violenţei. Acesta este însă un fals argument. În primul rînd, pentru că lupta de clasă şi spiritul revoluţionar nu sînt trăsături specifice numai marxismului; în al doilea rînd, în doctrina marxistă lupta de clasă şi revoluţia (chiar violentă, dacă altfel nu-i posibilă) nu reprezintă un scop în sine, ci instrumente, căi, soluţii practice pentru crearea condiţiilor sociale obiective ale emancipării omului. Căci, după cum se ştie, concepţia marxistă şi umanismul socialist nu optează pentru soluţii filantropice şi nu-şi propune să-l consoleze pe individ în situaţia dezumanizată în care se află în societatea burgheză; doctrina marxistă îi pune omului arma în mînă, îi oferă soluţia luptei revoluţionare, elaborează strategia şi tactica acestei lupte şi îl ajută, prin aceasta, să se elibereze şi să se emancipeze singur. Descoperind că izvorul principal al dezumanizării omului în orînduirea burgheză îl constituie proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, existenţa claselor antagoniste şi diviziunea socială a muncii legată de acestea, umanismul socialist leagă emanciparea şi realizarea armonioasă a omului de transformarea revoluţionară a societăţii, de construcţia socialismului şi comunismului. În manieră generală, se poate spune că umanismul socialist consideră *acţiunea* (practică şi teoretică, productivă şi social-politică etc.) drept singurul cadru al realizării omului.

În oferirea unei soluţii practice eficiente şi realiste pentru realizarea idealurilor umaniste, precum şi în scopul (în ultimă instanţă) practic al întregii filozofii marxiste, constă *caracterul militant* al umanismului socialist, spre deosebire de *caracterul contemplativ, pasiv* al umanismului anterior. Concepţia marxistă despre om implică nu numai ceea ce este, ce poate şi ce trebuie să devină omul, ci implică şi calea, cum trebuie să se realizeze dezideratele şi potenţele umane.

Această problemă, referitoare la realizarea determinată a omului, implică drept punct de plecare o anumită concepţie despre om, o anumită viziune antropologică, domeniu în care filozofia marxistă a adus înnoiri fundamentale.

---

[2] Cf. K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 18—28.

2. NATURA ŞI ESENŢA UMANĂ

Antropologia marxistă este, de fapt, un corolar al concepţiei materialiste despre societate şi istorie. Marx arăta în această privinţă: „... metoda mea *analitică* nu porneşte de la om, ci de la perioada social-economică dată..."[3]; dar, adăugăm noi, ajunge în final la om. Marx punea astfel în evidenţă respingerea punctului de vedere al filozofiei tradiţionale, care pornea de la om (de la conceptul de om abstract) pentru a înfăţişa societatea. Marx şi Engels au pornit, în mod deosebit, de la critica a două poziţii în aceeaşi măsură unilaterale în tratarea omului, concretizate în gîndirea filozofică a lui Hegel şi a lui Feuerbach.

Potrivit concepţiei sale filozofice idealist-obiective, Hegel considera omul însuşi ca o manifestare a ideii absolute, ca o entitate spirituală, esenţa umană fiind redusă la conştiinţa de sine a omului abstract. Respingînd modul idealist speculativ de tratare a omului, Marx arăta că în realitate „nu natura umană este o calitate a *conştiinţei de sine*, ci, dimpotrivă, conştiinţa de sine este o calitate a naturii umane"[4].

Pe de altă parte, Marx considera la fel de nesatisfăcătoare poziţia antropologistă şi metafizică a lui Feuerbach; acest avea în vedere individul uman izolat de raporturile şi de condiţiile sociale şi istorice reale, un individ uman abstract, atemporal, mereu identic cu el însuşi, caracterizat prin „raţiune, iubire şi putere de voinţă", acestea constituind pentru Feuerbach „...*esenţa absolută* a omului ca om şi scopul existenţei sale. Omul există pentru a cunoaşte, pentru a iubi, pentru a voi"[5]. În opoziţie cu această concepţie, Marx arăta că „esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale"[6].

Marx nu respinge, prin urmare, conceptul de natură umană, elaborat în gîndirea filozofică anterioară, ci respinge numai conţinutul său abstract, idealist şi metafizic, nesocial şi neistoric.

Caracterizarea esenţei umane ca „ansamblul relaţiilor sociale" nu reprezintă însă decît un aspect (cel mai important) al concepţiei marxiste despre om. Filozofia marxistă înţelege omul ca o unitate de determinări fizice, psihice şi social-istorice, atît la nivelul speciei, cît şi la nivelul individului.

Antropologia marxistă nu face abstracţie de determinările *naturale* ale omului; Marx făcea precizarea că „*omul* este în mod nemijlocit o *fiinţă naturală*"[7], un om „real, corporal, care stă pe solidul glob pămîntesc, aspirînd şi expirînd toate forţele naturii"[8], că procesul de producere şi reproducere în mod determinat a vieţii oamenilor „este condiţionat de alcătuirea lor trupească"[9]. Existenţa „indivizilor umani vii", „aşa cum sînt *în realitate*, adică aşa cum acţionează, cum produc bunuri materiale, deci aşa cum se manifestă activ în cadrul anumitor limite"[10] este condiţio-

---

[3] K. Marx, *Însemnări pe marginea „Manualului de economie politică" al lui Adolph Wagner*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 401.

[4] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 614.

[5] Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961, p. 33.

[6] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 6.

[7] K. Marx. *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, ed. cit., p. 617.

[8] *Ibidem*, p. 616.

[9] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 21.

[10] *Ibidem*, p. 26.

nată şi de unitatea lor cu natura, de satisfacerea unor trebuinţe naturale. În mod natural, omul posedă anumite posibilităţi şi aptitudini, anumite caracteristici fizice şi psihice, valorificabile în activitatea socială prin intermediul instrucţiei şi educaţiei.

Totodată, antropologia marxistă insistă asupra faptului că determinările naturale constituie numai premise ale umanului, că omul — ca specie şi ca individ — se detaşează de lumea animală numai în cadrul societăţii, deoarece „numai în cadrul colectivităţii individul capătă mijloace care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale"[11], printr-o manifestare liberă, dominînd şi depăşind instinctele, prin activitatea de muncă — de producţie materială şi de creaţie spirituală. În acest sens trebuie înţeleasă teza că ansamblul relaţiilor sociale reprezintă factorul determinant al existenţei şi realizării omului ca om social.

Determinările biologice exprimă în mod deosebit ceea ce oamenii au comun şi relativ constant; cele sociale se referă la condiţiile istorice ale grupurilor de oameni, la ceea ce se modifică permanent în funcţie de timp şi de loc, de natura şi caracterul determinat al societăţii date. Pentru a înţelege corect evoluţia determinată a omului şi a relaţiilor omeneşti, trebuie să ţinem seama atît de laturile naturale şi relativ constante ale fiinţei umane, cît şi de determinările ei istoriceşte modificate în fiecare etapă a dezvoltării societăţii, de interacţiunea specifică dintre natural şi social, dintre posibilităţile native şi realizarea lor. Între altele, antropologia contemporană ridică problema adaptării structurilor naturale şi constante ale omului la cerinţele sociale mereu schimbate şi mereu mai numeroase.

Între premisele naturale ale dezvoltării omului, un loc aparte îl ocupă fenomenele *psihice*; avem în vedere aici atît disponibilităţile intelectuale ale individului, cît şi cele afective, volitive etc. Acestea nu pot fi neglijate în formarea şi activitatea omului, el fiind „o fiinţă sensibilă, ... o fiinţă care suferă"[12], care doreşte, care vrea, care se opune. Chiar cercetători care nu s-au situat pe poziţia filozofică materialist-dialectică şi istorică şi care n-au înţeles în adevărata lui lumină rolul mediului social în evoluţia omului accentuează importanţa vieţii sufleteşti ca factor al individualităţii omului, ca element care îl detaşează pe acesta de lumea animală. Astfel, psihologul român Rădulescu-Motru arăta că „dacă omul ar avea în zestrea sa organică numai instincte, ar fi foarte slab, oricît de iscusit plămădite i-ar fi instinctele. ...Faptele individului au într-însele totdeauna ceva nou, ceva la care nu se poate răspunde prin instincte"[13].

Fenomenele psihice umane nu sînt însă de natură pur biologică (precum determinările morfologice, fiziologice etc.), ci se află la confluenţa dintre natural şi social: viaţa psihică are o origine naturală, biologică, dar se dezvoltă, se amplifică şi se diferenţiază, capătă sensuri şi nuanţe, semnificaţii şi forme de expresie noi sub influenţa factorilor de ordin social — al raporturilor dintre indivizii umani. Psihicul uman se ridică astfel deasupra originii sale modeste (biologice) prin funcţiile şi posibilităţile sale de creaţie, în corelaţie cu celelalte determinări şi dimensiuni ale omului. De aceea, psihologia contemporană pune accentul nu pe originea

---

[11] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 76.
[12] Karl Marx, *op. cit.*, p. 617.
[13] Constantin Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, 1928, p. 66.

biologică a vieţii psihice umane, ci pe rolul acesteia în activitatea omului: „funcţiile psihice de bază care se înrădăcinează în organizarea somatică sînt în fiecare clipă integrate în cicluri de activitate mai vastă şi într-o « funcţionare » mai globală a vieţii psihice"[14].

Componenta psihică a naturii umane se află, de asemenea, la confluenţa dintre generalul uman şi individualitate; ea cuprinde elemente comune speciei umane, grupurilor sau claselor sociale, dar cuprinde şi trăsături unice pentru fiecare individ în parte. Trăsăturile psihice individuale împreună cu particularităţile fizice ale indivizilor formează aptitudinile diferenţiate şi individualizate ale oamenilor; iar acestea, raportate în mod specific la cadrul social determinat al acţiunii, formează baza realizării individualizate a personalităţii umane în aceeaşi societate.

Se cuvine să mai facem şi precizarea că toate determinările naturii umane, însăşi personalitatea umană şi realizarea ei au un *caracter istoric*. Omul are o istorie pe toate planurile : o istorie a speciei şi o istorie a individului; o istorie naturală, o istorie socială şi o istorie a vieţii psihice; o istorie a raporturilor sale cu natura, o istorie a raporturilor dintre indivizi şi grupuri sociale, o istorie a mediului social pe care şi-l produce şi şi-l reproduce în permanenţă, o istorie a realizării sale ca om. Caracterul istoric afectează însă în grade şi măsuri diferite determinările şi factorii care condiţionează realizarea concretă a omului. Cel mai pronunţat se manifestă caracterul istoric la nivelul cadrului social al existenţei omului; cel mai puţin pronunţat se manifestă acest caracter istoric la nivelul determinărilor naturale. Dar faptul că toate cele trei dimensiuni principale ale omului (naturală, socială şi psihică) sînt supuse unei deveniri istorice face ca istoria să constituie o a patra dimensiune a naturii umane. Aceasta arată că omul nu este ceva imuabil, ci o realitate diferită de la o epocă la alta.

Natura umană este astfel un fenomen complex, cu un conţinut eterogen. Această viziune asupra naturii umane, ca fenomen pluridimensional, nu este în contradicţie cu aprecierea lui Marx, după care esenţa umană este dată de ansamblul relaţiilor sociale, ci — dimpotrivă — este în sprijinul aprecierilor pe care Marx le face cu privire la determinările diferite ale omului total, real, în sprijinul unei înţelegeri nuanţate a concepţiei marxiste despre om. Caracterizarea multidimensională are în vedere *natura* umană, în timp ce caracterizarea omului ca ansamblu al relaţiilor sociale se referă la *esenţa* umană; natura umană şi esenţa umană nu sînt acelaşi lucru, cea din urmă fiind doar un aspect (cel mai important) al celei dintîi.

3. PERSONALITATEA UMANĂ ŞI DEZVOLTAREA EI MULTILATERALĂ

Natura umană şi, împreună cu ea, esenţa umană se valorifică şi se manifestă practic în activitatea socială, în muncă — aceasta fiind expresia funcţionalităţii unitare a omului, dependentă de toate componentele bio-psiho-social-istorice ale omului. În diferitele sale ipostaze, munca solicită ansamblul disponibilităţilor fizice şi psihice ale omului, le raportează

[14] Henri Ey, P. Bernard, G. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1960, p. 28—29.

în mod concret la structurile social-istorice existente şi le realizează în funcţie de acestea. Prin activitatea de muncă se modifică şi se perfecţionează atît structurile sociale, cît şi omul însuşi, precum şi formele realizării lui, a personalităţii sale.

Personalitatea umană reprezintă o realitate concretă, o sinteză între aptitudinile naturale (fizice şi psihice) ale persoanei şi condiţiile social-istorice determinate în care aceste aptitudini se realizează, un rezultat al interacţiunii dialectice a individualităţii şi a socialului; personalitatea umană se manifestă ca *individ realizat* în mod concret, cu calităţi şi lipsuri, cu lumini şi umbre, ca individ cu succese şi eşecuri, cu perspective şi neputinţe, în a cărui activitate se manifestă siguranţă şi şovăire, realizări şi erori. Aceştia sînt oamenii reali, care produc bunuri materiale şi spirituale, care intră într-o ei în raporturi cotidiene de producţie şi de convieţuire, care instituie şi modifică în permanenţă raporturile şi structurile sociale.

Premisele formării personalităţii umane sînt disponibilităţile fizice şi psihice care diferă de la un individ la altul atît cantitativ, cît şi calitativ. Această diversitate joacă rolul de condiţii iniţiale care explică în parte diferenţierile dintre indivizi în ceea ce priveşte profilul calitativ şi măsura cantitativă a personalităţii lor.

Totodată, disponibilităţile native ale individului nu devin personalitate decît prin intermediul societăţii; factorii sociali sînt determinanţi în procesul modelării personalităţii umane, deoarece determină trecerea de la potenţă la act (de la disponibilităţi fizice şi psihice naturale la realizarea lor specific umană); altfel, disponibilităţile individuale naturale rămîn nerealizate. Ele se modelează şi se umanizează funcţie de modalitatea şi de măsura în care societatea este receptivă şi interesată în valorificarea lor într-un anumit sens. Condiţiile sociale concrete joacă un asemenea rol, încît — între anumite limite — pot chiar corecta şi compensa disponibilităţile naturale ale indivizilor, amplificîndu-le sau mutilîndu-le, orientîndu-le spre un gen de activitate sau spre altul. Aşa se şi explică variaţia tipurilor umane de la o epocă la alta, de la o orînduire la alta şi chiar de la o ţară la alta. În această privinţă, joacă un rol important nu numai structurile generale şi relaţiile sociale care ţin de ordinea economică şi social-politică a formaţiunii sociale date, ci şi cerinţele concret-istorice ale societăţii date, particularităţile naţionale şi chiar fenomenele de conjunctură.

În sfîrşit, în formarea personalităţii umane mai intervine un factor la fel de indispensabil: *activitatea pe care individul însuşi o desfăşoară pentru propria sa formare*. Într-un anumit sens, aceasta joacă rolul de cauză eficientă (în sens aristotelic), în raport cu care disponibilităţile naturale şi structurile sociale joacă rolul de condiţii iniţiale. Oricîte disponibilităţi native ar avea individul şi oricît de prielnice ar fi condiţiile oferite de societate pentru realizarea acestora, ele rămîn nerealizate sau insuficient realizate, dacă individul însuşi nu şi le apreciază corect (calitativ şi cantitativ) şi dacă nu întreprinde nimic sau întreprinde foarte puţin pentru punerea lor în valoare. Din acest punct de vedere, se poate vorbi chiar de o *auto*-realizare activă a personalităţii umane. Individul nu este, aşadar, un obiect pe care societatea îl modelează, ci un subiect care îşi automodelează disponibilităţile sub influenţa şi prin intermediul structurilor şi cerinţelor sociale date. Caracterul *militant* al umanismului socialist presupune o *atitudine activă* nu numai din partea societăţii, ci şi a individului.

În consecinţă, cele trei categorii de factori care concură la formarea personalităţii umane — disponibilităţile naturale ale individului, structurile şi relaţiile sociale determinate, activitatea formativă a individului — acţionează numai în unitatea lor; orice absolutizare, exagerare sau minimalizare a unuia dintre aceşti factori are repercusiuni negative asupra formării personalităţii individului. Societatea, familia şi individul însuşi sînt deopotrivă factori responsabili, desigur în mod diferenţiat, de aprecierea corectă a disponibilităţilor, de orientarea formativă a acestora şi de folosirea cu maximum de pricepere a condiţiilor sociale date pentru formarea instructivă şi educativă, teoretică şi practică a omului. Cînd părinţii decid apriori că copilul lor va deveni actor (sau medic, profesor, inginer etc.), cînd acesta se află încă în leagăn şi nu i se pot încă defini şi aprecia disponibilităţile, acţionînd într-un anumit sens cu orice preţ şi în orice condiţii, aceasta reprezintă deja o eroare, care — de cele mai multe ori — conduce la eşec; iar dacă societatea ar pretinde la un moment dat să formeze pe toţi membrii săi într-o singură direcţie, indiferent de disponibilităţile pe care aceştia le au, ea ar săvîrşi o eroare nu mai puţin gravă. De aici necesitatea unor criterii de orientare şi de selecţie profesională judicios alese, funcţie de toţi factorii care concură la formarea personalităţii umane şi a structurilor profesionale ale societăţii.

Personalitatea individului astfel formată, sau chiar în procesul formării ei, se integrează în structurile sociale existente, în activitatea anumitor colectivităţi sociale, îndeplinind anumite funcţiuni şi roluri şi intrînd în relaţii determinate cu alţi indivizi determinaţi. Structurile sociale conţin, sub formă de scheme deja constituite şi relativ stabile, o reţea complexă de *roluri* reglementate, pe care indivizii le pot adopta ca funcţiuni ale lor şi pe care le pot modifica sub anumite aspecte chiar prin activitatea lor. Iar rolurile sociale existente sînt, la rîndul lor, investite cu anumite aprecieri, cu un anumit prestigiu social recunoscut de către colectivitate, cu un anumit *status* social, care i se acordă individului ce îndeplineşte rolul corespunzător.

Potrivit dimensiunilor şi aptitudinilor multiple şi diferite pe care le are un individ, raportate la structurile de asemenea multiple şi diverse ale societăţii, individul îndeplineşte simultan mai multe roluri (în activitatea profesională, social-politică, ca membru al familiei, al unor asociaţii ştiinţifice, culturale, sportive etc.) şi se bucură, în mod corespunzător, de un ansamblu de statusuri sociale. Personalitatea umană se realizează şi se manifestă, astfel, printr-un dublu raport: prin *rolul social* pe care îl adoptă, prin care participă la un proces determinat şi concret de acţiune socială desfăşurat la nivelul colectivităţii şi care reprezintă ceea ce societatea aşteaptă de la individ; prin *statusul social* corespunzător rolului, pe care societatea i-l conferă şi care reprezintă ceea ce individul este în drept să aştepte din partea colectivităţii.

Formaţiunea socială reprezintă astfel cadrul istoric determinat şi determinant, sistemul de structuri şi roluri în raport cu care individul se modelează, în care se încadrează şi prin care-şi valorifică — în moduri şi în proporţii diferite — aptitudinile, realizîndu-şi personalitatea numai pe această cale. Individul se încadrează în sistemul de structuri şi roluri sociale în raport cu particularităţile lui, alegînd şi însuşindu-şi rolurile care îi sînt accesibile, pentru care posedă preferinţe şi disponibilităţi

realizate (capacităţi funcţionale recunoscute de colectivitate). Realizarea şi manifestarea personalităţii nu pot fi înţelese decît ţinînd seama de aceste două aspecte în unitatea lor specifică.

Din acest punct de vedere, una din tendinţele de progres în istoria omenirii s-a manifestat şi se manifestă ca tendinţă de perfecţionare a raporturilor şi a structurilor sociale în direcţia creării unor condiţii social-istorice obiective din ce în ce mai adecvate pentru realizarea cît mai deplină a personalităţii umane.

În epoca noastră, socialismul reprezintă cadrul social-istoric cel mai adecvat pentru realizarea liberă şi deplină, multilaterală a personalităţii umane. „Partidul nostru porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii"[15]. Desfiinţarea proprietăţii private şi a exploatării, a privilegiilor şi a inegalităţii sociale a însemnat lichidarea barierelor exterioare ale realizării libere a aptitudinilor individuale. Prin aceasta, socialismul nu şi-a asumat sarcina de a realiza în mod automat o personalitate desăvîrşită din fiecare individ sau de a aduce indivizii la acelaşi numitor, ci doar sarcina de a crea condiţii sociale generale şi egale pentru toţi indivizii de a se realiza pe măsura posibilităţilor şi preferinţelor proprii. Societatea socialistă nu-şi propune uniformizarea indivizilor, a preferinţelor şi a direcţiilor de dezvoltare şi de activitate a acestora; umanismul socialist recunoaşte diversitatea calitativă a aptitudinilor individuale, măsura diferită în care indivizii sînt înzestraţi cu anumite trăsături (capacităţi, voinţă, energie etc.), recunoaşte dreptul şi chiar necesitatea ca disponibilităţile individuale diferite să se realizeze în mod diferit, ca personalităţi distincte.

Preocuparea permanentă şi susţinută a statului nostru socialist pentru crearea unor condiţii din ce în ce mai bune pentru dezvoltarea personalităţii umane, pentru realizarea deplină a omului „total", reprezintă o manifestare a caracterului *militant* al umanismului socialist în acţiune; iar lichidarea barierelor de orice fel (de clasă, economice, de rasă, naţionale etc.) din calea realizării libere a personalităţii, asigurarea condiţiilor egale pentru toţi membrii societăţii este o manifestare practică a spiritului de *echitate* socială ce caracterizează orînduirea socialistă şi umanismul socialist.

Totodată, orînduirea socialistă şi umanismul socialist vizează realizarea personalităţii umane pe baza celui mai profund respect faţă de individualitatea omului: orînduirea socialistă nu-l transformă şi nu-l modelează pe om ca pe un obiect pasiv, ci doar îi pune la dispoziţie mijloacele şi îi lasă libertatea autorealizării sale active, conforme cu aptitudinile, interesele şi preferinţele proprii. Individul este astfel responsabil pentru realizarea sau nerealizarea sa, de alegerile făcute şi de rezultatul activităţii pe care o desfăşoară.

Realizarea individualităţii umane ca personalitate specifică nu înseamnă însă o realizare unilaterală, îngustă. Nu numai ca specie, ci şi ca individ omul dispune de o gamă largă de posibilităţi, pe care societatea

---

[15] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 309.

socialistă caută să le pună integral în valoare; numai astfel omul se poate integra optim în multitudinea de structuri şi raporturi sociale existente la un moment dat. Diferitele laturi şi aspecte ale omului, diferitele sale direcţii de realizare nu se exclud, ci sînt complementare. Idealul comunist al personalităţii umane îl vizează pe individ realizat deopotrivă ca factor de ştiinţă şi cultură (*homo-sapiens*), ca factor de producţie (*homo faber*), ca factor valorizator (*homo significans*), ca sinteză între natural şi social, între real şi posibil, între practic şi teoretic, între individual şi colectiv, sub aspect material şi spiritual.

Idealul de multilateralitate şi universalitate promovat de umanismul renascentist, este conservat de umanismul socialist într-un sens nou: personalitatea umană este o realizare individualizată, dar nu individuală, ci socială, ca fenomen de masă; multilateral şi dinamic, dar nu bun la toate (şi la nimic); armonios dezvoltat, dar nu nespecializat profesional; înalt calificat (profesional), dar nu unilateral; înflăcărat şi căutător de nou, dar lucid şi realist; intolerant faţă de lipsuri, dar nu lipsit de omenie; personal şi autoritar, dar nu arbitrar şi mărginit de interese egoiste etc.

În viziunea filozofiei marxiste, a umanismului socialist, a politicii promovate de partidul nostru, omul este rezultat al dezvoltării societăţii, dar şi demiurg al ei; este creator de civilizaţie şi cultură, dar este şi scop suprem al întregii activităţi sociale. „Nu trebuie să uităm nici un moment că mai presus de orice se aşază omul; dezvoltarea lui multilaterală trebuie să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie ţelul suprem al societăţii noastre socialiste"[16].

[16] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a P.C.R., 19—21 iulie 1972*, în vol. *Conferinţa Naţională a P.C.R., 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 66.

SENSUL UMANIST CREATOR AL REVOLUȚIEI SOCIALISTE ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ

DE

AL. TĂNASE, OLTEA MIȘCOL

1. REVOLUȚIE SOCIALĂ – REVOLUȚIE ÎN CULTURĂ

În zbuciumata istorie a omenirii, pe drumul ascendent al cunoașterii de sine, de transformare revoluționară a mediului înconjurător, natural și social, de autotransformare și realizare a propriei sale esențe, revoluțiile apar deopotrivă ca niște „locomotive ale istoriei" (Karl Marx), ca pietre de hotar între două epoci și ca piscuri de la înălțimea cărora peisajul atît de abrupt al istoriei apare cu mai multă limpezime.

Forța și măreția revoluției se măsoară nu numai prin gradul de maturitate și adîncime al proceselor sociale pe care le încununează și exprimă, nu numai prin întreaga sa *preistorie*, dar și prin semnificația, prin întinderea în timp și spațiu a efectelor sale, prin *postistoria* sa. Sub ambele raporturi revoluția socialistă nu are precedent în lume. Ea își are rădăcinile adînc înfipte în secole și milenii de strădanii faustice ale umanității muncitoare de a cuceri o lume mai dreaptă și mai bună, și e pregătită ideologic și politic prin afirmarea unei clase noi care, ca un adevărat Prometeu modern, este chemată să schimbe fața lumii și structurile sale cele mai adînci, să instaureze un umanism nou, științific, să transforme în realitate visurile cele mai îndrăznețe. „Măreața epocă a trecerii omenirii de la capitalism la socialism, inaugurată acum o jumătate de secol, este caracterizată printr-o rapidă succesiune și necontenită adîncire a proceselor istorice care subminează imperialismul, printr-o creștere fără precedent a forțelor revoluționare și progresiste, printr-o continuă dezvoltare a teoriei marxist-leniniste"[1].

Revoluția socialistă determină prefaceri înnoitoare în toate sferele activității umane, în bază și suprastructură, în existența socială și conștiința socială, în producția materială și cea spirituală. Revoluția în cultură este una dintre cele mai impresionante, deoarece ea angajează prin excelență forțele creatoare ale subiectivității umane.

Clasele conservatoare au considerat totdeauna revoluția și cultura ca noțiuni diametral opuse. În viziunea retrogradă a acestor clase, revoluția este sinonimă cu anarhia și haosul, cu distrugerea valorilor, iar cultura apare ca un muzeu prăfuit de lucruri sacrosancte și supraistorice. Dar

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Victoriile hotărîtoare ale socialismului – triumf al marxism-leninismului*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*. vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 482–483.

toate marile revoluții ale istoriei, și mai ales revoluția socialistă, au demonstrat omenirii că tocmai ele creează cel mai fertil cadru pentru înflorirea activității culturale. Mediul cel mai firesc al culturii autentice ca proces de creație îl constituie nu viața stătută, nu starea de resemnare a celor obidiți, nu crunta lor mizerie materială și spirituală, ci atmosfera revoluționară, starea de spirit protestatară și lupta deschisă împotriva nedreptății sociale, a asupririi și exploatării, pentru statornicirea unor rînduieli noi, mai progresiste și mai umane.

Departe de a fi opuse, noțiunile *revoluție* și *cultură* sînt, în realitate profund înrudite, căci rațiunea lor de a fi rezidă în însuși principiul creației și promovării noului, în desfășurarea dramatică a puterilor creative omenești. Este vorba, în primul rînd de *a asigura întregii creații culturale și științifice un conținut ideologic marxist-leninist*, de a pune toate valorile științei și culturii, neîngrădit la îndemîna celor ce muncesc; prin aceasta, cultura devine un bun al întregului popor, iar ideologia marxism-leninismului principiu călăuzitor al vieții spirituale a poporului, baza trainică a noii culturi.

Negația este un moment al oricărei activități creatoare, progresiste, dar numai ca negație dialectică. Poziția politică negativă față de revoluție, determinată de interese economice, este susținută teoretic și printr-o aplicare metafizică a principiului negației, prin absolutizarea momentului „distructiv". Căci revoluția distruge într-adevăr ceva, dar nu civilizația și cultura în general, ci vechile rînduieli perimate, care constituie o frînă a mișcării sociale ascendente. Opera de negație pe care o înfăptuiește revoluția, inclusiv în cultură, înseamnă concomitent o depășire a vechiului și asimilarea critică a ceea ce este viabil în moștenirea trecutului, elaborarea și promovarea unor noi rînduieli sociale, economice, politice, unei noi spiritualități. Stă în însăși esența filozofiei marxiste de a considera orice moment al dezvoltării, orice stadiu nou în evoluția culturii, nu ca scop finit, ci ca un punct de plecare pentru o nouă dezvoltare. Din acest punct de vedere, orice revoluție este crearea condițiilor necesare pentru făurirea de noi valori culturale.

2. CONȚINUTUL ISTORIC ȘI ORIENTĂRILE FUNDAMENTALE ALE REVOLUȚIEI CULTURALE ÎN ROMÂNIA

Ca și în alte sfere ale vieții, în fruntea luptei pentru o cultură nouă s-a aflat Partidul Comunist Român, care s-a călăuzit în activitatea sa constructivă, înnoitoare după unele criterii (sau principii) fundamentale, dintre care am dori să menționăm aici:

1) Spiritul revoluționar și creator al concepției marxist-leniniste, care trebuie înțeles și aplicat în perspectiva propriilor noastre realități social-istorice. În prima etapă a revoluției, o problemă de maximă importanță era aceea a înnoirii climatului spiritual-ideologic, în consens cu transformările structurale de ordin politic, economic și social. Sarcină deosebit de dificilă în acele condiții caracterizate prin distrugerile provocate de război, starea de înapoiere economică și culturală a țării, ca și prin existența forțelor reacționare care promovau și încurajau deruta ideologică, ceea ce afecta angajarea maselor în noul orizont ideologic

pentru a cărui constituire luptau partidul comunist și forțele democratice din România.

2) Caracterul predominant raționalist și umanist, deci progresist, al propriei noastre culturi naționale. Deși inconsecvent și contradictoriu, toți marii creatori care au ilustrat și au conferit prestigiu culturii românești și-au întemeiat cele mai bune opere ale lor pe nevoile materiale și spirituale, pe caracteristici și aspirații ale poporului român. De aici rezultau desigur concluzii programatice în ceea ce privește unele aspecte esențiale ale politicii culturale: atitudinea diferențiată, critic-comprehensivă față de vechea intelectualitate, atitudinea de prețuire și asimilare critică, în lumina unor criterii ideologice ferme a tradițiilor culturale românești și a celor mai bune tradiții ale culturii universale. „Ceea ce vrem să subliniem, este faptul că cei mai de seamă oameni de litere și de cultură se găseau alături de forțele democratice nu numai prin prisma adeziunii politice, ci și prin contribuția lor în calitate de creatori, ceea ce atestă o convingere funciară asupra justeței drumului pe care l-au ales"[2].

3) Necesitatea imperioasă de a transforma valorile de cultură în bunuri ale întregului popor, printr-un dublu proces: pe de o parte, *ridicarea politico-ideologică și culturală a conștiinței maselor populare* pînă la nivelul unei participări conștiente, angajate la organizarea și conducerea întregului proces de edificare a unei societăți noi, inclusiv în sfera culturii, iar pe de altă parte *democratizarea culturii*, pătrunderea sa adîncă în modul de trai și în conștiința oamenilor, atît prin transformarea corespunzătoare a întregului complex instituțional din sfera suprastructurii cu funcții cultural-educative, cît și prin înnoirea sensurilor etice și axiologice ale culturii care devine astfel cea mai eficientă pîrghie a unei revoluții spirituale cu implicații și consecințe adînci în conștiința și comportamentul oamenilor ca individualități și a grupurilor sociale organizate.

După cum a arătat experiența țării noastre, noțiunea de revoluție culturală sau revoluție în cultură are un sens profund istoric, trebuie înțeleasă nu ca o categorie abstractă, anistorică, ci în funcție de particularitățile social-economice și spirituale de ordin național ale fiecărei țări în care se desfășoară procesul revoluționar precum și în raport cu etapele principale ale edificării noii societăți socialiste. Dar încă de la început se afirmă unele trăsături definitorii ale întregului proces de revoluție spirituală. Astfel, în condițiile noi, predomină și în problemele culturii *caracterul funcțional, transformator* sau, ceea ce am putea numi, sensul *pedagogic* și cel *praxiologic* al culturii.

Dacă examinăm liniile de forță, notele caracteristice dar diferențiate pe etape ale acestei mișcări înnoitoare în toate compartimentele vieții spirituale, vom constata că în prima etapă, cînd se pune problema edificării *bazelor* noii orînduiri, revoluția în cultură reprezenta, alături de *industrializare* și de *cooperativizarea* agriculturii, o componentă fundamentală a construcției socialiste. După cucerirea puterii politice, centrul de greutate al luptei revoluționare se deplasează în domeniul *economic, organizatoric* și *cultural-educativ*. Ponderea acestui vast domeniu — cîmp inepuiza-

---

[2] Ion Șerbănescu, *Confruntări de idei în primii ani ai revoluției populare*, teză de doctorat, mss, p. 302.

bil al creativității istorice conștiente a maselor, — crește pe măsură ce se consolidează și maturizează, sub raport economic și politic, noua societate.

Sarcinile revoluției în cultură sînt complexe, dar între aspectele fundamentale ale revoluției există o legătură indisolubilă de dependență (a revoluției culturale față de revoluția economică și politică) și interdependență. Astfel, în primii ani, mai ales în situația în care revoluția se înfăptuiește într-o țară subdezvoltată economic, obiectivele revoluției culturale sînt nemijlocit condiționate de sarcinile presante și urgente ale industrializării, ale progresului tehnico-economic.

Aceasta implică acțiuni care vizează cu precădere în această primă etapă nu personalizarea, dezvoltarea individualităților, ci ridicarea culturală de ansamblu a marilor grupuri sociale și colectivități umane. Deci, în ultimă analiză, angajează, cu efecte transformatoare, conștiința oamenilor, îmbogățirea vieții lor spirituale; la început principalul sistem de referință în organizarea acțiunilor de revoluție culturală îl constituie *ansamblul cerințelor economico-politice*, accentul căzînd atunci pe efortul de a transforma cadrul instituțional și de a-i conferi conținuturi și orientări noi, de a promova ideologia marxistă ca ideologie dominantă și diriguitoare a întregii culturi.

În țara noastră, ținînd seama de situația existentă în 1944 din punct de vedere al structurilor și orientărilor culturii, al nivelului de instrucție și educație a poporului, revoluția în cultură a urmărit, în prima sa fază, înfăptuirea cu precădere a următoarelor obiective:

— lichidarea analfabetismului;

— organizarea pe baze noi științifice și larg democratice a învățămîntului;

— formarea unei intelectualități noi, legată puternic de interesele și aspirațiile întregului popor, precum și integrarea vechii intelectualități progresiste și umaniste în noile coordonate spirituale;

— organizarea unei vaste și complexe rețele de instituții cultural-educative, menite să antreneze masele la o bogată activitate culturală, dar mai ales să participe cu mai multă eficiență la acțiunea de reconstrucție social-politică și economică a țării;

— valorizarea, din perspectiva ideologiei clasei muncitoare, a tradițiilor culturale progresiste;

— desfășurarea unei largi activități de promovare a ideologiei marxist-leniniste, formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor.

Reconstrucția socialistă a vieții spirituale a poporului român a început încă din primii ani ai puterii populare, chiar înainte de a trece la etapa socialistă a revoluției. Confruntarea ideologică din acei ani ai începutului (1944—1948) avînd caracterul unei intense lupte de clasă viza nu numai problema majoră a căilor de evoluție, a drumului istoric pe care urma să se angajeze România, poziția și rolul diferitelor clase ale societății românești și, în primul rînd, a clasei muncitoare, dar și pe aceea privind rolul culturii și necesitatea reconstrucției întregii culturi în funcție de noile condiții și cerințe istorice ale unui popor eliberat de tirania fascistă.

3. CULTURĂ ȘI POLITICĂ

Revoluția socialistă în cultură, în etapa de făurire a *bazelor* noii societăți este, înainte de toate, o transformare radicală a raporturilor dintre *cultura umanistă* și *politică*, atît de incompatibile în societatea capitalistă, între activitatea politică și cea culturală. În condițiile capitalismului putem vorbi de o cultură progresistă, umanistă și raționalistă și chiar de o cultură revoluționară, în frunte cu ideologia marxistă a clasei muncitoare, dar despre făurirea unei culturi socialiste nu putem vorbi decît în condițiile în care se produce o revoluție socialistă, atît în sfera bazei economice, cît și în aceea a suprastructurii politice.

Dialectica politicului și culturalului, respectiv inserția pozitivă a politicii în sfera culturii și manifestarea sensului creator și umanist al culturii în activitatea politică, se exprimă îndeosebi în corelația strînsă între gradul de participare a maselor la *conducerea politică a societății* și *nivelul lor de cultură*. Legătura dintre cele două zone ale vieții sociale nu este univocă. Dacă *politicul* — ca expresia cea mai concentrată și mai directă a intereselor de clasă, ca cea mai puternică verigă de legătură, pe linia *determinismului cauzal*, între *existența socială* și *viața spirituală* a societății — determină *conținutul ideologic* și *finalitatea socialistă* a culturii, aceasta din urmă contribuie la formarea și dezvoltarea conștiinței politice. A înțelege în spirit marxist-leninist această corelație între nivelul activității și conștiinței politice a maselor și nivelul cultural al societății nu înseamnă „politizarea" facilă a instrucției și educației, reducerea simplificatoare a culturii la politică, ci orientarea întregii activități culturale spre realizarea unor obiective majore în edificarea noii societăți. Nu este vorba de o corelație accidentală exterioară între cultură și politică, ci de una necesară, de o legitate obiectivă. Trebuie promovată ideea că „educația politică necesită ridicarea cu orice preț a nivelului cultural"[3].Nu e posibilă lichidarea practică a unor asemenea racile ale trecutului precum tărăgăneala, corupția, birocratismul etc., și realizarea unor substanțiale progrese politice și morale ale societății în direcția socialismului și comunismului „fără o ridicare generală a nivelului de cultură"[4].

Politica nu este o sumă oarecare de cunoștințe, norme, atitudini date o dată pentru totdeauna, pe care și le poate însuși cu ușurință orice om alfabetizat. Politicul, ca sferă a vieții și conștiinței sociale reflectînd schimbările calitative care survin în raporturile dintre clase, națiuni, state, se află în continuă înnoire și îmbogățire, iar oamenii muncii participă cu eficiență mereu sporită la conducerea politică a societății și în funcție de nivelul lor de cultură. În stadiul de maturizare a construcției socialiste, de edificare a unei societăți multilateral dezvoltate, un nivel înalt de conștiință politică implică o muncă creatoare de înaltă exigență și responsabilitate, un nivel ridicat de cultură generală, lărgirea orizontului spiritual.

Dealtminteri, un important indice de superioritate a colectivităților umane și a statelor moderne este gradul de asimilare și difuzare a culturii în toate sferele de activitate, în cele mai largi mase ale societății. Progresul umanității a fost determinat în mare măsură nu numai de *ceea ce* se

---

[3] V. I. Lenin, *Despre cultură și artă*, București, E.S.P.L.P., 1967, p. 391.
[4] *Op. cit.*, p. 394.

produce, de *creația* unor noi valori culturale, dar și de *modul* în care se produce, de *amploarea* și *conținutul difuzării* culturale.

Nici în trecutul mai îndepărtat al omenirii cultura nu constituia exclusiv o afacere privată a indivizilor sau a unor grupuri sociale particulare. Dimpotrivă, statele se interesau de anumite aspecte ale culturii, sprijineau și promovau diverse activități culturale în funcție de tendințele pozitive și capacitatea constructivă a claselor dominante. Gloriile exclusiv militare au fost întotdeauna efemere. Cele mai de seamă state din istorie au fost acelea înlăuntrul cărora și cu sprijinul cărora cultura a putut cunoaște o dezvoltare înfloritoare, ele au înscris pagini de glorie în *istoria politică* și pentru că au stimulat și afirmat momente de strălucire în *istoria culturală* a lumii. Decăderea altor state și imperii este însoțită de o dezintegrare a efortului creator, de o pauperizare crescîndă a activității spirituale. Relația dintre fenomenul politic și cel cultural *nu este* numai cauzală, ci și de concordanță sau neconcordanță. Și cum mișcarea socială în societățile scindate în clase antagoniste este profund contradictorie, contradictoriu s-a manifestat și această relație în funcție de limitele și oscilațiile claselor guvernante, cărora le revenea menirea de a folosi pîrghiile puterii spre a orienta într-o direcție sau alta evoluția civilizației, în direcția progresului sau a stagnării și reacțiunii.

Dialectica politicului și culturalului cunoaște însă transformări radicale în epoca noastră și în societatea noastră socialistă. Politica culturală de stat, ca un sistem instituțional organizat de stimulare, îndrumare și coordonare a vastului și complexului univers cultural este o realitate nouă, inedită a epocii moderne. Politica culturală este necesară și prin faptul că „în civilizația noastră culturalul este o realitate legată de toate firele țesutului social: dintr-un anumit punct de vedere totul *este cultural*" [5]. Corelarea politicului și culturalului nu se mai poate realiza spontan și accidental. *Conducerea politică* a vieții sociale nu mai poate fi concepută fără intervenția conștientă, masivă și planificată a factorului cultural-științific, iar cultura nu ar putea progresa în cuprindere și adîncime, corespunzător nevoilor și ritmului vremii noastre, independent de intervenția pozitivă și orientativă a factorului politic. Politica culturală vizează însăși finalitatea civilizației pe care își propune s-o dezvolte.

Ea nu se reduce la un ansamblu de tehnici și nu este o simplă afirmare de bunăvoință, ci cuprinde un domeniu vast, de la realitatea cotidiană ce răsfrînge în mii de fațete conștiința colectivă, pînă la cele mai subtile procese de creație intelectuală. „Domeniul său merge de la ceea ce este, la ceea ce trebuie să fie. O politică culturală trebuie să răspundă exigențelor oricărei politici demne de acest nume: politica încearcă să traducă în viața cetății o năzuință de civilizație și o concepție despre om" [6].

Conținutul și orientarea politicii culturale se interpătrund cu obiectivele mai generale ale unui stat și sînt condiționate de imperative economice și social-spirituale ale unei societăți date, pe o treaptă dată a evoluției sale. O politică orientată în direcția promovării unei dezvoltări progresive

---

[5] Jacques Charpentreaux, *Pour une politique culturelle*, Les Editions ouvrières, Paris, 1967, p. 7.

[6] Jacques Charpentreaux, *op. cit.*, p. 9.

a tehnicii și economiei nu poate fi concepută fără o politică a științei și culturii care să asigure condițiile unei intense activități culturale de creare și difuzare a valorilor.

Politica, în general, cea culturală în particular, pentru a fi eficientă, corespunzătoare nu intereselor înguste și egoiste ale unor grupuri sociale privilegiate, ci nevoilor moderne de dezvoltare ale întregii societăți, nu se poate constitui ca o *politică pragmatică*, ci ca o *politică științifică*, bazată pe o cunoaștere adecvată a realității. Toate formele instituționale ale culturii — învățămîntul, organizațiile culturale de masă și uniunile de creație etc. — adecvate celor mai variate cerințe culturale ale societății, fac parte din *suprastructura politică* a societății, dar se integrează totodată sferei culturii prin conținutul *spiritual*, prin *finalitatea axiologică* și *umanistă* a activității lor. Între cele două laturi, *organizatorică-politică* și *spirituală* există o legătură organică decurgînd din unitatea atît pe plan instituțional, cît și la nivelul conștiinței sociale, a sarcinilor culturale cu cele politice ale revoluției socialiste.

4. CULTURĂ—CONȘTIINȚĂ—IDEOLOGIE

Pretutindeni în țara noastră s-a format un climat de efervescență creatoare, se desfășoară o mișcare culturală fără precedent prin amploarea și adîncimea sa, mișcare ce determină îmbogățirea vieții spirituale a oamenilor, precum și perfecționarea întregului sistem instituțional al politicii culturii.

Pe măsură ce s-a maturizat economic și politic noua societate, după ce a fost asigurat triumful deplin al socialismului în toate compartimentele vieții sociale, România a intrat într-o etapă nouă, care a adus schimbări de conținut și a conferit sensuri noi și revoluției din sfera culturii. Aici, mai mult decît în alte domenii, se poate constata trecerea de la o *dezvoltare precumpănitor extensivă* care trebuia să depășească o moștenire grea, o stare precară de subdezvoltare, la o *dezvoltare intensivă*, care merge în adîncime, atît prin eforturile de edificare a unei culturi noi, ca o *cultură obiectivă*, în sensul transformării radicale a mediului extern de viață urban și rural, al *cadrului de civilizație*, cît și prin modelarea conștiinței, prin alcătuirea unei tot mai bogate și polivalente *culturi subiective*. Dacă în etapa anterioară sarcinile revoluției culturale erau concentrate cu precădere în direcția formării a ceea ce am putea numi o *conștiință politică* socialistă, în noua etapă se afirmă ca o cerință totodată necesară și posibilă, dezvoltarea și valorificarea tuturor valențelor creatoare ale conștiinței, edificarea unui nou tip de *personalitate umană multilateral dezvoltată*. Optimizarea activității economice și sociale a maselor rămîne în continuare un obiectiv esențial al activității culturale. Dar însuși acest obiectiv nu mai poate fi realizat (fără a mai vorbi de zonele suprastructurii spirituale) fără producerea unor *mutații axiologice* de profunzime în însăși sfera culturii, fără a face din cultură un factor de desfășurare a puterilor creative omenești, de cucerire a celor mai înalte zone ale libertății umane. Valoarea focalizatoare a întregului sistem de valori devine acum *ideologia*, dar nu în înțelesul restrîns de *ideologie politică*, ci ca o *sinteză superioară a politicului, eticului și filozoficului*.

În înțelesul acesta superior, *legătura dintre ideologia marxist-leninistă și cultura socialistă* reprezintă pîrghia de importanță decisivă în stimularea unei evoluții ascendente a civilizației socialiste. *Ideologia marxist-leninistă* este o componentă esențială, definitorie a culturii socialiste, conferindu-i acesteia o anumită calitate distinctivă. Tocmai asimilarea ideologiei marxist-leniniste pe scara întregii societăți reprezintă temeiul teoretic și, totodată, forța motrice propulsoare care face din cultura socialistă o componentă a conștiinței și activității oamenilor, a maselor largi și nu a unor elite restrînse.

Clarificarea problemei privind sensul *ideologic al culturii* implică sublinierea unor idei lămuritoare.

În primul rînd, ideologia ca sinteză a *conștiinței politice*, a *conștiinței morale* și a *conștiinței filozofice* reprezintă o latură esențială a culturii spirituale sub formă de concepte, teorii, raționamente, volițiuni, în care își găsesc expresia cristalizată, teoretică anumite interese sociale; ea dobîndește un *conținut consecvent științific, încetează a fi conștiință mistificată, falsă și opusă științei*. Tocmai de aceea, asimilarea unor cunoștințe sistematice închegate, precum și o înaintată conștiință politică, nu sînt cîtuși de puțin elemente exterioare sferei culturii socialiste, ci, dimpotrivă, alcătuiesc una din laturile sale centrale. În înțelesul socialist, cu adevărat contemporan al cuvîntului, ideea de *om cult* implică drept o caracteristică de bază, un înalt nivel de pregătire ideologică și conștiință politică. Raportarea la ideologie, nu trebuie înțeleasă simplist și dogmatic (ca la un sistem rigid de formule și concepte încremenite), ci în sensul *creator* și *revoluționar* al ideologiei marxist-leniniste, ținînd seama de funcțiile sale înnoitoare.

Un loc aparte ocupă în această sinteză *conștiința filozofică*. Căci, așa cum întreaga cultură are o *bază socială-materială*, care o determină și parțial i se integrează, întreaga cultură spirituală este clădită teoretic pe temeiul unei anumite concepții filozofice, care joacă un rol important în întreaga activitate de cunoaștere a societății, în dezvoltarea gîndirii științifice, în însăși construirea unor discipline științifice sau artistice. De aceea, filozofia marxist-leninistă este unul din cele mai importante principii formative în cultura societății socialiste. În epoca noastră mai ales, în profilul cultural al savantului, artistului și chiar al producătorului direct, *cultura filozofică* ocupă un loc central alături de *cultura profesională*.

În al doilea rînd, ideologia nu reprezintă doar un anumit domeniu special al culturii, alături de altele, ci pătrunde și influențează întreaga sferă a culturii, oferă criteriul hotărîtor al distincției unui tip de cultură de altul. Relațiile socialiste materiale determină, în genere, cultura prin intermediul ideologiei — partea cea mai activă și dinamică a vieții spirituale — deoarece este cea mai direct legată de poziția și interesele claselor aflate în luptă. În capitalism, caracterul antagonic al existenței sociale, al bazei economice a societății, opoziția dintre interesele sociale ale oamenilor muncii și cele ale exploatatorilor determină caracterul contradictoriu al culturii spirituale, existența a două culturi diametral opuse. Teza leninistă despre cele două culturi se referă în primul rînd la conținutul lor *ideologic*, deoarece în interiorul unei culturi, tocmai ideologicul condiționează sensul celorlalte valori spirituale.

Dar funcția socială eliberatoare a culturii noi se poate realiza cu deplină eficiență doar în societatea socialistă, cînd dispare diviziunea culturii într-o cultură progresistă, democratică, și o cultură retrogradă, cînd masele în totalitatea lor se ridică prin muncă și învățătură la nivelul unei înalte culturi, unică și unitară în esența ei, în *conținutul ideologic* și *baza socială*.

Actuala etapă de dezvoltare a României socialiste reclamă elaborarea unei strategii a dezvoltării și educării conștiinței socialiste a maselor, apță să dinamizeze și să potențeze toate valențele morale și intelectuale ale oamenilor în vederea edificării cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate, implicit a transformării omului însuși, a dezvoltării sale polivalente, a făuririi tipului de „om total" marcat de un înalt nivel cultural și moral.

Coordonatele esențiale ale acestei strategii au fost prefigurate la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român care a oferit totodată posibilitatea unei clarificări conceptuale privind conștiința și educația socialistă, depășindu-se o anumită unilateralitate care se manifesta în înțelegerea lor.

Programul ideologic al partidului nostru, de educare a conștiinței socialiste a maselor, a fost elaborat pe baza concepției revoluționare, marxist-leniniste care pledează în favoarea unei schimbări radicale a condițiilor sociale, în vederea realizării progresive de către individ a personalității sale integrale.

În această perspectivă veritabil umanistă, omul este privit atît ca principal element component al unui sistem social în continuă perfecționare pe toate coordonatele sale, cît și ca agent activ de schimbare, de transformare și înnoire a structurilor sociale, implicit de reconstrucție a propriei personalități.

Tocmai de aceea, necesitatea educației permanente, a educației care implică un proces neîntrerupt de promovare în mase a unor valori etice, politice, filozofice, estetice etc., potrivit idealurilor sociale și culturale ale socialismului este insistent și repetat subliniată în documentele partidului nostru.

În condițiile țării noastre, în care principiul echității sociale exprimă o tendință necesară a dezvoltării sociale, educația trebuie să reflecte tot mai adecvat această realitate, acest cadru nediscriminatoriu, această afirmare a democrației apte să ofere șanse pentru toți de a-și regăsi interesele, gusturile, afinitățile spirituale; în același timp, planul său va cuprinde în permanență dezideratul propriei sale optimizări. În perspectiva unei educații astfel concepute, o exigență dintre cele mai importante se exprimă în obținerea unei coordonări optime între influența educativă organizată, influența mediului social și participarea indivizilor la construcția socială.

Dezideratul înfăptuirii unei democrații culturale integrale reclamă, din perspectiva programului ideologic al partidului nostru, articularea organică între *momentul praxis*-ului, *momentul cognitiv* și *momentul creator*, *momentul valorizator* constituind un fel de avant-plan care operează în toate celelalte, orientîndu-le și influențîndu-le calitativ. Opțiunea valorică, implicit atitudinea pe care o orientează este bivoc influențată: a) din direcția datelor obiective ale existenței pe care subiectul valorizator

le filtrează prin particularitățile structurii sale psihice (intelectuale și afective) modelată continuu în procesul de socializare și inculturație în care este implicat; b) din direcția unor date ale conștiinței sociale, îndeosebi a celor cristalizate în ideologie și care acționează *permanent* și *organizat* ca ghid de orientare și evaluare, ca sistem de referință. Momentul valorizator dobîndește, astfel, certe valențe ideologice, explicite sau implicite, opțiunea fiind esențialmente marcată de angajarea subiectului care valorizează într-un orizont ideologic bine definit. Se poate afirma deci, că *valoarea ideologică* și *valoarea etică* dobîndesc, în cadrul sistemului nostru de valori, statutul de *valori-ghid*, sau de *valori-normative*. Aceste considerații își găsesc confirmarea în faptul că, în cadrul programului ideologic al partidului nostru, obiectivele principale ale activității educative și politico-ideologice vizează educarea marxist-leninistă a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii în spiritul principiilor eticii și echității socialiste, lărgirea orizontului de cunoștințe și *educarea* științifică a maselor.

Unitatea dintre moral, politic și cultural, izvorîtă din necesitatea unei angajări responsabile, conștiente și competente în procesul de edificare a construcției socialiste și comuniste, constituie o trăsătură semnificativă a structurii actuale și de perspectivă a conștiinței socialiste, garanția transformării ei într-un factor din ce în ce mai activ în realizarea progresului social.

În cadrul vastului program de educație socialistă și comunistă a oamenilor, sistemul de norme ale eticii și echității socialiste atestă o excepțională însemnătate pentru întreaga noastră viață socială. Îndeplinind o funcție orientativă generală, constituind sistemul de referință al opțiunilor, garanția valorii lor etice și politice, acest veritabil cod moral al comportării socialiste și comuniste marchează totodată coordonatele esențiale ale idealului de om comunist, ale idealului unei societăți în care „calitatea vieții" este superioară tuturor celor care au precedat-o.

Pe acest temei, în raportul prezentat la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din iulie 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că sarcinile stabilite în domeniul activității ideologico-educative „deschid perspective minunate pentru afirmarea personalității umane, pentru dezvoltarea umanismului și democrației socialiste. În centrul lor se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale științei și culturii, a omului societății celei mai drepte și umane — societatea socialistă multilateral dezvoltată, societatea comunistă" [7].

5. ROLUL CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI CA PRINCIPIU FUNDAMENTAL AL REVOLUȚIEI ÎN CULTURĂ

Revoluția culturală nu este decît un aspect, o dimensiune fundamentală a *revoluției socialiste* în ansamblu. Întregul proces revoluționar este călăuzit, îndrumat de Partidul Comunist, dar acest principiu fundamental se manifestă într-o manieră specifică în fiecare domeniu al activității sociale și cu deosebire în zona activității spirituale. Fixarea obiectivelor

[7] *Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 65.

culturale ale fiecărei etape, elaborarea unei strategii atotcuprinzătoare a dezvoltării culturii pe diverse planuri, călăuzirea operei de construcție culturală, de la *procesul* atît de intim și *individual* al creației și pînă la *procesul social* al circulației și asimilării valorilor de cultură, toate acestea presupun acțiunea diferențiată dar eficientă a principiului menționat, care reunește în sine, ca un puternic fascicul de lumină, tot ceea ce este călăuzire înțeleaptă, perspectivă clară și stimulativă în istoria atît de densă în fapte semnificative pătrunsă de romantism revoluționar, al celor trei decenii. Determinat în mod obiectiv de însăși esența proceselor ce au loc în această perioadă, principiul privind rolul conducător al partidului nu se reduce însă la ipostaza de *lege obiectivă*, nu este doar o formă de manifestare a necesității, ci îmbină *latura obiectiv-legică* cu cea *subiectiv-morală* și *politică*, *imperativele necesității* cu cele mai variate *ipostaze ale libertății*, acțiunea năvalnică, creatoare a poporului care-și făurește liber și independent propria sa istorie cu cerințele de rigoare și obiectivitate ale unei conduceri fundamentate științific.

Principiul rolului conducător al partidului are un *conținut istoric*, în sensul că se îmbogățește mereu în procesul edificării noii societăți, și o *valoare generală*, în sensul cuprinderii tuturor laturilor și compartimentelor vieții sociale. Proiectul *Programului* Partidului, adoptat la *Plenara comună a C.C al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale*, care fixează obiectivele strategice ale dezvoltării multilaterale a țării noastre, preconizează, în mod firesc, creșterea rolului conducător al partidului ca o condiție esențială a realizării tuturor acestor obiective care vor ridica România pe culmi mai înalte de cultură și civilizație. „Pornind de la necesitatea dezvoltării industriei, agriculturii, științei, culturii, a tuturor laturilor vieții economico-sociale — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Cuvîntarea* rostită la Plenara menționată — programul subliniază că realizarea tuturor acestor obiective este posibilă numai în condițiile creșterii în continuare — și în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism — a rolului conducător al partidului în toate domeniile de activitate. El relevă necesitatea participării active a cadrelor de partid, a tuturor comuniștilor la întreaga viață economico-socială, a integrării lor active în procesul de construcție economico-socială, participînd dinăuntru, și nu din afară, la realizarea programului de dezvoltare a țării. Aceasta va contribui la creșterea și mai puternică a rolului partidului, la cimentarea unității întregului popor în jurul său, la realizarea misiunii sale de forță conducătoare în societatea socialistă" [8].

Conducerea de către partid este, de asemenea, atotcuprinzătoare, nu se limitează la sfera economică și politică a societății, ci cuprinde și vastul domeniu al culturii spirituale. „Vorbind de rolul partidului ca forță conducătoare în întreaga activitate socială nu trebuie să lăsăm la o parte nici învățămîntul, nici literatura, nici arta plastică, nici muzica, nici știința, nici un alt sector pentru că... noi privim problema făuririi societății socialiste nu numai din punctul de vedere al bazei materiale, ci și în

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, 29 iulie 1974, Edit. politică, 1974, p. 12.

contextul ei general, cuprinzînd toate laturile vieţii sociale, materiale şi spirituale ; deci forţa partidului, conducerea sa, trebuie să se facă simţite în toate domeniile de activitate" [9].

Putem spune deci că este vorba de un principiu polivalent care, în funcţie de sfera de activitate socială în care se aplică, are o *valoare social-obiectivă*, o *valoare politică*, naţională şi internaţională, precum şi o *valoare umanistă* şi *culturală*. El se *aplică*, firește, în chip diferenţiat, în toate aceste domenii, dar pentru întreaga noastră societate, partidul este *principalul exponent conştient-ştiinţific al cerinţelor obiective ale dezvoltării sociale*. Tocmai de aceea unitatea dintre partid şi mase este o chezăşie a conştientizării maselor şi a forţei partidului.

Partidul iniţiază, organizează şi conduce o nouă *practică social-istorică* prin care se înfăptuieşte o revoluţie în structurile materiale ale existenţei umane, în sfera producţiei materiale, şi în acelaşi timp se formează şi se dezvoltă un nou model uman.

Politica *economică*, *socială* şi *culturală* a partidului se caracterizează prin *dinamism*, este gîndire materialist-dialectică creatoare *în acţiune*, îndreptată împotriva imobilismului, anchilozării, a metodelor de conducere şi formelor de organizare osificate. Este un *model* de promovare a noului, de permanentă adecvare la noile situaţii, de sesizare şi impulsionare a tendinţelor intrinseci de autoperfecţionare ale vieţii sociale.

Conducerea de către partid este astăzi recunoscută de întregul popor ca o *condiţie politică* şi *etică* fundamentală a progresului socialist multilateral deoarece, cum subliniază tov. Nicolae Ceauşescu, „Partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicilor fascicole de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul naţiunii noastre socialiste" [10].

Evident că nici o creaţie cultural-artistică nu poate face abstracţie de principiul partinităţii.

Scriitorii şi artiştii, alături de ceilalţi creatori devotaţi idealurilor umanist-socialiste ale poporului nostru, trebuie să se călăuzească în activitatea lor creatoare de ideologia şi etica partidului, făurind o artă corespunzătoare necesităţilor societăţii noastre, capabilă să exercite o puternică înrîurire moral educativă.

În *planul artei şi culturii în general*, valoarea principiului enunţat se afirmă ca principiu al libertăţii de gîndire şi a libertăţii de creaţie. Partidul este factorul hotărîtor în acel *proces creator*, în cuprinsul căruia se zămislesc *noile modele culturale* ale socialismului. Este un spaţiu axiologic cucerit de om, un teren rodnic de formare şi afirmare a umanismului. Firește, ideea de *model cultural* nu poate fi înţeleasă în sensul fixării unor

---

[9] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative — 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 50—51.

[10] Nicolae Ceauşescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 314.

scheme rigide ale *creației și evoluției culturale*, ci ca forme de „înțelepciune condensată", ca tipuri mobile, dinamice de gîndire și conduită umană pe temeiul marxism-leninismului, al principiilor socialiste. Acest model nu se formează alături și nu se situează deasupra activității oamenilor înșiși, ca un sistem de referință abstract al actelor lor, ci sînt produsul întregului lor mediu de viață, așa cum îl moștenesc dar și așa cum îl transformă pentru a deveni propice unui climat spiritual al desăvîrșirii umane, al formării omului ca personalitate multilateral dezvoltată. Este vorba de un climat de încredere și *autenticitate umană* din care visul nu e izgonit, dar el nu înseamnă fugă de adevăr, negarea lucidității critice. Este necesară nu numai descifrarea idealului de umanitate de care are nevoie socialismul, dar și o mai clară înțelegere a ceea ce am putea numi *ambianța formativă a umanului* în care se înfruntă spectacular sau în adîncuri, într-o varietate infinită de forme, *noul* și *vechiul*.

Principiul conducerii de partid în domeniul artei, al culturii în general, implică o anumită ipostază a libertății : — *libertatea social-politică* a omului de cultură ca personalitate liberă în viața tumultoasă a societății ; dar este de asemeni *libertatea de creație*, strîns legată de prima prin care marile imperative ale vremii, ale societății, problemele de existență și conștiință cu care e confruntat un popor liber, angajat conștient pe drumul făuririi propriei sale istorii, devin imbolduri de creație, pîrghii ale conștiinței artistice. Dar nici în acest domeniu, nici în altele necesitatea nu devine spontan libertate. Pentru a stimula creația spirituală și a se converti în valoare culturală, necesitatea trebuie mai întîi să devină *conștientă de sine* sub forma *libertății politice* și *ideologice* a cărei întruchipare supremă este însuși partidul.

Aceasta este accepția filozofică marxistă a noțiunii *libertate de creație*, căreia factorul politic, în primul rînd politica partidului, îi conferă cea mai adîncă semnificație și valoare tocmai pentrucă îi asigură conștientizarea și înțelegerea necesității istorice, reprezintă cea mai eficientă cale prin care nevoile obiective ale societății, simțirea, munca și aspirațiile poporului, devin stimuli și pîrghii interne ale creației culturale. O înaintată *conștiință artistică* nu este posibilă fără o profundă cunoaștere a lucrurilor, a stărilor sufletești, a condiției umane specifice socialismului, cu toate virtuțile sale realizate sau potențiale, fără a introduce în cîmpul creației acel univers omenesc inedit de muncă, de gîndire, de viață spirituală, a națiunii noastre socialiste. Dar o atare cunoaștere presupune o *angajare partinică* în procesul transformărilor înnoitoare. Partidul, ca exponentul cel mai consecvent al progresului multilateral al unei spiritualități înaintate, este condiția libertății politice și ideologice, iar prin aceasta este, totodată, condiție a libertății artistice. Aceasta înseamnă că autenticitatea umană în creația culturală se poate obține numai dacă scriitorul, savantul, artistul înțeleg și trăiesc cu maximum de intensitate comandamentele supreme ale societății noastre de azi, tendințele ei de dezvoltare. Nu o dată au fost schițate în documentele de partid coordonatele sociale și umane ale făuririi unor noi modele culturale în socialism ; marile prefaceri sociale ale epocii noastre, epoca unei profunde revoluții științifice și culturale, de care nu poate rămîne străină nici o națiune a globului, locul și rolul omului în cuprinsul acestei revoluții, care nu tre-

buie să ducă la dezumanizare, la despuierea omului de virtuțile creatoare ale spiritului său, ci, dimpotrivă, să-l afirme cu tot mai multă forță ca stăpîn al propriilor sale destine, necesitatea de a orienta acțiunea oamenilor nu după motive întîmplătoare, ci pe temeiul cunoașterii științifice și al umanismului socialist. Lecția partidului este una de atitudine critică, de confruntare lucidă cu problemele naționale, cu cele contemporane, avînd în vedere faptul că marxism-leninismul nu este o culegere de rețete infailibile elaborate o dată pentru totdeauna, nu este un fel de „ghid practic", pe baza căruia se poate acționa automat, sau un talisman care ne poate feri de orice greșală, ci o filozofie vie, care te obligă să gîndești în orice împrejurare, să interpretezi în mod creator realitatea aflată în continuă schimbare.

În activitatea teoretică și practică a Partidului Comunist Român, sensul umanist al noii orînduiri sociale și al culturii ocupă un loc central, reprezintă am putea spune, o *dimensiune fundamentală* a acestei activități, o preocupare permanentă. Raportate la politica partidului, noțiunile *cultură* și *umanism* nu trebuie să fie înțelese într-o restrînsă accepție livrescă, ci în înțelesul larg, dinamic al vieții, ca factori activi de *progres*, ca potențialitate inepuizabilă în mișcarea progresivă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Partidul orientează toate momentele și formele culturii pentru a face din ele un climat rodnic al creativității și formativității umane. În concepția partidului, cultura are un rol de seamă în constituirea unui nou model uman, în transformarea condiției umane, care nu implică doar un ideal de perfecțiune, ca certitudine și proiecție în absolut, ci și *strădanie faustică*, tensiune spirituală a căutărilor. Căci socialismul aduce pentru prima dată o rezolvare teoretică și practică a unei contradicții fundamentale a condiției umane : între proiecția ideală a forțelor specifice umane și realizarea acestora, între *idealitatea teoretică a esenței umane și realitatea practică a existenței umane*.

După cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu la o întîlnire cu oamenii de artă și cultură, „noi cerem creatorilor pe tărîmul culturii și artei să militeze cu fermitate pentru triumful ideologiei noastre, să fie promotori ai idealurilor de dreptate socială, de libertate, independență și prietenie între popoare, să contribuie la unirea forțelor intelectualității progresiste de pretutindeni în lupta pentru destindere și colaborare internațională, pentru o lume mai bună, mai fericită" [11].

[11] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la întîlnirea cu oamenii de artă și cultură — 10 februarie 1971*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 473.

CULTURA SOCIALISTĂ – O NOUĂ SINTEZĂ A CULTURII UMANE

DE

DIONISIE PETCU

Prin locul şi raţiunea sa istorică, socialismul reprezintă posibilitatea inaugurării unei noi renaşteri culturale a lumii, mult mai amplă şi mai profundă decît aceea prin care a debutat capitalismul. Expresia acestui proces o reprezintă tipul de cultură socialist.

Înţelegerea culturii ca parte distinctă a sistemului social global, ca activitate umană cu determinaţii specifice, integrată în ansamblul realităţii sociale, constituie coordonata metodologică fundamentală care poate conduce analiza la o imagine teoretică adecvată, de fapt la explicitarea conceptului însuşi de cultură socialistă. Mai mult, privită ca sistem parţial, cu structură şi funcţionalitate proprii, ea îşi va putea evidenţia mai uşor şi faptul de a fi, în devenirea spirituală a umanităţii, un nou moment de sinteză, care presupune în fond însuşi tipul socialist al culturii.

Ca sistem parţial, domeniul cultural nu-şi poate săvîrşi această sinteză prin sine, ci numai prin sistemul global. Altfel spus, socialismul, ca tip de societate, este el însuşi o sinteză de sine stătătoare în istoria lumii, şi-n măsura în care îşi constituie structura sa globală realizează, prin însuşi acest fapt, şi sinteza la nivelul fiecărui sistem parţial. Faptul că este vorba de un proces integral, nu înseamnă însă că-n interiorul lui specificitatea domeniilor este anihilată. În planul complicatei reţele de interrelaţii ce funcţionează între ele, fiecare în parte îşi va înfăptui sinteza într-o modalitate specifică, urmînd un determinism propriu. Fiind domenii calitativ distincte, nici mecanismul sintezei şi nici timpul lor sociologic nu pot fi identice. Precizînd că în cultură timpul curge mult mai încet decît în domeniul economic sau politic, pare mult mai întemeiat să conchidem că ea, ca domeniu obiectiv al realităţii umane de tip socialist, se află în proces de formare, decît că ar fi deja constituită.

Termenul de sinteză ilustrează, fireşte, unitatea contradictorie a celor două laturi ale devenirii istorice : continuitatea şi discontinuitatea. Este expresia mişcării interne a negaţiei dialectice : suprimare cu păstrare.

Semnificaţia sintezei o reprezintă faptul că societatea socialistă nu-şi elaborează cultura refăcînd *ab initio*, prin ea însăşi, universul de valori deja realizat de omenire, aşa cum în biologie evoluţia embrionului repetă, rezumativ, întregul fir anterior al vieţii, ci preia într-o anumită modalitate, în conformitate cu anumite criterii, fondul cultural existent în momentul apariţiei sale, integrîndu-l însă în noul său sistem axiologic. Discontinuitatea — faptul că cultura socialistă reprezintă un tip nou de cultură — se împleteşte astfel dialectic cu continuitatea — faptul că ea continuă, într-un anumit mod, fondul cultural al umanităţii.

Rev. filoz., **XXI**, 7, p. 851–858, Bucureşti, 1974.

Plecînd de la sensul ei propriu am putea spune că sinteza este un fel de reacţie ce se declanşează în istorie în anumite momente obiectiv determinate, din care rezultă ceva nou, de sine stătător, în care elementele intrate nu se mai regăsesc ca atare, deşi produsul ar fi fost imposibil fără ele.

Acelaşi lucru se petrece cu întreaga cultură, ca domeniu al societăţii umane, atunci cînd se trece de la o societate la alta. Noua societate retopeşte culturile orînduirilor anterioare şi din materialul acestora, şi pe măsura relaţiilor sale structurale, a funcţionalităţii şi a direcţiei sale de dezvoltare, îşi modelează treptat cultura sa proprie, ca sistem parţial, un sistem structurat în cadrul căruia elementele constitutive, aflate într-o organică intercondiţionare, îndeplinesc funcţii specifice.

Cu toate acestea modul în care este abordată cultura socialistă trădează nu rareori o optică mecanicistă. Astfel, vorbindu-se despre faptul că ea este o sinteză sui generis a culturii umanităţii, fenomenul e prezentat ca o recoltare a unor variate elemente culturale din cadrul diverselor culturi — al culturii universale, cum se afirmă de regulă — şi adăugate peste altele ce aparţin poporului respectiv. Se preia — şi asemenea cuvinte sînt nelipsite ori de cîte ori se caracterizează acest fenomen — tot ceea ce este „valoros", „autentic", „viabil", „peren", indiferent de loc şi timp. Acesta este, cred, un mod inoperant, abstract, de a pune problema. El trădează mai degrabă o optică afectivă, etică — se preia ceea ce e „bun" şi se înlătură ceea ce e „rău" — decît una ştiinţifică. În plus, el poate crea şi o imagine mitizată despre cultura socialistă, prelungire a viziunii dogmatice specifice unui trecut nu prea îndepărtat: de-o parte răul absolut, de alta binele absolut, valoarea absolută — nonvaloarea absolută.

În realitate, lucrurile, se pare, stau altfel. O valoare este „bună", deci „autentică", numai atunci cînd răspunde unei trebuinţe reale, cînd satisface o cerinţă socială în cadrul unei societăţi date, şi „rea" cînd, firește, nu are o asemenea capacitate. În principiu, prin însuşi faptul că este integrată în matricea unei culturi, orice valoare este deci şi autentică. Înseamnă că societatea dată a avut nevoie de ea, de aceea a şi creat-o (sau a împrumutat-o). Un fapt cultural poate deveni inautentic numai pentru o altă societate, pentru o altă cultură.

Orice valoare rămîne ceea ce este numai într-un anumit complex istoric, într-un anumit „continuum spaţio-temporal". Trecînd dintr-un tip de cultură în altul — sau chiar dintr-o cultură naţională în alta, în cadrul aceluiaşi tip — un element cultural îşi poate schimba semnificaţia, rolul social, ocupînd alt loc în reţeaua structurală a noii culturi. Trăind în istorie şi circulînd în planul ei, valorile nu pot să nu-şi demonstreze un anumit caracter proteic. În acest sens, vorbind despre Eminescu, T. Vianu arăta, spre exemplu, că imaginea despre poet s-a schimbat succesiv de-a lungul timpului, ajungîndu-se ca socialismul să vadă în el ceea ce nu vedea propria lui societate [1]. Altfel, ar trebui să admitem că valoarea ar avea o existenţă în sine, imuabilă ca o monadă leibniziană, identică cu sine şi suficientă sieşi în chip absolut. În cazul acesta, am scoate însă faptul cul-

[1] T. Vianu, *Jurnal*, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1961, p. 175–178.

tural din istorie, din planul funcționalității lui reale, instalîndu-l într-unul transcendental, transformîndu-l într-un fel de entitate platonică, aceeași oriunde și oricînd.

De fapt, aici se și poate ajunge admițînd că cultura socialistă ar fi chintesența valorilor „perene" ale tuturor timpurilor : la un model de cultură anistoric, un ideal abstract de cultură „căruia ar trebui să i se conformeze realitatea", către care ar trebui să năzuim ca spre un scop imanent, imaginea unei culturi ca depozit spiritual absolut al umanității, dincolo de care nu ar mai fi posibilă nici o altă nouă sinteză. Or, cultura este un domeniu obiectiv, ca oricare altul, cu o dezvoltare istorică obiectivă, cu o dialectică proprie, cu relații de determinare obiective, atît între sine și celelalte sisteme ale societății, cît și între propriile sale forme — știință, filozofie, artă, religie etc. Și dacă o economie nu poate adopta decît acele utilaje, tehnologii, metode de conducere, de organizare etc. care concordă cu structura și relațiile sale, cu nivelul ei de dezvoltare, tot așa și cultura socialistă va asimila nu ceea ce dorește un individ sau altul, cutare sau cutare instituție politică sau administrativă, ci ceea ce concordă cu dialectica ei obiectivă, ceea ce corespunde și totodată este reclamat de structura și funcționalitatea ei ca domeniu al societății. Cultura socialistă, ca și cea burgheză, apare, într-adevăr, ca o sinteză, ceea ce fără îndoială înseamnă selecție, dar mecanismul acesteia este obiectiv. Că el funcționează spontan sau că poate fi conștientizat, este o altă problemă.

Caracterul conștient al edificării culturii socialiste nu înseamnă că această sinteză s-ar realiza ca un act pur subiectiv, ci doar că sistemul de cerințe spirituale *obiective* ale societății, cunoscut științific, este oglindit în politica culturală, creîndu-se astfel posibilitatea acționării conștiente în vederea satisfacerii lor, deci a satisfacerii mecanismului obiectiv al sintezei ca atare.

Insuficienta cunoaștere a acestor cerințe obiective, a „imperiului necesității" spirituale, ar putea să frîneze sensibil — prin subiectivismul și arbitrariul pe care le poate genera — structurarea și funcționarea în manieră socialistă a culturii, după cum o politică culturală întemeiată riguros pe cunoașterea științifică a acestei necesități culturale, poate ușura considerabil constituirea culturii ca un domeniu propriu socialismului. Pe baza unei cercetări realmente științifice, societatea socialistă va asimila, deci, din culturile celorlalte societăți tot ceea ce poate folosi consolidării și mecanismului tuturor sistemelor sale parțiale, tot ceea ce, direct sau mediat, poate concura la plămădirea unei spiritualități corespunzătoare unei societăți care își ia în stăpînire propria sa mișcare, pentru a deveni subiect conștient, tot ceea ce va înlesni, ca atare sau ca premisă, înfăptuirea direcției sale de dezvoltare spre comunism.

În afară de acest criteriu general — și împletit cu el — preluarea culturală va presupune, desigur, și criterii particulare, proprii fiecărei componente a culturii. Spre exemplu, pentru filozofie și doctrinele politice, criteriul cognitiv și cel al contribuției la progresul social în epoca respectivă sînt principale, în timp ce pentru artă, fundamental este cel estetic, alături de acela al rolului avut în umanizarea societății.

Există însă și o altă opinie, destul de răspîndită, după care sinteza culturală ar urma să funcționeze în conformitate cu cerințele ideologiei, înțeleasă nu ca falsă cunoaștere, așa cum o înțelegeau Marx și Engels, ci

ca expresie a intereselor de clasă. În această optică, tipul de ideologie devine tip de cultură. Se ştie însă că filozofia şi sociologia marxistă (socialismul ştiinţific) nu sînt pur şi simplu ideologie, sublimare în sine a poziţiilor clasei muncitoare, ci şi ştiinţă, o teorie care-şi formulează propoziţiile pe baza criteriilor adevărului ştiinţific, clasa muncitoare, prin statutul său obiectiv, urmînd să-şi întemeieze conştiinţa de sine revoluţionară, tocmai pe aceste adevăruri.

Dacă cultura societăţii capitaliste se constituie ca o cultură burgheză nu pentru că ar implica la bază o ideologie burgheză, ci pentrucă prin structura şi funcţionalitatea ei ca sistem parţial corespunde capitalismului, satisface nevoi specifice acestui sistem global — ideologia însăşi fiindu-i proprie tocmai prin acest fapt — tot aşa şi cultura socialistă este socialistă pentru că întregul său conţinut se structurează şi funcţionează în conformitate cu dialectica globală a unei societăţi de tip socialist, satisface nevoi proprii acestei societăţi, pe care concepţia ştiinţifică marxistă le dezvăluie în mod obiectiv.

Tocmai de aceea, sinteza culturală socialistă nu poate fi decît relativă, limitele ei obiective fiindu-i totodată şi premise. Acestea vor fi legate atît de timp, cît şi de spaţiu. Cea mai pregnantă dintre ele o constituie fără îndoială însuşi tipul de cultură pe baza căruia ia naştere cultura socialistă.

Fondul cultural al umanităţii nu se prezintă, firește, ca ceva amorf, materie culturală haotică, ci constelat în unităţi structurale distincte, modalităţile sale de existenţă. Acestea sînt tipurile de cultură, caracteristice orînduirilor, care la rîndul lor există, fiecare în parte, prin multitudinea sistemelor culturale proprii etniilor care întruchipează orînduirile date. Aceste matrice culturale pot coexista fizicește, fără ca totuşi prin aceasta, din punctul de vedere al timpului istoric, să fie contemporane. Astăzi, spre exemplu, fondul cultural comun, impersonal, al lumii se prezintă structurat în culturi de toate tipurile, de la cele primitive, arhaice, pînă la cele socialiste în formare. De aceea relaţiile între culturile actuale nu se stabilesc numai orizontal: între culturi ce corespund aceluiaşi stadiu istoric, ci şi — şi poate cu precădere — vertical: între culturi ce aparţin unor stadii istorice diferite. Or, tocmai acest din urmă raport întemeiază sensul real al sintezei culturale: nu un simplu transfer de substanţă între culturi etnice de acelaşi tip, sau chiar de tipuri diferite, ci saltul calitativ de la un tip de cultură la altul superior, ceea ce presupune procesul general al trecerii de la o societate la alta superioară. Şi tocmai pentru că succesiunea orînduirilor implică şi succesiunea sintezelor culturale, a tipurilor de cultură, rezultă că noua societate îşi va realiza întotdeauna sinteza culturală la un nivel mai înalt decît acela la care o înfăptuise societatea (societăţile) anterioară. Iar acest lucru nu trebuie luat în sens cantitativ — volum de cunoştinţe, de informaţie de care dispune umanitatea în momentul declanşării unei noi sinteze culturale — ci calitativ. Din acest unghi, important pentru societatea socialistă nu este, deci, atît faptul că ea îşi realizează sinteza culturală pornind de la nivelul secolului al XX-lea, cît că această sinteză presupune ca bază şi punct de plecare cultura societăţii capitaliste, tocmai pentru că socialismul, ca loc istoric, apare după capitalism şi cerut de dialectica acestuia.

Rezultă că cultura socialistă nu se poate constitui ca atare punînd pe același plan și retopind toate tipurile de cultură — de la cel primitiv la cel burghez — din toate ariile culturale existente pe planetă. Ea va porni de la acesta din urmă. Iar ca premisă nemijlocită a genezei sale, tipul de cultură burghez îi este implicit și o limită istorică.

Limitarea devine însă și mai fermă cînd se trece de la planul general al tipului de cultură burghez la cel particular al culturii naționale concrete: domeniile culturale ale țărilor capitaliste care prin revoluție vor deveni socialiste. Într-adevăr, cultura este întotdeauna modelată drept cultură a unei anumite etnii. Ceea ce face ca ea să devină o cultură națională nu este însă — așa cum afirmă unii filozofi — nici un fel de principiu spiritual sau biologic, ci însăși istoria reală a fiecărui popor, ea devenind astfel o expresie și totodată element activ al desfășurării acesteia. Cultura este deci națională prin conținutul său: prin sistemul său de valori, tradiții și instituții, prin stadiul dezvoltării sale, prin nevoile materiale și spirituale pe care trebuie să le satisfacă, prin rolul pe care îl joacă în societate. Și tocmai prin toate acestea ea și devine o realitate istorică. De aceea, chiar dacă culturile mai multor societăți materializează același tip, ele nu se pot suplini sau schimba reciproc.

De aici reiese că sinteza pe care o reprezintă socialismul la nivelul culturii presupune acest sistem parțial al societății anterioare nu numai ca tip de cultură, ci și ca edificiu național: ea se va realiza în coordonate naționale. Societatea socialistă va prelua din cadrul altor culturi ceea ce concordă nu numai cu fundamentele sale ca tip de orînduire, ci și cu trăsăturile naționale pe care ea le comportă ca urmare a faptului că este a unui anumit popor, cu o istorie proprie. De aceea, ca fond axiologic și ca modalitate de înfăptuire, sinteza culturală socialistă nu poate fi aceeași la nivelul tuturor popoarelor care au intrat pe un drum socialist de dezvoltare: fiecare va prelua, în mod precumpănitor, ceea ce este cerut și concordă cu stadiul său istoric, cu cerințele funcționării și dezvoltării sistemului global socialist în condițiile sale naționale, prin urmare, va asimila acele fapte culturale pentru care este pregătit istoricește. Altfel, acestea n-ar funcționa adecvat, nu s-ar integra organic în noua cultură, putînd genera chiar disfuncționalități în interiorul acestora.

Prin urmare, sinteza culturală socialistă nu poate fi absolută nici din acest punct de vedere: coordonatele naționale nu-i sînt numai premise reale ale înfăptuirii, ci și limite istorice obiective.

În lumina acestor două condiții ale sale — tipul de cultură burghez și caracterul național al culturii — se pare că poate fi mai adecvat cercetat și un caz particular al problematicii sintezei culturale, și anume raportul dintre cultura socialistă și folclor, raport înțeles uneori în termeni discutabili. Problema fundamentală o constituie însuși conceptul de folclor. Numai precizîndu-i-se conținutul i se va putea descoperi și semnificația istorică. Și numai pe această bază se va putea analiza științific și raportul său cu cultura socialistă.

Folclorul nu înseamnă numai o doină, o horă sau o ghicitoare, ci și o viziune, precum și o sensibilitate, într-un cuvînt, întreaga existență spirituală a unei populații ce trăiește într-o societate cu structuri patriarhale sau feudale. În virtutea relațiilor de echivalență tipologică, se constată

că ori de cîte ori într-o societate domeniile ei — al economiei, al organizării sociale, al activităţii politice — sînt, spre exemplu, de tip feudal, tot de atîtea ori în societatea dată este prezent şi folclorul, ca parte a sistemului ei cultural. Folclorul este, deci, un mod de a fi — cultural — al unei populaţii aflată într-un asemenea moment istoric.

De aceea, apariţia societăţii moderne, acolo unde capitalismul se dezvoltă plenar, înseamnă implicit, dincolo de o anumită sinteză, şi regresiunea folclorului, înlocuirea lui cu o cultură modernă, de tip burghez. Acolo însă unde capitalismul se dezvoltă insuficient, împletindu-se cu puternice rădăcini feudale, folclorul, nelipsindu-i baza istorică, deşi adînc zdruncinat, îşi continuă totuşi existenţa. În asemenea societăţi, evoluţia lui se poate desfăşura un timp paralel cu dezvoltarea culturii moderne, elaborată conştient de personalităţi. Pe măsură însă ce societatea capitalistă îşi extinde şi-şi consolidează structurile în toate compartimentele vieţii sociale — economie, relaţiile între indivizi, între grupurile sociale, politică, conştiinţă filozofică, etică, artistică etc. — în aceeaşi măsură nici folclorul nu mai poate să satisfacă cerinţele unei asemenea lumi. El piere — treptat, dar ireversibil — tocmai pentru că nu mai răspunde funcţional structurii şi dinamicii noii societăţi.

Din această logică a istoriei, se desprinde cu uşurinţă concluzia că dispariţia firească a folclorului, ca tip de spiritualitate, este un semn al progresului umanităţii, după cum prelungirea lui, fie şi numai prin puterea tradiţiei, peste un anumit stadiu istoric, este o dovadă (spirituală) a subdezvoltării.

Întrucît priveşte societatea românească este cunoscut faptul că spiritualitatea poporului nostru nu a ajuns niciodată să fie structurată integral într-un mod capitalist. După cîteva secole de feudalism — de un feudalism cu accentuate note proprii, specifice acestei părţi a Europei — a urmat perioada extrem de scurtă la scară istorică — aproximativ un secol — a capitalismului. În afara faptului că acesta s-a realizat cu totul insuficient de expresiv ca tip de orînduire, el nu a avut nici timpul necesar pentru a-şi structura în profunzime etnia românească. Dacă pe deasupra mai luăm în considerare şi specificitatea timpului sociologic pentru fiecare sistem parţial, atunci nu putem să nu admitem că, deşi în economie dominau relaţiile moderne, în alte multe segmente ale etniei noastre substanţa continua totuşi să fie preponderent necapitalistă. E vorba în primul rînd tocmai de cultura populară, aparţinînd în special populaţiei săteşti, care forma majoritatea populaţiei ţării.

Acesta este momentul în care apare socialismul. Pentru a se înfăptui ca atare, pentru a-şi corespunde locului său în istorie, dovedindu-şi astfel total superioritatea faţă de capitalism, el trebuie să înceapă în mod firesc cu depăşirea subdezvoltării. Şi încă într-un timp rapid. Aceasta face ca impactul cu civilizaţia modernă şi contemporană, etnia noastră să-l trăiască în toată profunzimea lui abia în anii socialismului. Implicaţiile sînt, desigur, extrem de adînci şi variate pentru toate sistemele şi subsistemele societăţii.

Procesul socialist al sintezei culturale se desfăşoară tocmai în acest context. Date fiind premisele lui concrete, este fără îndoială posibil şi chiar necesar ca anumite produse folclorice, în acest stadiu al constituirii sale, să fie prezente în cultura orînduirii : există încă nevoi spirituale ale societăţii pe care ele le pot satisface. Pe de altă parte, poate

fi vorba și de puterea de perseverare a tradițiilor. Cu toate acestea, cultura socialistă, cultura proprie orînduirii socialiste, se constituie pe alte baze decît folclorul. Ca sistem parțial al unei societăți care își ia în stăpînire mecanismul funcțional, propunîndu-și să se construiască în libertate, ea nu poate fi compatibilă cu acele elemente de spiritualitate bazate, în esență, pe contemplare și mitizare. Cultura socialistă se va clădi pe filozofia marxistă, știință și artă socialistă, toate celelalte valori și ramuri articulîndu-se într-un fel sau altul de acestea.

Un asemenea mod de a pune problema nu înseamnă nicidecum o atitudine nihilistă față de virtuțile axiologice sau estetice ale folclorului în sine, ci pur și simplu constatarea faptului că acesta este caracteristic numai unui anumit stadiu istoric de dezvoltare a spiritualității umane și că, deci, dispariția lui, indiferent de stările afective pe care le-am încerca în fața acestui proces, este la fel de inevitabilă ca și dispariția peisajului bucolic, cum ar spune Dobrogeanu-Gherea, sub presiunea industrializării moderne.

Ținînd seamă de toate acestea, putem conchide că *conceptul* de cultură socialistă nu poate presupune folclorul ca una din premisele sale istorice. Conceptul trebuie să aibă universalitate, să exprime locul istoric al socialismului ca sistem global și nu al unei anumite etape a dezvoltării sale. Premisele reale pe care le implică sînt, după cum am văzut, altele. Iar alături de acestea mai putem menționa acum și una aparent spațială, în fond tot istorică: aria culturală.

Așa cum o definesc unii etnologi, aria culturală este o regiune în care se află culturi asemănătoare [2]. Aceasta nu înseamnă însă că în interiorul ei etniile respective vor avea culturi identice, că nu mai pot proba o anumită individualitate culturală, ci doar faptul că un număr de culturi limitrofe pot prezenta unele caracteristici axiologice comune.

Prin firea lucrurilor, orice cultură națională se află într-o asemenea arie. Tocmai de aceea, sinteza culturală pe care o presupune socialismul nu poate face abstracție de această realitate. Un popor asiatic, de pildă, își va săvîrși acest proces pe baza și prin prisma ansamblului cultural asiatic, cu evidenta sa originalitate, în timp ce un popor european, în coordonatele culturii europene, cu izvoarele sale clasice — grecești și romane. De aceea, este posibil ca ceea ce într-o arie culturală trece drept valoare, putînd să satisfacă deci niște cerințe sociale — fapte artistice, instituții culturale, norme estetice, etice, tradiții politice etc. — în cadrul altei arii să nu aibă același accent axiologic și, deci, să nu poată intra funcțional, organic în sistemul cultural socialist dat. Ceea ce nu înseamnă că structura culturii — relațiile dintre formele determinate obiectiv de sistemul global ca principale pentru sincronia și dinamica lui — care, împreună cu natura valorilor, îi întemeiază conceptul, poate varia de la regiune la regiune.

Așadar, și în cazul ariei culturale se poate conchide că ea nu este numai o premisă a procesului socialist de sinteză culturală, ci și o limită a acestuia, bineînțeles, ca și celelalte, nu absolută. În acest context, conceptului de sinteză i se cere însă subliniată o anumită implicație.

---

[2] Vezi, spre exemplu, M. J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967, p. 103.

În ce măsură un popor socialist situat într-o anumită arie va putea să preia din culturile popoarelor situate în alte arii? Un răspuns adecvat ar trebui să țină seama, după părerea noastră, și de punctul de vedere cumulativ în problemele dezvoltării culturii: „Am considera deci drept cumulativă orice cultură care s-ar dezvolta într-un sens analog cu al nostru, adică a cărei dezvoltare va fi înzestrată pentru noi cu *semnificație*. Pe cînd celelalte culturi ne-ar apărea ca staționare, dar nu pentru că ele într-adevăr ar și fi, ci pentru că linia lor de dezvoltare nu semnifică nimic pentru noi, nu este măsurabilă în termenii sistemului de referință pe care noi îl utilizăm" [3]. Ar reieși prin urmare că cu cît o cultură va avea un sens de dezvoltare, o semnificație mai apropiată de ale alteia, cu atît cantitatea de informație, conținutul pe care fiecare dintre ele îl poate schimba cu cealaltă va fi mai mare. Cu alte cuvinte, un sens istoric comun de dezvoltare poate permite procesului de sinteză să treacă mai ușor peste limita reprezentată de aria culturală, să-i diminueze rezistența.

În cele din urmă, sinteza culturală se va desfășura așadar pe axul progresului. Culturile etniilor care sînt în afara direcției devenirii istorice, sau care rămîn din ce în ce mai în urma vîrfului său de înaintare, se vor situa în afara sintezei culturale socialiste. De unde se poate trage concluzia că aceasta din urmă ține seamă, în primul rînd, de stadiul istoric, de tipul de cultură pe baza căruia apare cultura socialistă. Dealtfel, se pare că prezența tipului de cultură burghez, deci a societății capitaliste, presupune și o simțitoare diminuare a pregnanței ariei culturale. În acest cadru se cuvine amintită și cunoscuta apreciere a lui Marx și Engels, făcută încă în *Ideologia germană*, după care adevărata istorie universală începe o dată cu lumea modernă.

Din unghiul sintezei culturale socialiste, interacțiunea între culturi s-ar produce deci cu precădere nu atît ca interacțiune între arii, între o cultură asiatică în sine și una europeană în sine, ci ca relație între un stadiu cultural istoric și altul, numai prin aceasta manifestîndu-se și aria culturală. Ceea ce, evident, nu înseamnă că rolul ei este de neglijat.

Așadar, deși aceste premise, care sînt în același timp și limite ale culturii socialiste ca nouă sinteză a culturii umane, se presupun indisolubile, totuși rolul hotărîtor revine tipului de cultură pe baza căruia apare cultura societății socialiste, care ca realitate istorică, nu poate ființa decît ca o cultură națională aflată într-o anumită arie. Sinteza culturală socialistă se va desfășura deci în conformitate cu o matrice de cerințe obiective aparținînd acestor trei planuri: orînduire, etnie, arie culturală, dar nu ca trei entități distincte, ci ca o unică realitate socială aflată într-un anumit loc și într-un anumit timp. Tocmai de aceea, o politică culturală, determinată, ca expresie conștientizată științific a mecanismului culturii, nu poate avea o valabilitate universală.

---

[3] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961, p. 42.

CONCEPTUL MORALEI SOCIALISTE

DE

NICULAE BELLU

„Aceste idei, aceste categorii sînt ... tot atît de puţin eterne ca şi relaţiile pe care le exprimă. Ele sînt *produse istorice trecătoare*"[1].

I. Literatura etică de orientare marxistă continuă să manifeste, pe cît se pare, o tăcere întrucîtva naivă cu privire la faptul că — în textele lui Marx — *conceptul moralei* în forma sa abstractă este abordat nu numai critic, vizîndu-se necesitatea unei *determinări istorice* a conţinutului său, dar chiar dintr-o perspectivă care îi opune moralei — înţeleasă ca *ideologie* — substanţialitatea relaţiilor practice şi o *suprimă în omogenitatea acestora.*

Tăcerea are în vedere acest radicalism, care pare excesiv şi mai curînd pur deductiv, explicat prin contextul filozofic al epocii, cu care Marx polemiza. Dar poate fi redus acest radicalism al formulărilor lui Marx la un simplu efect al limbajului filozofic şi al polemicii care se purta în epocă? Sau, dincolo de aceste rezonanţe ezoterice se desemnează, totuşi, un mod de a privi radical însuşi *conceptul moralei*, care îi apărea lui Marx uzat şi gol, sacralizat în această golire a sa de orice conţinut şi limitat — ca atare — la o funcţie de mistificare agresivă în angrenajul ideologiei timpului?

Problema este importantă şi actuală. Pentru că — în această a doua ipoteză, care implică o re-citire *fără paranteze* şi *fără licenţe de interpretare* a formulărilor lui Marx, şi numai cu această condiţie — ne aflăm în faţa unui *model nou* de analitică a conceptului moralei, în sensul că pune în lumină necesitatea unui nou concept, distinct de cele anterioare şi anticipîndu-l pe acela atribuit dezvoltărilor viitoare, cuprins astăzi în noţiunea generică de *morală socialistă.*

Problema capitală se constituie, astfel, din chiar această întrerupere a continuităţii. În viziunea lui Marx se încheie un ciclu al istoriei. Se încheie, cu el, şi ciclul fiinţării *moralei* în înfăţişarea şi cu înţelesul pe care l-a căpătat în societatea tradiţională, cu funcţiile care i-au revenit spontan şi care, treptat, i-au fost atribuite cu bună ştiinţă.

---

[1] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 130.

Rev. filoz., XXI, 7, p. 859–869, Bucureşti, 1974.

Astfel, la învinuirea adusă comunismului — citată de autorii *Manifestului Partidului Comunist* — că „desființează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă", contrazicînd astfel „toată dezvoltarea istorică de pînă acum" [2], răspunsul nu neagă, ci mai curînd explică sensul rațional al acestei desființări.

„La ce se reduce această învinuire? Istoria tuturor societăților de pînă acum s-a desfășurat în antagonisme de clasă, care, în diferitele epoci, au luat forme diferite.

„Dar, indiferent de forma pe care au luat-o aceste antagonisme, exploatarea unei părți a societății de către cealaltă constituie un fapt comun tuturor veacurilor trecute. Nu e deci de mirare că conștiința socială a tuturor veacurilor, oricît de diferită și variată, se mișcă în cadrul anumitor forme comune, forme de conștiință care vor dispărea cu desăvîrșire numai o dată cu dispariția totală a antagonismului de clasă.

„Revoluția comunistă înseamnă ruptura cea mai radicală cu relațiile de proprietate moștenite din trecut; nu e deci de mirare că în cursul dezvoltării ei se produce ruptura cea mai radicală cu ideile tradiționale" [3].

M o r a l a poartă, astfel, și ea pecetea acestor determinări fundamentale: antagonismul de clasă și exploatarea, indiferent de varietatea formelor și de modul atît de diferit și contradictoriu în care s-au cristalizat ele ca obiceiuri, norme și principii morale, la clase sociale ale căror relații erau în mod cu totul *diferit antagonice* și al căror mod de viață se deosebea atît de radical în succesiunea epocilor istorice. *Morala* însăși, în constituirea ei istorică reală poate fi înțeleasă, așadar, numai ca fiind u n u l d i n m o d u r i l e de manifestare a varietății antagonismelor de clasă, a formelor de exploatare și în cele din urmă a *felului de viață* determinat de aceste coordonate fundamentale.

Teza noii filozofii, formulată în *Manifestul Partidului Comunist*, dezvăluie acest *principiu* a s c u n s *al moralei*, menit să-i spulbere aureola serafică în care s-a învăluit: în condițiile antagonismului de clasă și ale exploatării, morala participă la dominație și exploatare, este instrumentul dominației și al exploatării indiferent de modul travestit al acestei participări și de iluzia pe care o întreține; indiferent de elementele contradictorii — germeni de umanism real — care apar pe fondul travestirii, care îi atribuie moralei aparența de cîmp al relațiilor neafectate de interese opuse, în ciuda caracterului ei virulent represiv și întreține iluzia autenticității ei, atenuîndu-i în această travestire duplicitatea și viclenia.

În acest sens și în aceste margini, morala este o categorie instrumentală cu un pronunțat *caracter partizan disimulat*; categorie a antagonismului de clasă, a relațiilor de exploatare și a travestirii acestora, categorie represivă și mistificatoare în același timp, fapt consemnat de *Manifest*: legile, morala și religia sînt pentru clasa exploatată și asuprită a societății „tot atîtea prejudecăți burgheze, în spatele cărora se ascund tot atîtea interese burgheze" [4].

Această duplicitate, împinsă la limită de natura relațiilor capitaliste, devine însă totodată cauza deprecierii sau a devalorizării ei.

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 486.
[3] *Ibidem*, p. 486—487.
[4] *Ibidem*, p. 476.

Într-o formulare simptomatică din *Ideologia germană*, se constată că analiza critică a relațiilor de producție și de schimb ale orînduirii burgheze, respectiv momentul în care antagonismul dintre burghezie și proletariat a dat naștere concepțiilor comuniste, coincide „prin chiar acest fapt" cu *condamnarea la moarte* a oricărei morale. „Prin acest fapt a fost condamnată la moarte orice morală, fie ea morala ascetismului sau morala plăcerii" [5].

Condamnarea la moarte a oricărei morale aparține — după Marx — practicii istorice și dă expresie generalizării relațiilor capitaliste în societatea timpului. Este un moment nou. Căci, dacă întreaga istorie anterioară — întrucît s-a întemeiat pe antagonisme de clasă și pe exploatare — a modelat morala practică, iar de aici c o n c e p t u l e i, potrivit cu structura relațiilor antagoniste și a exploatării, dar i-a atribuit totodată un statut de aparentă detașare și obiectivitate, o aureolă sfîntă, acreditînd-o ca atare și atribuindu-i astfel o autoritate aptă să-i domine pe oameni, fie și împotriva propriilor lor înclinații; dacă, deci, morala în forma ei tradițională acredita coordonatele unui mod de viață determinat și se afirma ca necesară prin această funcție de idealizare a realului (ideologie), întrucît trăinicia realului era la rîndul său funcție de această identificare morală cu structurile și instituțiile sale ipostaziate ca sacre, imuabile, — noile relații capitaliste, dimpotrivă, își făceau intrarea în istorie prin suprimarea oricărui *fetiș moral* și a *moralei înseși*, care era fetișul generalizat al vechilor așezări.

Condamnarea la moarte a moralei în forma ei tradițională aparține, astfel, rolului practic-revoluționar al burgheziei și decurge cu necesitate din natura propriului ei mod de a ființa. *Condamnarea* nu este teoretică, ci practică; nu ideologică ci efectivă și spontană; nu e vizată de *conștiința burgheză*, care tinde să o acomodeze, ci de *practica burgheză*, care nu poate să o acomodeze.

Burghezia desființează toate relațiile idilice și nu lasă altă legătură între om și om „decît interesul gol, decît neîndurătoarea « plată în bani peșin » [6]. Ea a înecat orice sentimentalism „în apa înghețată a calculului egoist". Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb; ea a pus în locul exploatării voalate de iluzii, exploatarea deschisă, directă și brutală; ea a smuls vălul duios-sentimental care acoperea relațiile familiale și le-a redus la o simplă relație bănească; toate activitățile umane sînt despuiate de aureola lor [7]. Indicînd toate acestea, *Manifestul Comunist* descria de fapt simptomele unui fenomen obiectiv, anunțat încă în *Ideologia germană* ca involuție, degenerescență, moarte și descompunere a moralei, așa cum se constituise ea și funcționase în istoria anterioară.

O nouă practică socială și un nou principiu al relațiilor dintre oameni, aparținînd capitalismului în dezvoltare și comerțului — acest suflet viu al dinamismului său, făceau de prisos orice *substitut*, într-atît orice *substitut* (și *morala* devenise tocmai un asemenea *substitut*, ca și religia) intervenea ca o frînă în e x p a n s i u n e a n o u l u i principiu existențial, respectiv

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 438.
[6] *Ibidem*, p. 468.
[7] *Ibidem*.

lipsa de scrupule a relațiilor bănești, interesul gol, plata în bani peșin. Legile comerțului înlocuiesc principiile și normele moralei în practica relațiilor umane, de unde decurge o stare de confuzie generală în acest plan, surprinsă de *Fourier* în noțiunea atît de sugestivă de *contra-morală*.

Contra-morala exprimă adevărul relațiilor practice, în timp ce morala — după același autor — nu mai este privită decît ca „*o jandarmerie intelectuală*" care veghează la apărarea intereselor celor mari. Puterea îi comandă moralei, dar nu ascultă de ea. În același timp, cum mai remarcă Fourier, „marele comerț este o clasă deosebită în contra-morală, el plasează virtutea în marile crime; a înfometa țara, a paraliza fabricile pentru acapararea lor este în comerț un titlu de considerație generală, chiar și în fața moraliștilor înșiși, care predică toate crimele norocoase (eficiente)" [8].

Este un proces de eroziune a moralei disimulate și represive, care degradează și devalorizează morala însăși, golită de orice autenticitate. Moartea nu este, aici, o metaforă, ci exprimă o stare de fapt. Ceva moare întrucît își pierde vitalitatea socială a disimulării ei, care constituia totuși semnificația sa recunoscută.

Formularea lui Marx are în vedere această condamnare, care aparține istoriei. Viciile ascunse ale moralei, izvorînd din antagonismul de clasă și din relațiile de exploatare apar în propria lor înfățișare. Duplicitatea atenuată sub iluzia comunității de destin și în orice caz adînc și pios învăluită, devine brutală și sfidează orice credință. Totul devine afacere, totul se vinde și se cumpără, iar tot ce se mai poate spune despre morala disimulată este că asistă neputincios la propria ei ceremonie funebră.

E o moarte socială; moarte istorică.

Iar indicele care o constată și o confirmă este starea generală de indiferență față de *statutul social* al omului ca individ.

A-moralismul burghez se dezvăluie înainte de toate prin această stare de indiferență generalizată. „În nici o perioadă anterioară, scrie Marx, forțele productive nu au îmbrăcat această formă indiferentă față de relațiile dintre indivizi *ca atare*, și aceasta pentru că însești relațiile dintre indivizi erau încă limitate" [9].

Moartea socială a moralei se naște din această *indiferență*. După cum în această *indiferență* stă dificultatea reală de a reconstitui un concept autentic, vizînd un *conținut* al moralei burgheze, altul decît a b s e n ț a d e f a c t o r a l c o n d i ț i e i u m a n e ca problemă a sa și ridicarea la principiu a acestei *dezangajări* sociale: *fiecare pentru sine*.

Schopenhauer definește acest principiu, prin „graba noastră instinctivă de a căuta, în fiecare obiect care ni se oferă, un mijloc potrivit pentru scopurile noastre . . . Un fel de a căuta în fiecare dintre ceilalți oameni un mijloc pentru a ne atinge scopurile, un instrument, iată expresia naturală care se citește în fiecare privire umană . . . "[10].

Dînd astfel expresie avidității concurențiale, caracteristică pentru expansiunea burgheză a industriei și comerțului, Schopenhauer descrie

---

[8] F. Armand et R. Maublanc, *Charles Fourier*, Paris, Editions Sociales Internationales, vol. 2, 1937, p. 97.

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere* vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 68.

[10] A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Berlin, 1929, p. 63.

simptomele unei stări de **v i d m o r a l**, cînd orice iluzie dispare, iar omul ca *individ devalorizat* este lipsit de statut social, determinat să devină această *ființă la pîndă*, care nu vede în fiecare celălalt decît un mijloc potențial, un instrument pentru scopurile sale. Iată expresia naturală care se citește în fiecare privire umană. Marx va observa și consemna aceeași notă caracteristică: „nu iubim decît ceea ce posedăm". Această iubire exclusivă a posesiunii este *complementul indiferenței sociale generalizate* pentru fiecare celălalt: individul ca atare, omul ca om.

Ce mai rămîne, așadar, pentru un *concept al moralei* apt să dea expresie *stării de indiferență generalizată față de condiția omului* decît fie recunoașterea acestui curs involutiv și muribund care îi anulează semnificația, — fie, dimpotrivă, sfidarea evidenței și promovarea, în pragmatism — de pildă, a concurenței și hazardului, a cîștigului și succesului, a puterii și dominației ca valori cu sens major pentru condiția umană: contra-morala.

Se conturează, astfel, una din marile confruntări fundamentale în climatul spiritual al epocii. Și se distinge, mai ales, de ce și în ce măsură problema morală, mai curînd exilată și claustrată în cărțile filozofilor pentru neputința ei, evadează și pătrunde irezistibil în densitatea atît de complexă a vieții cotidiene contemporane, în căutarea unui *sens nou* și elevat al vieții și în efortul fiecăruia de a-i găsi secretul ascuns.

II. *Conceptul moralei socialiste* nu poate fi determinat în mod abstract și a-istoric, fără raportarea lui la problema acută a *epuizării resurselor morale* în condițiile stării de indiferență generalizată față de condiția umană, pe care o instaurează era capitalismului. Nu poate fi determinat nici ca exprimînd o simplă și vagă nevoie de recunoaștere umană a individualității, în afară și independent de relațiile de producție ale noii societăți, de structura schimbată a relațiilor umane și de perspectiva socialistă a dezvoltării lor. E o perioadă de îndelungi căutări, de transformări și experimentări repetate, în cursul cărora sensul adînc al întregii lucrări — căci este o lucrare grea, a oamenilor, asupra propriilor deprinderi, obiceiuri și idealuri — gravitează în jurul *confruntării cu trecutul* și *al desprinderii din trecut*, ca un *proces al eliberării* de neîncrederea, de scepticismul și *de starea de devalorizare burgheză a moralei*, care afectează noul climat social.

Condamnarea la moarte a moralei este burgheză prin originea, natura și efectele ei; iar cea mai grea moștenire lăsată de vechea societate în acest plan constă în *discreditul burghez al moralei* (dar un discredit disimulat) și suplinirea ei prin practica mercantilismului, perpetuarea climatului concurențial, care alterează pînă la anulare limbajul moralei și i se substituie.

Problema nu este simplă. Căci, înainte de toate s-a confirmat practic faptul că morala *în sine* este o simplă himeră, că nici o morală nu poate fi fetișizată fără ca sensul ei viu să fie în cele din urmă alterat, discreditînd pînă și ideea unei morale ca demers uman și social, în același timp autentic, necesar și eficient.

Dar *discreditarea oricărei morale* („condamnarea la moarte") implică jocul liber de orice rațiune practică al deprinderilor formate și intrate

în uz, înfruntarea lor spontană și lipsită de criterii, lipsită de norme sau principii fundamentale, altele decît însăși această lipsă de subordonare față de un criteriu universal. Dimpotrivă, acceptarea ca necesară a unui criteriu universal deschide spre necesitatea unei morale.

Or, faptul că burghezia a fost determinată să treacă într-un plan secund orice asemenea *criteriu universal*, și încă cu o eficiență pînă azi inegalată, aceasta se datorează posibilității de a-i fi substituit un alt *criteriu universal* : capitalul, cu legile sale proprii de producție, reproducție și expansiune, care îl transformă pe om într-un simplu mijloc necesar al mecanismului său. Nu va fi, de aceea, o simplă expresie literară să se observe că orice încercare într-adevăr serioasă de a înlătura această *legislație a capitalului ca principiu fundamental de funcționare a unei societăți*, implică reevaluarea *omului* ca criteriu universal al mecanismului social, ceea ce revine la recunoașterea și reabilitarea *de facto* a unui principiu de *valoare morală* în locul dominației exclusive a unui principiu de *valoare economică*.

Pentru determinarea sensului nou al moralei această opoziție se instituie ca semnificativă. Conceptul burghez al moralei *păstra* natura ei represivă tradițională, decurgînd din antagonismul de clasă și relațiile de exploatare, dar *transfera* atributul represivității și al sancțiunii morale în planul relațiilor bănești și al posesiunii. Spiritul comerțului : *mercantilismul* apare astfel travestit ca moral, întrucît este *eficient*, iar *idealul moral al vieții îmbină abilitatea cu versabilitatea*, cupiditatea și distrugerea concurentului cu *sacralizarea reușitei*. Succesul e moral. Cine cîștigă are dreptate. În sensul acesta orice morală este condamnată.

Conceptul socialist al moralei nu se poate constitui, în virtutea noilor structuri sociale pe care se întemeiază, decît desprinzîndu-se și distanțîndu-se în același timp de opresivitatea și duplicitatea, ambele inhibitoare și dezumanizante, ale modelului burghez, controlat de mercantilism.

Dacă valoarea fundamentală a noii societăți este omul, omul ca om, omul ca scop-în-sine și niciodată numai ca mijloc, problema morală începe cu reconstituirea istorică și reabilitarea practică, la nivelul vieții cotidiene a acestui sens — între timp alterat — al ființării umane.

Problema morală constă în această reconstituire, care vizează o nouă înțelegere a omului, un nou concept pentru semnificarea condiției umane, cum observa Gramsci și cum socialismul însuși dezvăluie ca o necesitate imperioasă a propriei sale funcționări raționale.

În fond, luarea în posesie socialistă a forțelor productive, sau — cum scrie Marx — „însușirea acestor forțe nu este în sine altceva decît *dezvoltarea aptitudinilor individuale*"...[11]. Încît, *dezvoltarea aptitudinilor individuale* constituie complementul necesar al *luării în posesie socialistă* a forțelor de producție, ca fiind ambii termeni corelativi ai aceluiași unic *proces revoluționar*.

Pe cît de absolut *independentă* și *indiferentă* se manifestă societatea burgheză față de condiția omului individual, ceea ce duce la golirea și depre-

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 69.

cierea moralei, pe atît de absolut *dependentă* devine societatea socialistă de *condiția omului individual* și *cointeresată* în plenara dezvoltare a aptitudinilor sale spirituale și morale, care devin — ambele — izvorul forței și al dinamismului său specific. Tocmai de aceea Marx are în vedere că înfăptuirea *cauzei* socialismului presupune „o schimbare în masă a oamenilor, care nu poate avea loc decît în cadrul unei mișcări practice" : *procesul revoluționar*. Încît, „revoluția este deci necesară nu numai pentrucă clasa *dominantă* nu poate fi răsturnată în nici un alt mod, ci și pentru că numai în cursul unei revoluții clasa *care răstoarnă* ordinea existentă (capitalistă) poate să se descotorosească de întregul putregai vechi și să devină capabilă să creeze temeliile unei societăți noi"[12].

Problema morală a socialismului se constituie, astfel, din elementele și contradicțiile acestei deveniri, din autenticitatea necesară a acestei confruntări deschise a fiecărui individ cu solicitarea sa de a fi, sau de a deveni *un centru de inițiativă*, o prezență în același timp liberă și angajată, spontană, exprimînd cutezanța originalității și responsabilă totodată în *determinarea modelului dinamic al relațiilor umane* și în *autoadministrarea avuției sociale*, **două momente** ale aceluiași proces de emancipare umană.

Conceptul moralei socialiste se constituie, astfel, în chiar procesul acestei reconstituiri socialiste a modelului uman, prin care se designează legea de fundament a noii morale.

Dacă omul e *avuția*, sensul moralei este ca omul să fie întotdeauna și necondiționat pus ca principiu intransigent. Este punctul în care morala și economia coincid în postulatele lor, căci este în același timp un principiu economic ca buna autoadministrare a avuției să vizeze înainte de toate centrul ei vital, care a trecut de la forma sa de *capital* la aceea de *ființare umană* concret-sensibilă și individualizată.

Ceea ce se ridică, drept urmare, la concept este modul nou de a se constitui — în condițiile socialismului — *o situație morală*, acolo unde în trecut problema nu depășea o situație strict economică, tehnică sau administrativă, în ultimă instanță : bănească, dacă se ține seama de natura raporturilor capitaliste care transformă totul, pînă și geniul inventiv atît de individual al omului de știință, în marfă, un oarecare raport de vînzare-cumpărare.

Conceptul moralei socialiste devine, astfel, funcție de ceea ce se instituie acum — spre deosebire de trecut — ca *situație morală*, implicînd deci o alegere și o opțiune, o angajare și o răspundere asumată a fiecăruia față de sine însuși, dacă fiecare este un moment integrat al avuției și de aceea simbolul ei ; și a fiecăruia față de fiecare celălalt întrucît avuția dăinuie și crește prin această *luare comună în posesie* a elementelor din care se constituie.

Situația morală elementară se constituie, așadar, din această *devenire socialistă a omului ca avuție comunitară*.

Este paradoxal să se constate că abia societatea care recunoaște omul concret și individual ca avuție fundamentală ridică prin chiar acest fapt orice implicație a condiției umane la rangul înalt de *situație morală*, dar tocmai acest adevăr aspru exprimă, în afara oricărei iluzionări, faptul obiectiv că noua epocă este constrînsă — dincolo de orice preferințe arbi-

[12] *Ibidem*, p. 71.

trare și dincolo de orice erori sau recidive tradiționale — să recunoască în orice implicare a condiției umane o *situație morală* și să facă din această recunoaștere — fie și cu timpul, depășind inerții inevitabile — înțelesul profund al moralei sale, *conceptul ei original.*

Dar, cu aceasta, morala își depășește propria ei limitare anterioară, definită prin natura ei restrictivă, normativ-opresivă și tinde spre o *reelaborare pozitiv-persuasivă*, încurajatoare și stimulativă a principiilor sau maximelor prin care se exprimă și a climatului pe care tinde să-l cultive.

Eliberat de vină, căci vina este expresia transfigurată a acceptării condiției de exploatat, ca și păcatul, omul este re-pus în situația să-și reevalueze însușirile, dispozițiile, aptitudinile și disponibilitățile **ca virtuți reale**, care participă la construirea propriului său destin individual, îi atribuie vieții sale un sens, îl angajează și-l definesc ca om. *Situația morală* se constituie, aici, din necesitatea angajării fiecăruia împotriva risipirii acestui flux infinit de energie umană creatoare, care constituie premisa oricărei noi deschideri spre orizonturi de umanitate, azi încă aparent utopice sau încă neimaginate fie și sub forma unor utopii. Cînd Napoleon spunea grenadierilor săi că fiecare poartă bastonul de mareșal în raniță sa, el dădea curs acelei idei noi a epocii, formulată de Kant, și anume că: „în umanitate există dispoziții pentru o mai mare perfecțiune"[13], de unde decurge că fiecare poate și trebuie să-și depășească continuu stadiul atins al dezvoltării sale, anticipîndu-se astfel un principiu moral, pe care abia socialismul îl va asimila, integrîndu-l în înțelesul nou al moralității sale: fii ceea ce poți deveni și fă din această devenire sensul înalt al autenticității tale morale.

Se produce, astfel, *o schimbare a sensurilor* în limbajul moralei. Libertatea și moralitatea coincid, pînă acolo încît suprema datorie morală a omului socialist este de aceea tocmai *libertatea spiritului său,* cutezanța de a da curs dispozițiilor sale potențiale și de a se realiza ca personalitate.

Situația morală constă, așadar, în această luptă cu inerția, din momentul în care condițiile obiective ale socialismului conțin posibilitatea și fac obiectiv-necesară „dezvoltarea universală a individului" (Marx). „Dezvoltarea reală a indivizilor pe temeiul acestei baze, unde în mod constant fiecare *barieră* este înlăturată, le dă această conștiință: că nici o *limită* nu mai este considerată ca sacră"[14].

E o depășire a ideologiei și o identificare cu moravul. Moralizarea și duplicitatea își pierd aici, evident în timp, cîmpul de exercitare. Transparența și autenticitatea sînt o premisă și devin o condiție. Cum spune Marx: „Universalitatea individului nu se mai realizează în gîndire, nici în imaginație; ea este vie în raporturile sale teoretice și practice"[15].

Principiul reconstrucției de sine a omului este această *„universalitate vie"* a individului, tendința și nevoia de realizare plenară a dispozițiilor și posibilităților umane, mutilate de caracterul mărginit (unilateral) al activităților productive, ca și de unilateralitatea nevoilor, a plăcerilor și bucuriilor, rămase mai curînd nedezvoltate (primitive) și nu de puține ori sărace, cînd nu sînt de-a dreptul grosolane și triviale. Dar, chiar și la

[13] Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Edit. științifică, 1972, p. 48—49.

[14] K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Edit. Anthropos, 1968, Vol. II. p. 35.

[15] *Ibidem.*

acest nivel, încă neevoluat, al problematicii, *situaţia morală* se constituie dintr-o perspectivă în curs de înnoire, căci alternativa nu mai este între libertatea plăcerilor, ca viciu, şi prohibiţia plăcerilor — în fond dezumanizantă şi ipocrită — ca elevaţie umană sau virtute; ci, alternativa se reconstituie între trivialitatea grosolană a plăcerilor, care degradează şi sărăcesc condiţia umană, şi — de altă parte — tendinţa de îmbogăţire, umanizare şi diversificare a plăcerilor, care ţine de o practică liberă a inventivităţii şi fanteziei în modul de a fiinţa al omului, pe temeiul posibilităţilor materiale maturizate (depăşirea istorică a penuriei) şi a unei dezvoltări originale a nevoilor umane, eliberate de tirania lipsurilor şi a antagonismelor sociale. Decurge de aici o re-modelare necesară a sensului *normativităţii morale*, care tinde spre o semnificaţie mai curînd **persuasivă**, în detrimentul celei opresive şi represive tradiţionale.

Această mutaţie, în fond esenţială, face inteligibilă noţiunea de *morală liberă*, altfel aparent contradictorie şi întemeiază asimilarea noţiunii de *disciplină liber consimţită*, izvorîtă mai curînd spontan din practica stilului comunist şi valorificată de Lenin în teoria despre partid, dar depăşind prin semnificaţia sa o asemenea circumscriere şi deschizîndu-se, într-o viziune de perspectivă, ca indice al comportamentului social la nivelul lipsit de angajări statutare (formale) al vieţii cotidiene.

Este ipoteza unei normativităţi care eliberează actul spontan de orice servitute în măsură să-i afecteze autenticitatea. Natura represivă a normei face din comportamentul *normal* o practică a inautenticităţii, cînd sinceritatea apare cel puţin ca o gafă, dacă nu un indiciu de insociabilitate, ba chiar ca inadaptabilitate morală şi necuviinţă.

În inautenticitate, minciuna *convenţională* este expresia diminutivă şi înfrumuseţată a minciunii sociale din care se trage şi pe care o justifică ca practic necesară deşi teoretic reprobabilă, iar ca atare firească şi în cele din urmă morală ea-însăşi, ca o supapă inevitabilă sub rigoarea sufocantă a normativităţii represive.

Or, logica ascunsă a acestei potriviri, altfel paradoxală decurge din *normalitatea* climatului concurenţial pentru spiritul capitalismului, din *normalitatea* relaţiilor mercantile în jocul aspru al luptei pentru piaţă şi materii prime, cînd inducerea în eroare, deruta concurentului este legea fundamentală a reuşitei şi orice act de autenticitate, orice gest transparent devin premise ale eşecului.

În schimb socialismul — întrucît se constituie prin luarea în posesie socială a avuţiei şi tinde la auto-administrarea producătorilor — creează o **situaţie morală** *generală* din modul de raportare a indivizilor astfel asociaţi în posesie şi auto-administrare faţă de ceea ce posedă în comun, faţă de *cum* anume îşi auto-administrează posesia lor şi totodată faţă de *sensul uman* pe care îl vizează, ca şi faţă de *eficienţa umană* pe care o realizează în această nouă ambianţă a existenţei sociale. O asemenea **situaţie morală** nouă, decurgînd din condiţiile obiective ale relaţiilor sociale de proprietate şi de producţie, atribuie *autenticităţii* şi *transparenţei* valori practice fundamentale, le situează într-o poziţie socială privilegiată şi le impune ca principii centrale ale noii morale. Luarea în posesie socială, pentru a fi reală şi nu numai imaginară, nu poate fi decît autentică, sau este altceva decît pretinde a fi şi nu poate fi recunoscută decît ca fiind ceea

ce este. Auto-administrarea producătorilor este supusă aceleiași rigori și chiar dacă condițiile reale nu îngăduie decît o înfăptuire în trepte (sau în perioade cum întrevedea încă Fourier) a acestei revoluții radicale, fiecare dintre treptele avute în vedere nu poate fi o pregătire a celei care urmează decît cu *condiția absolută* ca ea să fie autentică în această limitare rațională a ei. Iar condiția de posibilitate a acestei autenticități este practica transparentă, întrucît îngăduie fiecăruia să știe, să vadă, să simtă și să trăiască moment cu moment dificultățile, reușitele și eșecurile acestei socializări.

Conceptul moralei socialiste se încarcă, astfel, cu ceea ce se instituie cu valoare de imperativ în situațiile morale care devin proprii socialismului, întrucît se instituie din chiar problemele sale fundamentale.

După cum se observă, așadar, este firesc ca socialismul să producă *situații morale* noi. Noile *situații morale* solicită reconsiderări — uneori fundamentale — ale vechiului aparat noțional, reevaluări de sensuri, noi categorii și un viu proces de conceptualizare, care — împreună — modifică imperceptibil *înțelesul însuși al moralei*, conceptul său. Se impune, astfel, atenției tocmai ceea ce vizează să identifice morala cu semnificația sa socialistă, în formare, diferențiind-o prin aceste căutări de conceptul ei tradițional, care își menține totuși — parte din inerție, parte din înceata acumulare a noilor calități — valoarea de circulație a semnificațiilor sale mai vechi.

Evident, problema astfel supusă discuției teoretice este menită, prin chiar natura ei, să nu-și depășească ușor stadiul ei de ipoteză. Inerția înainte amintită a vechiului, ca și înceata acumulare a noilor calități explică — cel puțin în parte — această indecizie a practicii, ca și a teoriei. În realitate, *teoria etică a socialismului* se menține încă într-un stadiu de tatonări și ipoteze, necutezînd — parcă — să se desprindă din *logica de fier a autoritarismului*, îndelung experimentată și verificată practic, îndelung și dens conceptualizată în categoriile și principiile ei, ca și în spiritul represiv al normativității sale, care impune și se face ascultată. E dură legea, dar e lege.

Față de această asigurare tradițională, alternativa apare sub lumina stării de incertitudine asupra eficienței sale sociale și morale, deci ca experiment social riscant, pîndit de posibilitatea eșecului.

Din acest joc al alternativelor s-a născut o scurtă istorie a abordării problemei. Este o istorie a căutărilor.

Întîi s-a impus ipoteza unei spontaneități socialiste a moralei, exprimată prin voluntarismul zilelor de mare avînt, cînd dimensiunea morală se identifica pînă la confundarea cu practica nemijlocită : politică, socială, economică.

Din eșecurile unei asemenea supra-evaluări a spontaneității morale s-a constituit *corectivul moralizator*. Este un recurs la experiența verificată și promițătoare a trecutului, reacție evident explicabilă în căutarea unui plus de eficiență socială a moralei, dar care nu poate suplini lipsa unei teorii etice originale a socialismului, în măsură să ofere practicii sociale mai mult decît o chemare la înalta virtute.

Ineficiența — într-o lucrare de perspectivă istorică — a *corectivului moralizator* izvorăște din împrejurarea că *sistemul moralei socialiste* nu este dat într-o experiență istorică trecută, ci trebuie el însuși elaborat într-o practică socială originală, lucrare care are mai multă nevoie de cute-

zanţa şi inventivitatea socială a indivizilor şi colectivităţilor, decît de scheme oricît de verificate în trecut, dar inerte şi insensibile la problematica vie a dezvoltării relaţiilor socialiste.

Problema este evident grea, ca orice ieşire din inerţia veacurilor şi mileniilor.

Dar chiar din acest motiv, teoria este constrînsă să caute o alternativă la soluţiile existente, interogînd socialismul însuşi asupra modelului de morală la care aspiră în virtutea propriului său mecanism existenţial şi încercînd să-i determine abia pe această cale originalitatea conceptului său.

În fond — cum spune Marx — înfăptuirea efectivă a libertăţii implică o dezvoltare universală a individului, cînd el este în măsură să sesizeze propria sa istorie ca un *proces* şi să-l privească, să-l înţeleagă în mod ştiinţific. „Din acest moment procesul dezvoltării este el însuşi produs şi conceput ca o premisă"[16].

Recunoscînd şi acceptînd *procesul dezvoltării ca o premisă*, **dezvoltarea multilaterală a individului** — în care se exprimă avuţia vie a societăţii şi care face posibilă o autentică luare în posesie socialistă a celor mai variate relaţii de producţie sau activităţi de auto-administrare — devine criteriul fundamental al unei reconstrucţii morale specifice, apt să întemeieze un nou concept istoric al moralei şi *să abiliteze* abia pe acest temei, fără de care nici socialismul, nici libertatea nu pot fi concepute, sensul de autenticitate al practicării ei cotidiene.

E o lucrare de perspectivă. Practica devansează şi aici, sau mai ales aici, căutările teoriei. Problema care se pune vizează, de aceea, receptarea noului curs moral al practicii şi descifrarea originalităţii ca şi a contradicţiilor sale din *perspectiva socialistă asupra avuţiei* ca om real şi ca dezvoltare multilaterală a individualităţii sale.

Binele moral şi datoria morală cad sub incidenţa acestui principiu. Şi tot ce *trebuie* să se întîmple sub iradierea persuasivă a *idealului moral socialist* poartă pecetea acestui concept.

---

[16] *Ibidem.*

COORDONATE ALE AFIRMĂRII NAȚIUNII NOASTRE SOCIALISTE ÎN CONDIȚIILE FĂURIRII SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE *

DE

ELENA FLOREA, M. ARSENE, V. OPASCHI

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate marchează o etapă superioară în evoluția națiunii noastre socialiste, constituie un proces de înflorire a vieții naționale a întregului popor. În cursul acestui proces, simultan și în strînsă legătură cu dezvoltarea națiunii socialiste române, se mențin și se afirmă caracteristicile și cultura naționalităților conlocuitoare, se adîncesc relațiile de prietenie și frăție între toți oamenii muncii, se întărește unitatea tuturor cetățenilor țării, fără deosebire de naționalitate. Dacă prin preluarea puterii politice de către clasa muncitoare, prin lichidarea claselor exploatatoare și făurirea orînduirii socialiste, „... energiile și capacitățile creatoare ale națiunii noastre au fost pe deplin descătușate ..." [1], prin construirea societății socialiste multilateral dezvoltate, națiunea își fructifică și își dezvoltă aceste energii și capacități, devenind cu adevărat o uriașă forță dinamică a progresului și civilizației țării.

Reprezentînd continuarea firească a prefacerilor și transformărilor pe care poporul nostru, sub conducerea partidului, le-a realizat în procesul construcției socialiste, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate nu înseamnă o simplă creștere, ci presupune profunde modificări cantitative și, mai ales, *calitative* în *toate domeniile vieții sociale*. Această concepție asupra etapei pe care națiunea, țara întreagă o parcurge în prezent este clar exprimată de conducătorul partidului și statului nostru — tovarășul Nicolae Ceaușescu — în raportul prezentat la Conferința Națională a partidului din iulie 1972 : „Dacă am fi spus că obiectivul de viitor este pur și simplu dezvoltarea socialismului, nu am fi dat o orientare clară pentru activitatea partidului și statului ; aceasta s-ar fi putut înțelege în sensul că este suficientă realizarea unei puternice dezvoltări economice a țării, ceea ce cred că nu corespunde pe deplin obiectivului nostru fundamental. Noi ne propunem să asigurăm o dezvoltare multilaterală a societății, înflorirea tuturor laturilor vieții sociale, atît a economiei, cît și a științei și culturii, perfecționarea conducerii, formarea omului nou, promovarea eticii și echității socialiste" [2].

* Acest studiu reprezintă forma sintetică a unei lucrări mai ample realizată în cadrul planului de cercetare al Institutului de științe politice și de studiere a problemei naționale.

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 304.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 546.

Într-o asemenea viziune, conținutul noii etape în care poporul nostru este plenar angajat se constituie dintr-un ansamblu de procese economice, sociale, politice, cultural-spirituale și ideologice aflate într-o strînsă interdependență și unitate, generînd profunde mutații în structurile națiunii, în elementele ei definitorii, în rolul și în funcțiile sale sociale. Are loc afirmarea cu putere a trăsăturilor noi pe care națiunea le dobîndește în cadrul orînduirii socialiste; și, în același timp, întărirea și consolidarea caracteristicilor fundamentale ce definesc națiunea de-a lungul întregii sale existențe. Acestea sînt coordonatele majore ale înfloririi națiunii noastre socialiste în etapa pe care o parcurgem, ale manifestării ei ca o comunitate națională incomparabil mai puternică și mai omogenă decît națiunea burgheză.

I. În cadrul transformărilor revoluționare prin care trece națiunea în cursul procesului făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, de o deosebită importanță și semnificație este *rolul clasei muncitoare*. Partidul Comunist Român apreciază că, „eliberîndu-se pe sine de sub jugul oprimării de clasă, situîndu-se în fruntea forțelor avansate ale națiunii în lupta pentru lichidarea exploatării, a oricărei forme de asuprire socială și națională, clasa muncitoare a devenit exponentul întregii națiuni, și-a asumat răspunderea pentru dezvoltarea pe baze noi a unității naționale a poporului, pentru înflorirea multilaterală a națiunii socialiste"[3]. În etapa socialismului multilateral dezvoltat, ca urmare a desfășurării neîntrerupte a industrializării socialiste și a progresului întregii economii naționale, a dezvoltării științei, culturii și învățămîntului, precum și a perfecționării raporturilor de producție și a ansamblului relațiilor sociale, se produc mutații importante în structura socială. Are loc creșterea populației ocupate în industrie și construcții și o reducere a populației ocupate în agricultură, ceea ce determină prezența clasei muncitoare în toate județele țării, creșterea ei numerică, transformarea sa în clasă majoritară a națiunii. În condițiile promovării *intensive* a progresului tehnic și științific în activitatea de producție, sporește nivelul de instruire și de pregătire al clasei muncitoare, se accentuează profesionalizarea și capacitatea sa de creație și inovație. Aceasta determină întărirea funcției sale de purtătoare a progresului social, sporirea posibilităților ei de inovație, creație și promovare a noului. Toate aceste elemente stimulează amplificarea rolului revoluționar al clasei muncitoare de forță conducătoare a națiunii și a întregii societăți. Realizarea tuturor obiectivelor care stau în fața națiunii noastre, în prezent și în viitorul previzibil, „este posibilă numai în condițiile creșterii în continuare — și în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism — a rolului conducător al partidului în toate domeniile de activitate", arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Cuvîntarea la plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, din 29 iulie 1974.

De aceea, o nouă *trăsătură definitorie a națiunii noastre socialiste care se afirmă cu putere în etapa societății socialiste multilateral dezvoltate este rolul conducător al clasei muncitoare și al partidului comunist, ca expo-*

[3] *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 516.

nenți ai întregii națiuni, ca factori esențiali ai asigurării și garanției înfloririi națiunii, ai progresului întregii țări.

Schimbările ce au loc, în actuala etapă de dezvoltare a țării, în *volumul* și în *calitatea* fiecărei clase și pături sociale au la bază apropierea lor din punct de vedere al nivelului de instrucție-educație, creșterea pregătirii profesionale și a competenței, rolul social și politic în societate, capacitatea de a participa la conducerea societății, fiind „vital interesate în creșterea și modernizarea continuă a forțelor de producție, în perfecționarea relațiilor socialiste, în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și în trecerea la comunism în România" [4]. Aceste schimbări determină avansarea procesului de omogenizare socială, întărirea unității moral-politice a întregului popor în jurul partidului. Se conturează astfel, cu tot mai multă pregnanță, ca elemente definitorii, specifice orînduirii socialiste, „... *unitatea crescîndă a rîndurilor națiunii, a întregului popor în jurul partidului comunist*" (s.n.) [5], *omogenizarea tot mai pronunțată a națiunii și a societății, atît cu caracter social, cît și național, pe calea făuririi unei orînduiri unice, comuniste.*

Perfecționarea relațiilor de producție, a raporturilor sociale și dezvoltarea relațiilor dintre membrii societății în concordanță cu principiile eticii și echității socialiste, reprezintă un alt obiectiv esențial al construirii societății socialiste multilateral dezvoltate, cu ample consecințe asupra evoluției națiunii, prin asigurarea sporirii avuției naționale, integritatea bunurilor de care dispune națiunea, prin crearea condițiilor favorabile dezvoltării unor calități morale fundamentale ale membrilor națiunii — recunoașterea rolului hotărîtor și prețuirea muncii, emulația, răspunderea personală și colectivă. În afară de acest aspect, perfecționarea relațiilor de producție și a ansamblului relațiilor sociale determină îmbunătățirea raportului dintre individ și societate, realizarea unei unități mai profunde a intereselor generale ale societății — care se identifică cu interesele generale ale națiunii — și cu cele ale fiecărui om al muncii. Sensul major al acestor mutații în evoluția relațiilor sociale este înfăptuirea *echității sociale.* Pe această bază se creează un sistem convergent și funcțional de relații sociale prin care se realizează interesele majore ale națiunii în acord cu cele ale membrilor care o compun, ceea ce dă expresie unității și coeziunii naționale și asigură sănătatea morală a națiunii, prosperitatea materială și un climat al siguranței, al certitudinilor și al durabilității sale în timp.

Evoluția națiunii și a societății românești în etapa actuală de dezvoltare se caracterizează și prin *perfecționarea formelor de organizare și conducere a societății, prin adîncirea democrației socialiste.* Aplicarea unor metode și forme de conducere și organizare socială corespunzătoare stadiului actual al evoluției materiale și spirituale a societății, elaborarea unui plan unic al dezvoltării, participarea tot mai largă a oamenilor muncii la luarea deciziilor ce privesc soarta, destinele și interesele vitale ale întregii națiuni, întărirea și dezvoltarea controlului opiniei publice și simplificarea aparatului de stat, apropierea lui de mase — reprezintă un an-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste,* București, Edit. politică, 1974, p. 22.

[5] *Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972,* București, Edit. politică, 1972, p. 520.

samblu de factori ce conferă statului rolul de *exponent al intereselor națiunii și ale întregii societăți*. Asigurînd „cadrul organizatoric corespunzător pentru buna funcționare, în mod unitar, a tuturor sectoarelor de activitate, pentru aplicarea fermă și consecventă a politicii Partidului Comunist Român, pentru apărarea cuceririlor revoluționare și asigurarea mersului ferm înainte pe calea socialismului a poporului nostru" [6], statul oamenilor muncii are de jucat un rol important în progresul și prosperitatea națiunii române, atît în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, cît și în perioada trecerii la edificarea societății comuniste.

Afirmarea tot mai puternică a rolului Partidului Comunist Român ca forță conducătoare a întregii societăți, organizarea și conducerea tuturor sectoarelor de activitate pe baza centralismului democratic, îmbinarea armonioasă a conducerii unitare a societății cu o largă autonomie și inițiativă a unităților și sectoarelor de activitate, dezvoltarea conducerii colective la toate nivelurile, perfecționarea cadrului organizatoric al participării largi a oamenilor muncii la conducerea și la adoptarea deciziilor, reprezintă modalități principale ale autoconducerii națiunii, ale organizării întregii activități sociale.

II. În strînsă legătură cu aceste procese de o deosebită însemnătate social-politică pentru afirmarea națiunii noastre ca națiune socialistă, *dezvoltarea amplă a forțelor de producție, repartizarea lor rațională pe întregul teritoriu al țării, continuarea industrializării socialiste și făurirea unei economii naționale moderne, dinamice și echilibrate* — reprezintă factori de primă importanță pentru progresul și prosperitatea întregii națiuni. În aceste condiții, comunitatea noastră de viață economică — trăsătură definitorie a națiunii — realizează un nivel incomparabil superior celui atins în regimul trecut, se dezvoltă la parametri moderni, pe direcții în care națiunea își demonstrează posibilitățile și capacitățile sale creatoare, angajînd mobilizarea intensă a forțelor materiale și umane proprii. Citățm, cu titlu de exemplu, acea prevedere a Proiectului de directive al Congresului al XI-lea al partidului cu privire la planul cincinal 1976—1980, potrivit căreia, la sfîrșitul anului 1980 nici unul dintre județele țării nu va avea o producție industrială mai mică de 10 miliarde de lei. Această prevedere marchează un important salt calitativ în înaintarea României spre progres și bunăstare. În același timp, în condițiile în care țara noastră desfășoară o amplă politică de cooperare și colaborare internațională, „... de participare activă la diviziunea internațională a muncii, de instaurare în lume a unor noi relații, atît în domeniul economic, cît și în celelalte domenii de activitate" [7], realizarea unei economii moderne și dinamice este o condiție de bază a dezvoltării largi a relațiilor economice internaționale, a intensificării participării la schimbul de valori materiale pe plan mondial. În felul acesta, economia noastră națională, așa cum se conturează ea în noua etapă de dezvoltare a țării, reprezintă tărîmul esențial și vital al afirmării națiunii române, al amplificării rețelei relațiilor internaționale, al afirmării personalității și demnității sale, demonstrînd superioritatea socia-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 31—32.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cu activul de partid și de stat în domeniul comerțului exterior și cooperării economice internaționale, 16 mai 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 7.

lismului, aducîndu-şi o contribuţie de seamă la statornicirea unor raporturi economice echitabile, stabilite pe baza noilor principii între state.

Progresul multilateral al vieţii economice şi angajarea pe calea unei dezvoltări calitative constituie, astfel, o coordonată esenţială a afirmării cu putere a caracteristicilor definitorii ale naţiunii noastre socialiste, a procesului ei de înflorire în noua etapă pe care o parcurgem.

În strînsă legătură cu dezvoltarea economiei naţionale moderne, dinamice şi eficiente, o altă caracteristică importantă a naţiunii — teritoriul — se manifestă tot mai pregnant, în actuala etapă de dezvoltare, ca o condiţie indispensabilă a progresului şi prosperităţii naţiunii, prin politica de creştere a funcţionalităţii unităţilor sale administrative — comune, oraşe, judeţe, — de folosire raţională şi eficientă a bogăţiilor naturale, de protejare a mediului înconjurător şi a cadrului ambiant necesar ocrotirii sănătăţii oamenilor. De asemenea, îşi păstrează întreaga importanţă problema apărării integrităţii teritoriale, a independenţei şi suveranităţii naţionale. În felul acesta, teritoriul nostru naţional este un cadru în care locuitorilor ţării le sînt asigurate în tot mai mare măsură condiţii superioare de muncă, învăţămînt, sănătate şi cultură, pentru ca ei să poată beneficia din plin de binefacerile socialismului.

Dezvoltarea economiei naţionale, repartizarea armonioasă a forţelor de producţie pe întregul teritoriu atestă că făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate marchează o etapă superioară în dinamica vieţii materiale a naţiunii — coordonată de bază a progresului şi civilizaţiei naţiunii noastre socialiste, a evoluţiei ei spre orînduirea comunistă.

III. În etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, *progresul vieţii materiale a naţiunii se împleteşte cu procesul amplu de transformare a întregului său profil spiritual, de înflorire a ştiinţei şi culturii naţionale.* Cultura noastră socialistă este chemată să reflecte realitatea determinată de noua etapă de dezvoltare a ţării, sensul şi semnificaţia — pentru destinele naţiunii şi ale întregului nostru popor — a proceselor celor mai caracteristice ale trecerii la făurirea socialismului multilateral dezvoltat, condiţiile afirmării personalităţii umane şi ale îmbogăţirii şi înnobilării omului, democratismul şi libertatea, demnitatea umană, spiritul revoluţionar, activ şi creator al constructorului noii societăţi.

Răspunzînd cerinţelor majore ale dezvoltării forţelor de producţie în această etapă, ale promovării progresului tehnic, ale ridicării nivelului de instrucţie-educaţie şi de profesionalizare a forţei de muncă, cultura socialistă contribuie din plin, atît la afirmarea creaţiei tehnice româneşti, la multiplicarea cuceririlor şi descoperirilor ştiinţifice şi promovarea lor în activitatea productivă, în scopul ridicării eficienţei economice şi a calităţii producţiei, cît şi la optimizarea forţei de muncă, la crearea cadrelor calificate necesare economiei noastre naţionale în plină dezvoltare.

Avînd în vedere sarcinile etapei actuale de dezvoltare a ţării, apare ca deosebit de stringentă necesitatea unei mai raţionale şi eficiente utilizări a potenţialului nostru ştiinţific, a unei mai strînse legături a ştiinţei cu producţia, astfel încît cercetarea ştiinţifică să aducă o contribuţie mai mare, mai directă şi mai operativă la rezolvarea problemelor de care

depinde realizarea obiectivelor dezvoltării actuale și de perspectivă a țării [8].

De asemenea, întrucît edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate este un proces conștient, dirijat și planificat, cultura socialistă contribuie din plin, prin realizările sale atît în domeniul creației literar-artistice, cît și în cel al creației științifice, la sporirea capacității factorilor politici și de decizie, de previziune și de înțelegere a complexității legilor obiective ce guvernează întregul proces al evoluției societății socialiste, de a stabili directivele cele mai importante și adecvate fiecărui stadiu al dezvoltării societății. În același timp, cultura contribuie nemijlocit la ridicarea nivelului de cunoaștere și conștiință al tuturor oamenilor muncii, pentru ca aceștia să realizeze o participare activă și creatoare la procesul conducerii, organizării și planificării întregii vieți sociale.

Noua etapă de evoluție socialistă a țării necesită și realizarea unui *tip uman* superior. Constructorii societății socialiste sînt și trebuie să devină oameni capabili nu numai să execute, ci și să creeze, nu numai să stăpînească tehnica, ci și relațiile sociale în care sînt angrenați, perfecționîndu-le, nu numai să organizeze și să conducă, ci și să făurească un climat moral superior, în acord cu principiile eticii și echității socialiste. De aceea, cultura este chemată să contribuie, cu întreaga sa putere de modelare, la perfecționarea vieții sociale, la înnobilarea omului și la desăvîrșirea profilului său moral, „ ... la dezvoltarea umanismului socialist, a acelor virtuți morale pe care dorim să le cultivăm la fiecare cetățean și pe care poporul român le are în însăși structura sa psihică" [9], la combaterea unor influențe nocive ale vechii educații și a concepțiilor retrograde generate de unele curente ale culturii și gîndirii burgheze.

În etapa societății socialiste multilateral dezvoltate continuă să-și păstreze întreaga importanță pentru afirmarea culturală a națiunii *intensificarea valorificării moștenirii culturale* și stabilirea unui raport tot mai complex între tradiție și inovație. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia importanța pe care o are, în opera de făurire a culturii socialiste, atitudinea justă față de moștenirea culturală : „o analiză științifică, obiectivă a moștenirii culturale cere disocierea clară a ceea ce a fost înaintat, valoros, a tot ceea ce a exprimat necesitățile progresului social, de lucrările și ideile inspirate din ideologia claselor exploatatoare" [10]. Mergîndu-se pe această linie, tot ceea ce are o mare forță de educare patriotică și de desăvîrșire morală pătrunde în patrimoniul culturii actuale, intră în conștiința opiniei publice, se integrează în procesul de educare a noilor generații.

Dezvoltarea culturii noastre naționale în etapa actuală se desfășoară și sub semnul unui proces de o deosebită semnificație : asimilarea creatoare a valorilor culturii universale. Ca urmare, cultura noastră națională se manifestă în tot mai mare măsură ca o sinteză în cadrul căreia aspectele cu valoare general-umană rezultă atît din asimilarea valorilor

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 8, București, Edit. politică, 1973, p. 184.

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 463.

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 665.

culturii mondiale, cît și din ridicarea elementelor naționale la nivelul celor mai de seamă realizări ale culturii universale.

O trăsătură esențială a culturii noastre naționale în actuala etapă de dezvoltare a societății socialiste este participarea tot mai largă a maselor la cultură, atît ca beneficiari ai valorilor culturale, cît și în calitate de creatori de cultură — fapt pe deplin posibil pe baza creșterii nivelului de școlarizare al întregii populații, a îmbunătățirii activității instituțiilor culturale și a mijloacelor de difuzare a culturii în mase, a perfecționării sistemului de organizare și a conținutului activității culturale locale și la nivel național.

Prin așezarea culturii naționale pe baza concepției despre lume și viață a clasei muncitoare și a filozofiei umanismului socialist, capabile să fecundeze opere de o înaltă valoare artistică, socială și educativă, prin asigurarea condițiilor materiale propice, ca și prin continua perfecționare a sistemului de organizare și dezvoltare a vieții culturale, noua etapă de dezvoltare a țării creează condițiile esențiale și absolut necesare afirmării culturii noastre naționale, astfel încît aceasta să devină un puternic factor de progres social.

Așadar, cultura noastră națională — domeniu în care națiunea română își afirmă ființa sa proprie, personalitatea, gradul de civilizație și progres exprimat atît în diferite realizări pe planul științei, artei, învățămîntului, cît și în capacitatea de a folosi aceste realizări pentru dezvoltarea vieții materiale și spirituale a națiunii — se manifestă tot mai mult ca o chintesență și un produs inestimabil al condițiilor și schimbărilor obiective și subiective pe care le aduce noua etapă de dezvoltare a țării, ca o valoare autentică rezultată din desfășurarea în continuare a unei puternice *revoluții culturale* „care, prin complexitatea și implicațiile ei, ocupă același loc ca și marile schimbări revoluționare din industrie și agricultură" [11].

IV. Societatea socialistă multilateral dezvoltată determină creșterea bogăției naționale, perfecționarea întregii vieți sociale și, în același timp, perfecționarea omului — făuritorul tuturor bunurilor materiale și spirituale, constructorul noii condiții în lume a națiunii noastre, al demnității și prestigiului patriei. De aceea, *ridicarea nivelului de conștiință al maselor, intensificarea activității ideologice și de educație socialistă a întregului popor*, reprezintă factori determinanți ai afirmării multilaterale a națiunii și ai transformării revoluționare a societății noastre în etapa actuală.

Partidul Comunist Român, în politica sa de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, pornește de la premisa că, pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în legătură cu noua etapă de dezvoltare a țării, poporul trebuie să acționeze conștient, să înțeleagă problemele specifice ale activității nemijlocite — indiferent de domeniul în care se desfășoară această activitate — ca și problemele generale ale țării, sarcinile fundamentale ale construcției socialiste. Pentru aceasta este necesară intensificarea activității ideologice și educative. Realizarea programului de perfecționare a activității ideologice și de educație socia-

[11] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 628.

listă, aprobat de Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, deschide noi perspective pentru afirmarea personalității umane, pentru înarmarea poporului cu știința și cultura cea mai avansată, cu concepția științifică despre viață a clasei muncitoare — materialismul dialectic și istoric —, pentru ridicarea nivelului de cunoaștere și a capacității de a interpreta, înțelege și folosi just legile obiective ale dezvoltării sociale în fiecare etapă de evoluție a societății, de a acționa cu fermitate pentru progresul țării. În acest spirit, Partidul Comunist Român consideră că măsurile preconizate pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate „... nu se pot înfăptui și nu dorim să fie înfăptuite prin eforturi fizice, ci prin stimularea gîndirii, a spiritului novator, prin dezvoltarea mișcării de inovații și a cercetării științifice ...", prin lupta hotărîtă „împotriva spiritului de automulțumire și îngîmfare, cultivarea unei atitudini și unui spirit cutezător, proprii clasei muncitoare, întregului popor" [12].

Se urmărește deci, formarea unei conștiințe axate pe concepția științifică despre lume a clasei muncitoare, a unei conștiințe active, revoluționare și partinice, aflate în permanentă ofensivă împotriva influențelor și concepțiilor retrograde, a unei conștiințe morale și patriotice avansate, bazată pe respectul și dragostea față de muncă, față de țară. Sub acest ultim aspect, afirmarea conștiinței patriotice socialiste are o deosebită semnificație.

Expresia cea mai directă a unei conștiințe morale și patriotice avansate este atitudinea înaintată față de muncă, față de îndeplinirea sarcinilor majore ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. La baza acestui adevăr stă realitatea că socialismul schimbă radical raportul față de muncă, nu numai al omului, ci și al națiunii. Spre deosebire de orînduirile anterioare, în societatea socialistă, noul fundament al acestui raport este munca imensei majorități în folosul imensei majorități; sau, în alți termeni, munca întregii națiuni în folosul întregii națiuni. Această înlocuire — cea mai grandioasă din istoria omenirii — a muncii exploatate cu munca pentru sine, determină nu numai înțelegerea necesității generale de a munci — fapt care, dealtfel, are o plurideterminare —, ci și înțelegerea comandamentelor majore care apar în planul muncii în diferite etape ale evoluției națiunii socialiste. Tocmai în înțelegerea acestor comandamente, în hotărîrea de a acționa pentru realizarea lor și de a contribui, prin munca proprie, la înflorirea economică și culturală a națiunii, la progresul și prosperitatea țării, la realizarea cu succes a sarcinilor construcției socialiste, avînd conștiința și convingerea că de aceasta depinde civilizația și viitorul țării — înaltul patriotism al oamenilor muncii își găsește temeiuri adînci de manifestare și afirmare.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate marchează o etapă istorică decisivă pentru întregul nostru popor, de care depinde locul pe care România îl va ocupa în marea familie a țărilor socialiste, a tuturor națiunilor lumii. Parcurgerea acestei etape — care înseamnă lichidarea cu desăvîrșire a rămînerii în urmă pe care am moștenit-o, atingerea unui înalt grad de dezvoltare în toate domeniile, obținerea unui nivel de trai superior — , are la bază realizarea amplului program al dezvoltării economice, sociale, culturale și politice a țării. Înfăptuirea acestui program

[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 526.

este posibilă numai prin munca susținută a clasei muncitoare, a țărănimii, intelectualității, a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate. În acest context, munca este atît o condiție majoră a propășirii țării, o necesitate inexorabilă a înfloririi națiunii, cît și un factor al afirmării omului nou, al dezvoltării personalității umane, al modelării profilului moral și spiritual al constructorului noii societăți. Sub ambele aspecte, munca este și se manifestă ca etalon al patriotismului și umanismului, ca unul dintre criteriile cele mai importante ale conștiinței și moralei socialiste [13].

Educarea oamenilor muncii și a tinerei generații în spiritul dragostei față de patrie, al prețuirii trecutului istoric și valorilor materiale și culturale create de poporul nostru de-a lungul milenarei sale existențe, al prețuirii realizărilor obținute în anii construcției socialiste, sădirea sentimentului de dăruire și de contribuție, prin munca proprie, la progresul țării — asigură crearea condițiilor necesare înfăptuirii politicii partidului, înțelegerii acestei politici și angajării conștiente a tuturor oamenilor muncii, a întregului popor în realizarea mărețului program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și, apoi, a societății comuniste. Acest fapt fundamental al ridicării nivelului de cunoaștere și conștiință al oamenilor muncii este, dealtfel, consacrat de normele eticii și echității socialiste, norme în cadrul cărora la loc de frunte stau principii ca: lupta fermă și cu spirit de abnegație pentru traducerea în viață a politicii interne și externe, marxist-leniniste, a partidului și statului nostru socialist, pentru înfăptuirea programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate; „... îndatorirea de a face totul pentru înflorirea continuă a patriei noastre socialiste, pentru sporirea patrimoniului ei material și spiritual, pentru afirmarea tot mai puternică a națiunii române în rîndul națiunilor lumii" [14], dăruirea și pasiunea în muncă — datorie fundamentală, de onoare, a fiecărui cetățean al societății noastre socialiste —, în activitatea creatoare, pentru făurirea valorilor materiale și spirituale ale societății etc.

Conștiința socialistă a oamenilor muncii are o însemnătate practică deosebită, ea jucînd rolul de forță motrice a dezvoltării națiunii, prin contribuția sa la coeziunea membrilor națiunii, la cimentarea relațiilor frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, la făurirea unității spirituale a membrilor comunității noastre, la înflorirea culturii naționale și afirmarea năzuințelor poporului, la întărirea voinței de a conviețui, conlucra și conjuga forțele tuturor oamenilor muncii pentru

---

[13] Sub acest aspect, semnificative sînt și datele unei investigații concrete efectuate pe această temă de un grup de cercetători de la Institutul de științe politice și de studiere a problemei naționale, în anul 1973, la Uzina de Sîrmă — Buzău și la Electromotor — Timișoara, pe un lot de 530 persoane. Analiza datelor cercetării a dus la concluzia că de la simpla cunoaștere a sarcinilor de producție la atitudinea responsabilă este un drum pe care angajarea conștientă a muncitorului se realizează treptat, dar în întregime, sub incidența unei multitudini de factori stimulatori. Între aceștia, un rol important îl au și elementele ce țin de conștiința patriotică socialistă, sentimentele de dragoste și atașament față de țară, de grija pentru victoriile ei pe toate tărîmurile și, în primul rînd, pe cel economic, pentru prestigiul și mîndria ei în lume, pentru progresul ei multilateral.

[14] *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 509.

propășirea socialistă a națiunii noastre, la afirmarea personalității și la ridicarea prestigiului ei, la instaurarea prieteniei între popoare.

Noua etapă de dezvoltare a țării, prin procesele ce o caracterizează, creează toate condițiile pentru ca națiunea să-și dezvolte nu numai puterile sale materiale și forțele sociale, ci și capacitățile spirituale. Înnobilînd întregul profil spiritual și moral al națiunii, „... înarmînd astfel poporul, putem fi siguri de înfăptuirea cu succes a mărețului program elaborat de partid, putem avea garanția că poporul român va făuri comunismul, că națiunea noastră va avea un viitor glorios" [15].

Dezvoltarea multilaterală a națiunii române în anii construcției socialiste, înflorirea ei în etapa pe care o parcurgem — reprezintă realitatea obiectivă pe baza căreia Partidul Comunist Român apreciază că încă multă vreme națiunea și naționalitățile conlocuitoare vor avea un rol deosebit de important în evoluția societății românești. Analiza științifică a proceselor dezvoltării interne a țării, precum și principalele tendințe ce caracterizează evoluția lumii contemporane, atestă că națiunea, ca fenomen social-istoric, este departe de a-și fi epuizat toate posibilitățile și capacitățile ei de progres. Împotriva tuturor acelor puncte de vedere ce încearcă să acrediteze ideea „perimării" națiunii, experiența istorică arată că națiunea este un fenomen social viabil, care va avea de jucat un rol deosebit de important pentru o lungă perioadă a dezvoltării societății. Ca urmare, pentru prezent și pentru viitor, națiunea continuă să constituie cadrul necesar al evoluției lumii socialiste și să reprezinte celula de bază a vieții internaționale.

Aceasta impune apărarea și promovarea fermă, în relațiile internaționale, a principiilor independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne, cooperării și colaborării reciproc avantajoase; presupune crearea tuturor posibilităților pentru ca orice națiune, mare sau mică, fără deosebire de orînduirea sa politică, să poată participa, în condiții de deplină egalitate și respect, la soluționarea tuturor problemelor internaționale. Practica vieții internaționale a arătat că numai pe această cale se poate asigura un climat de pace și securitate pentru toate națiunile și popoarele lumii. Răspunzînd acestei cerințe, Partidul Comunist Român desfășoară o politică de lărgire și intensificare a relațiilor internaționale ale țării noastre, de amplificare a legăturilor dintre națiunea română și celelalte națiuni și popoare, aducîndu-și întreaga sa contribuție la înfăptuirea unor relații internaționale noi, democratice, a unui climat care să asigure tuturor popoarelor dreptul la o dezvoltare liberă, corespunzătoare voinței și năzuințelor lor. De aceea *progresul multilateral al națiunii, în plan economic, social, politic, tehnic-științific și cultural, afirmarea ei tot mai viguroasă și de prestigiu pe plan internațional — constituie două laturi ale procesului unic de înflorire a națiunii socialiste române în prezent și în viitor.*

★

Conținutul și direcțiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate demonstrează că națiunea, în noua etapă, se ridică pe o treaptă

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 542.

superioară de evoluţie, atinge un înalt nivel de progres şi civilizaţie. Procesele ce caracterizează societatea socialistă multilateral dezvoltată determină schimbări importante în *esenţa* şi *profilul* naţiunii, ca fenomen social-istoric : 1) *caracteristicile fundamentale ale naţiunii — comunitatea de viaţă economică şi de teritoriu, de limbă şi de cultură, de viaţă politică şi de conştiinţă — se afirmă cu putere, dobîndind un conţinut net superior celui pe care aceste caracteristici îl aveau în vechiul regim, iar unele dintre ele îşi schimbă chiar caracterul, implicînd elemente specifice noului context social-politic în care evoluează naţiunea*; 2) *apar şi se afirmă trăsături noi — Partidul Comunist Român şi statul socialist ca exponenţi ai intereselor întregii naţiuni, comunitatea de interese, omogenizarea socială şi naţională, concepţia unică despre lume, înflorirea unei ştiinţe şi culturi naţionale noi, ca funcţionalitate şi conţinut, cristalizarea eticii înaintate şi formarea unui nou tip de personalitate umană —, care consolidează şi întăresc naţiunea, care o definesc ca naţiune socialistă.*

Progresul naţiunii, sub toate aspectele şi elementele sale definitorii reprezintă nu numai un rezultat de seamă al victoriei socialismului în ţara noastră, dar şi o condiţie a asigurării cadrului necesar al maturizării societăţii, al trecerii la comunism. Pornind de la această realitate, Partidul Comunist Român consideră că dezvoltarea şi progresul naţiunii române, *realizarea unei concordanţe cît mai depline între esenţa orînduirii socialiste şi forma naţională de comunitate a poporului nostru este o necesitate obiectivă* căreia i se răspunde pe deplin numai în măsura în care se acţionează"... pentru afirmarea cu putere a noilor trăsături ale naţiunii — bază a dezvoltării lumii socialiste pentru vreme îndelungată, pentru conlucrarea egală între toate naţiunile" [16]. Aceasta confirmă pe deplin teza marxistă potrivit căreia, după revoluţia proletară şi cucerirea puterii, naţiunea nu-şi încetează rolul şi misiunea ci, dimpotrivă, şi le amplifică, odată cu transformarea revoluţionară a societăţii pe baze socialiste. Socialismul nu duce, deci, la dispariţia naţiunii, ci la întărirea ei, ca o condiţie a maturizării şi victoriei sale. Pe aceste baze, partidul nostru consideră „ ... că este de datoria sa să facă totul pentru dezvoltarea naţiunii socialiste române..." [17]. Prin politica sa, Partidul Comunist Român, într-un deplin spirit patriotic şi internaţionalist, acţionează în sensul afirmării multilaterale şi înfloririi naţiunii noastre socialiste.

---

[16] *Rezoluţia Conferinţei Naţionale a Partidului Comunist Român cu privire la înflorirea naţiunii socialiste şi la problema naţională în Republica Socialistă România*, în *Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 517.

[17] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 555.

FAMILIA ȘI TRANSFORMAREA STRUCTURII DE CLASĂ ÎN ROMÂNIA

DE

MIHAIL CERNEA

Transformarea radicală a structurii de clasă a populației României în ultimii 30 de ani, generată de mari procese ale industrializării, urbanizării și cooperativizării, a fost reflectată pe plan științific într-o literatură vastă, care a tins și tinde să surprindă proporțiile acestor transformării, să le supună unor proceduri sistematice de analiză și să le ordoneze în noi conceptualizări. În contextul acestor preocupări, ne propunem mai jos să examinăm unele aspecte ale structurii de clasă dintr-un unghi de vedere deloc sau prea puțin utilizat : *compoziția claselor pe unități familiale.* Cu alte cuvinte, vom căuta să comensurăm și să caracterizăm anumite dimensiuni ale acestor macrotransformări în societatea noastră, aducînd sub reflector atît numărul cît și distribuția diferențială (pe clase și teritorial) a *tipurilor de familii* și de *gospodării familiale*, ca unități componente ale claselor sociale.

O dificultate teoretică și metodologică a studiilor consacrate structurii de clasă a societății constă în definirea *unității primare de investigație.* Nu există uniformitate în criteriile de definire a unităților sociale semnificative din care se compun clasele. De cele mai multe ori se ia drept unitate de bază *individul*; cîteodată se folosește ca unitate primară de investigație *grupul familial.* În sfîrșit, unii autori sînt inconsecvenți chiar înăuntrul aceluiași studiu, recurgînd succesiv la criterii diferite (neunitare) : de pildă, pentru evaluarea numerică a clasei muncitoare se ia drept unitate individul aflat pe un post de muncă definit ca aparținînd categoriei sociale „muncitori", în vreme ce în cazul țărănimii unitatea primară luată în calcul este grupul familial, numărul de familii oficial membre în cooperativele agricole (sau cu gospodărie individuală).

Neomogenitatea criteriilor duce la dezavantaje evidente. Probabil că cel mai corect ar fi să observăm că nici unul din modurile de stabilire a unității primare de investigație pentru caracterizarea structurii sociale nu este lipsit de neajunsuri. De aceea, chestiunea constă nu în a le înlătura pe toate — ceea ce este probabil imposibil — ci în : (1) a fi conștient de insuficiențele fiecăruia din aceste demersuri metodologice în parte, spre a nu absolutiza concluziile ; (2) a minimiza, pe cît cu putință, aceste neajunsuri. Una din procedurile posibile în acest sens ar fi confruntarea și compararea constantă a rezultatelor ce se obțin prin folosirea alternativă a fiecăreia din unitățile primare menționate.

Rev. filoz., XXI, 7, p. 881–895. București, 1974.

După cît ne este cunoscut, în literatura sociologică din țara noastră nu s-a făcut o caracterizare a structurii *de clasă* combinată cu structura populației pe *unități familiale*. Cred că o asemenea caracterizare se poate face. Prelucrarea rezultatelor recensămîntului din 1966 ne îngăduie să întreprindem acest demers *. Din păcate, judecînd după literatura publicată în ultimii ani în țara noastră, datele produse de recensămînt au fost prea puțin exploatate și interpretate din punct de vedere sociologic de cercetători [1]. Cred însă că asemenea utilizare se poate dovedi foarte concludentă sociologic din mai multe unghiuri de vedere.

Recensămîntul din 1966, datorită unei înregistrări mai rafinate metodologic decît a oricărui recensămînt precedent, oferă un material valoros cercetărilor de sociologia familiei. Întrucît gospodăriile au fost înregistrate și sub raportul numărului de *nuclee familiale* care conviețuiesc sub același acoperiș, dispunem pentru ansamblul populației de serii de date privitoare la structura familiilor. O reprelucrare adecvată a acestor serii de date dă posibilitatea de a identifica diferitele *tipuri* și *subtipuri de familii* existente în ansamblul populației și de a evalua ponderea lor, posibilitatea de a analiza *relația familie-gospodărie* și *compoziția internă* a familiei pe categorii socio-profesionale și pe categorii de așezări.

În cele ce urmează vom analiza semnificația sociologică a unor constatări rezultate din recensămînt, foarte pertinente pentru cunoașterea familiei și a structurii de clasă, în următoarele privințe :

a) familia și structura de clasă a societății ;

b) distribuția urban-rurală a familiilor de diferite clase și categorii socio-profesionale ;

c) identificarea tipurilor nucleare și extinse de familii în populația țării.

1. FAMILIE ȘI GOSPODĂRIE

O presupunere implicată în numeroase studii sociologice asupra diviziunii societății în clase și pături, chiar dacă neformulată explicit, este că statutul socio-profesional și de clasă al individului care este cap de familie definește în esență apartenența de clasă a întregii *familii* respective. Cu alte cuvinte, se presupune că familia poate fi privită ca o unitate socială omogenă, nediferențiată.

Această presupunere poate fi considerată justificată într-o societate tradițională stabilă, cu un grad redus de specializare și de mobilitate socială, dar trebuie tratată cu prudență de îndată ce este vorba de o societate sau de o epocă istorică cu o înaltă rată de mobilitate sau de transformare socială. În aceste condiții crește numărul *familiilor mixte* în care membrii cuplului conjugal sau unii din copiii necăsătoriți diferă între ei prin tipul de muncă prestată și, în ansamblu, prin mai multe caracteristici socio-profesionale.

* Autorul exprimă mulțumirile sale tovarășei *Mihaela Ioniță* de la Institutul de filozofie pentru ajutorul acordat în prelucrarea statistică a datelor recensămîntului, precum și tovarășului *Radu Halus*, de la D.C.S. pentru observațiile sale prețioase privind modul de înregistrare în fișele de recensămînt a gospodăriilor și familiilor.

[1] O excepție în acest sens face lucrarea *Omul, societatea, socialismul* de Constantin Ionescu, București, Edit. Academiei, 1973 ; vezi și articolul lui Radu Halus, *Elemente de analiză a gospodăriilor și familiilor din R. S. România*, în „Revista de statistică", nr. 5, 1974.

Pe de altă parte, trebuie să fim conştienţi de relativitatea acestui criteriu şi în alt sens : familia cuprinde şi persoane neocupate, inclusiv copiii, şi este întrucîtva o simplificare statistică contabilizarea tuturor membrilor familiei în clasa socială a capului gospodăriei.

Cu toate acestea, celula familială este totuşi puternic semnificativă pentru caracterizarea indivizilor sub unghiul apartenenţei de clasă : în marea majoritate a cazurilor poziţia socio-economică a capului gospodăriei defineşte într-adevăr statutul de clasă şi social ce revine membrilor grupului său familial.

Se consideră frecvent că familia ca instituţie are printre funcţiile ei şi „funcţia de a conferi poziţie socială" (*„position conferring function"*), care se referă la procesul de a introduce noi membri în sistemele sociale şi astfel de a-i integra în societatea totală [2]. Dacă avem în vedere şi distincţia sociologică dintre poziţiile *atribuite* (date, prescrise) şi poziţiile *dobîndite* (obţinute) rezultă din nou că familia este prima instituţie care atribuie o poziţie socială indivizilor ei (chiar dacă această poziţie nu este imuabilă şi eternă) ; aceasta validează considerarea familiei drept una din unităţile posibile de comensurare a mărimii şi ponderii unei clase (pături) în totalul populaţiei. Întrucît privim aceste criterii într-o optică *sociologică*, ţinem seama şi de faptul că familia este celula în care se realizează prima socializare a noilor membri ai societăţii — copiii — iar sistemele de valori ale claselor, vehiculate de adulţi, se transmit prin mecanismele familiei şi generaţiei tinere. Astfel, la nivelul grupului familial se produce difuziunea nu numai a unor caracteristici economice, ci şi a unor caracteristici de conştiinţă şi comportament proprii, de regulă, categoriei sociale date. Atît climatul mediului familial, cît şi propriu-zis compoziţia numerică a grupului familial acţionează uneori ca variabile ale *mobilităţii* indivizilor de la o clasă sau categorie socială la alta ; mecanismele familiale au astfel, şi sub acest raport, un impact asupra structurii de clasă.

În ansamblu, interrelaţiile multiple şi complexe familie-stratificare socială „pot fi grupate în două mari categorii : 1) distribuţia pe clase a modelelor familiale, spre a vedea cum şi de ce comportamentul familial este diferit în pături sociale diferite ; şi 2) asocierea genurilor de sisteme familiale cu diferitele sisteme de stratificare socială " [3]. Investigarea acestor *relaţii* luminează suplimentar fiecare din *termenii* lor. Este de aceea semnificativ sociologic şi important din mai multe puncte de vedere să se studieze structura de clasă a societăţii şi în conexiune cu distribuţia populaţiei pe unităţi familiale.

Recensămîntul din 1966 a identificat în ansamblul populaţiei ţării existenţa a aproape şase milioane de unităţi definite ca „gospodării", dintre care circa cinci milioane erau *gospodării familiale* (cifra exactă : 5.043.994). Acestea din urmă cuprindeau un total de 18.124.250 persoane, adică cca 94,8% din populaţie. Mai existau 910.561 *gospodării nefamiliale*,

---

[2] Robert F. Winch, *The Modern Family*, ed. a III-a, Holt, Rinehart and Winston, N.Y., 1971, p. 191.

[3] William J. Goode, *The Family*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y., 1964, p. 81.

compuse în majoritatea covîrșitoare (843.658) dintr-o singură persoană fiecare. Ele cuprindeau în total 988.944 oameni, reprezentînd 5,2% din totalul populației [4].

Unitatea de investigare folosită (gospodăria) a fost definită și înregistrată astfel încît datele colectate ne îngăduie o cunoaștere a *relației familie—gospodărie*. Metodologic, la recensămînt s-a considerat că „gospodăria este constituită din persoane care locuiesc împreună în mod obișnuit avînd în general legături de rudenie și care participă în totalitate sau parțial la formarea veniturilor și la cheltuirea lor" [5]. S-a precizat totodată că au fost considerate gospodării și grupurile de două sau mai multe persoane între care nu există legături de rudenie dar care, prin înțelegere se gospodăreau împreună ducînd un trai în comun; numărul acestora a fost însă foarte mic, aproape neglijabil. Persoanele care nu aparțineau de o gospodărie și la data recensămîntului au declarat că locuiesc și se gospodăresc singure, precum și persoanele singure din unitățile de locuit în comun au fost înregistrate ca gospodării de o singură persoană.

Din această definire rezultă clar că *nu* se poate identifica noțiunea de gospodărie cu cea de familie; într-o gospodărie poate trăi o familie *extinsă*, într-alta o familie *nucleară* în vreme ce alte gospodării nici nu adăpostesc o familie, ci o singură persoană. Dar faptul că prin înregistrare s-au obținut date despre numărul „*nucleelor familiale*" din fiecare gospodărie (la care vom reveni mai departe) iar apoi prin prelucrare s-a introdus o distincție între „gospodării familiale" și „gospodării nefamiliale", permite reinterpretarea datelor despre gospodării într-un mod pertinent pentru cunoașterea unor variabile specific familiale.

Gospodăria familială a fost definită ca fiind cea alcătuită din unul sau mai multe nuclee familiale, în vreme ce gospodăriile de o persoană ori din două sau mai multe persoane dar care nu constituie nuclee familiale au fost denumite „gospodării nefamiliale". Prin urmare, din punctul de vedere al sociologiei familiei, ne interesează cu precădere datele privind „gospodăriile familiale", care *toate* adăpostesc familii — fie extinse, fie nucleare.

2. FAMILIA ȘI STRUCTURA POPULAȚIEI

Pentru a clasifica din punct de vedere al apartenenței lor sociale grupurile de persoane care alcătuiesc diferitele gospodării, s-a adoptat drept criteriu *categoria socială a capului gospodăriei*. Desigur, acest criteriu este discutabil și poate stîrni controverse. Totuși, cu anumite rezerve, se poate admite că el este mai concludent și mai operațional decît orice alt criteriu luat de sine stătător. (O modalitate superioară ar fi combinarea mai multor criterii, dar aceasta este practic aproape nerealizabil la dimensiunile unui recensămînt.) Noțiunea de „*cap de gospodărie*" a fost definită ca desemnînd „persoana declarată și recunoscută ca atare de celelalte persoane din gospodărie"; prin urmare, criteriul s-a bazat precumpănitor pe *structura de autoritate* existentă în familie

[4] *Recensămîntul populației și locuințelor din 15 martie 1966*, vol. VIII, București, D.C.S. 1970, p. 239.

[5] *Op. cit.*, p. VI.

şi admisă prin consens de către membrii ei. În perspectivă sociologică putem spune că tocmai capul gospodăriei este veriga de legătură, *purtătoare* de statut, între structura socio-profesională a societăţii şi familiei; el este acela care conferă statut, inclusiv statut social-economic copiilor şi uneori soţiei, îndeosebi cînd aceasta nu efectuează o muncă în afara gospodăriei.

Categoria socială a capilor de gospodărie s-a stabilit ţinîndu-se seama de trei elemente : a) ocupaţie ; b) loc de muncă ; c) sectorul social-economic corespunzător locului de muncă. În prelucrarea finală, gospodăriile au fost grupate în următoarele 7 categorii : muncitori, intelectuali-funcţionari, ţărani cooperatori, ţărani individuali, meseriaşi cooperatori, meseriaşi particulari, alţii.

Potrivit acestor criterii, au fost puse în evidenţă cîteva proporţii semnificative (tabel nr. 1) : astfel, a rezultat în primul rînd că tipul de gospodărie *predominant* în populaţia ţării (cca 42%) devenise, încă în prima jumătate a deceniului 7, cel avînd drept cap de gospodărie un muncitor ; gospodăriile ţărăneşti (cooperatori împreună cu ţărani individuali) veneau pe locul al doilea, cu un total de 39%.

Semnificative sînt nu numai aceste cifre şi proporţii în sine, ci şi elementele noi de cunoaştere pe care le furnizează ele în comparaţie cu evaluările *curente*, pentru acelaşi moment, aşa cum rezultă ele din alte

Tabel nr. 1

Structura pe gospodării a populaţiei, după categoria socială a capului gospodăriei*

Categoria socială a capului gospodăriei	Număr gospodării		
	Total	din care :	
		gospodării familiale	gospodării nefamiliale
Total categorii sociale	5.954.555 *100,0*	5.043.994 *100,0*	910.561 *100,0*
Muncitori	2.493.106 *41,9*	2.152.991 *42,7*	340.115 *37,3*
Intelectuali-funcţionari	849.639 *14,2*	680.263 *13,5*	169.376 *18,6*
Ţărani cooperatori	2.047.919 *34,4*	1.766.920 *35,0*	280.999 *30,9*
Ţărani cu gospodării individuale	272.497 *4,6*	224.584 *4,5*	47.913 *5,3*
Meseriaşi cooperatori	154.370 *2,6*	141.334 *2,8*	13.036 *1,4*
Meseriaşi particulari	66.366 *1,1*	56.999 *1,1*	9.367 *1,0*
Alţii şi categorii neidentificate	70.658 *1,2*	20.903 *0,4*	49.755 *5,5*

* Cf. *Recensămîntul populaţiei şi locuinţelor din 15 martie 1966*, vol. VIII, Bucureşti, D.C.S., 1970.

surse (Anuarele statistice ale R.S. România) şi din alte modalităţi de înregistrare. Să le comparăm cu ponderea diferitelor categorii socio-profesionale în totalul de atunci al salariaţilor, după informaţiile din Anuarul Statistic 1966 (tabel nr. 2). Potrivit acestor date, la 31 decembrie 1965 lucrau în economia naţională cca 4,2 milioane salariaţi din care cca 3 milioane muncitori.

Tabel nr. 2

Structura salariaţilor pe categorii social-profesionale şi pe sexe în 1965*

— în mii —

Categoria socio-profesională	Total	Bărbaţi	Femei
Total salariaţi	4.234,0 *100,0*	3.055,5 *100,0*	1.178,9 *100,0*
Muncitori	3.018,7 *71,3*	2.355,9 *77,1*	662,8 *56,2*
Ingineri, tehnicieni şi pers. de specialitate	700,3 *16,5*	410,3 *13,4*	290,0 *24,6*
Funcţionari	347,2 *8,2*	178,6 *5,9*	168,6 *14,3*
Pers. de serviciu, pază şi pompieri	167,8 *4,0*	110,3 *3,6*	57,5 *4,9*

* Cf. *Anuarul Statistic al R.S. România*, 1966, Bucureşti, D.C.S., p. 126.

Comparînd categoria socială „*muncitori*" în cele două tabele apare o diferenţă firească de cca 525.000 persoane. Ea se explică în esenţă prin faptul că tabelul nr. 1 reflectă numai numărul muncitorilor *capi de gospodării*; ceilalţi 525.000 muncitori sînt membri de familie (de obicei soţii sau copii) fie în gospodării ai căror capi sînt tot muncitori, fie în gospodării al căror cap aparţine altor categorii sociale : iată deja o atestare a *gospodăriilor mixte* cu indivizi activi ce aparţin unor categorii socio-profesionale diferite. Trebuie să luăm deci în considerare existenţa unor *familii neomogene* ca statut de clasă şi să nuanţăm corespunzător enunţurile noastre, cu atît mai mult cu cît într-o perioadă cu o rată ridicată de mobilitate socială, numeroase familii trec temporar prin această stare în cursul tranziţiei de la o clasă/categorie la alta.

Aceeaşi constatare rezultă şi din compararea categoriilor *intelectuali-funcţionari* în cele două tabele : rezultă o diferenţă de cca 200.000 persoane, care sînt evident membri de familie fie în familii omogene de intelectuali sau funcţionari, fie în familii mixte.

O comparaţie foarte interesantă se poate face şi în cazul categoriei *ţărani cooperatori*. De astă dată putem constata prin comparaţie *diferenţe considerabil mai mari*. Potrivit statisticii centralizate a cooperativelor agricole de producţie, la sfîrşitul anului 1965 cele 4.680 C.A.P.-uri cuprindeau 3.409.100 familii (sau 3.427.200 la sfîrşitul anului 1966)[6]. Or, datele

[6] *Anuarul Statistic al R. S. România*, 1967, Bucureşti, D.C.S., p. 256.

recensămîntului (tabelul nr. 1) indică cu circa *1.350.000 mai puţine gospodării de ţărani cooperatori* după categoria socială a capului gospodăriei. Chiar dacă includem în calcul numărul tuturor nucleelor familiale distincte din gospodăriile ţărăneşti cu mai multe nuclee (ceea ce adaugă un plus de aproape 200.000 nuclee familiale din gospodăriile cu două, trei sau mai multe nuclee) rămîne încă o masivă diferenţă de cca 1,1 milioane familii în minus faţă de numărul de familii membre în C.A.P. consemnat în fiecare Anuar Statistic.

Această diferenţă se explică în primul rînd prin procesele accentuate de *mobilitate socială* din satul contemporan. Un mare număr din membrii familiilor ţărăneşti cooperatiste au devenit muncitori, lucrînd în industrie, transporturi, construcţii sau ca salariaţi în întreprinderile agricole de stat. Dar, pe lîngă cei care s-au exruralizat migrînd definitiv în urban, foarte mulţi continuă să-şi păstreze domiciliul lor familial la sat, făcînd o mişcare pendulatorie cotidiană, săptămînală sau revenind în sat după perioade ceva mai lungi.

Din punct de vedere formal juridic ei sînt în continuare membri ai cooperativelor agricole, împreună cu familiile lor. Mai mult chiar, restul familiei acestor muncitori (soţia, copiii) continuă să aibă şi caracteristici ale familiei *ţărăneşti*, continuă să participe la muncă în C.A.P., primind de la cooperativă un lot în folosinţă pe care-l cultivă. Doar capul familiei şi-a schimbat statutul socio-profesional, devenind muncitor.

Tocmai pentru că „scindarea" profesională a unui mare număr de familii ţărăneşti, în trecut ocupate integral în agricultură, se face de obicei după un model comun, bazat pe diviziunea pe sexe a activităţilor (capul gospodăriei pleacă la muncă în industrie, în vreme ce femeia rămîne să lucreze în C.A.P.) s-a produs şi procesul de *feminizare a agriculturii* : în anul 1973, peste 60% din forţa de muncă a cooperativelor agricole era alcătuită din femei. Plusul de femei faţă de numărul de bărbaţi care lucrează în C.A.P. provine îndeosebi tocmai din familiile de foşti cooperatori activi deveniţi *muncitori-ţărani* [7], în care capul gospodăriei s-a dus la o activitate permanentă în afara C.A.P.

Dobîndim astfel o evaluare, chiar dacă aproximativă [8], a ordinului de mărime a unei *noi categorii sociale în structura populaţiei* ţării noastre : *muncitorii-ţărani*. Această determinare cantitativă este importantă deoarece, deşi se vorbeşte relativ frecvent în literatura noastră despre această categorie socială, nu sînt citate mai de loc cifre sau ordine de mărime.

Problemele ridicate de condiţiile de existenţă şi muncă, precum şi de statutul social al acestor categorii, sînt foarte complexe : aceşti muncitori-ţărani sînt o parte a clasei muncitoare prin tipul de activitate

[7] Creează multe confuzii faptul că aceste familii au o dublă înregistrare în statistici : uneori ca familii de muncitori, alteori ca familii membre în C.A.P. Această ultimă înregistrare, depăşită de realităţile mobile ale satului, acreditează din păcate şi o imagine artificial umflată asupra forţei de muncă existente în cooperativele agricole. O revizuire generală a criteriilor de înregistrare statistică a membrilor C.A.P. s-ar dovedi foarte oportună.

[8] Spunem că această evaluare cantitativă este doar „aproximativă" întrucît există şi alte surse care pot fi considerate în calculul numeric al categoriei de *muncitori-ţărani*. Dar diferenţa masivă de circa 1,1 milioane, care rezultă din confruntarea numărului de familii ţărăneşti cooperatiste în evidenţa C.A.P. (Anuarul Statistic) şi înregistrarea situaţiei de fapt prin recensămînt, dă seama probabil pentru cea mai mare parte de indivizi din această categorie.

desfăşurată, prin locul lor în organizarea producţiei sociale, prin felul în care îşi primesc partea ce le revine din venitul naţional etc., dar totodată se deosebesc de muncitorii industriali stabilizaţi în marile concentrări urbane prin faptul că familia din care fac parte este o familie cu multe caracteristici socio-economice ţărăneşti ; modelele lor de existenţă în cadrul familiei sînt, în mare parte încă, modele de viaţă ţărănească. Înşişi aceşti muncitori-ţărani continuă încă să participe la activităţi agricole : ei prestează un volum important de muncă atît în gospodăriile proprii de familie cît şi, în ultimii ani mai ales, pe parcelele preluate de la cooperativa agricolă de alţi membri ai familiei lor (cooperatiste) spre cultivare în sistemul acordului global [9].

De la efectuarea recensămîntului din 1966 pînă în prezent cifrele au suferit, desigur, succesive modificări. Dar există numeroase indicii care arată că *tendinţele* relevate mai sus în ceea ce priveşte ponderea muncitorilor şi ţăranilor în ansamblul populaţiei au continuat să se *accentueze* în aceşti ani. Numărul mediu scriptic al lucrătorilor în economia naţională a crescut pînă la peste 5,6 milioane în 1972 (o creştere cu 1,3 milioane persoane faţă de 1965) din care cca 4,2 milioane, adică 75 % erau muncitori [10]. Totodată, ponderea populaţiei ocupată cu agricultura a scăzut în acelaşi interval (1965—1972) cu cca 1,1 milioane persoane [11], de la 5,5 la 4,4 milioane, în bună măsură prin creşterea categoriei de *muncitori-ţărani*, adică prin trecerea unui număr sporit de membri ai gospodăriilor de ţărani cooperatori la statutul de lucrător angajat în afara cooperativei. Abia viitorul recensămînt va putea evalua mai precis amploarea acestor deplasări şi modificările corespunzătoare în structura populaţiei.

În ciuda acestor deplasări sociale masive, statistica oficială a numărului de familii din C.A.P. indică, aproape invariabil, o cifră de circa 3,5 milioane familii membre [12]. Chiar dacă operăm în chip curent cu această cifră furnizată de Anuarele Statistice, trebuie să fim totuşi conştienţi că ea indică mai curînd o stare de drept decît una de fapt. În realitate, cooperativele agricole *nu dispun* nici pe departe de forţa de muncă a 3,5 milioane familii ţărăneşti. Mai mult, în România nici nu mai există, în realitate, atîtea familii „pur" ţărăneşti cooperatiste. Un număr crescînd de membri ai acestor familii lucrează în afara cooperativelor şi în afara agriculturii. Noua lor situaţie are un impact puternic asupra structurilor familiale din care fac parte, asupra modelelor de existenţă din aceste familii, oferind un cîmp inedit de cercetare a noilor raporturi familiale. În plus, această situaţie nouă atrage particularităţi distincte în ceea ce priveşte distribuţia în teritoriu a gospodăriilor familiale aparţinînd diferitelor categorii socio-profesionale, cum vom vedea mai departe.

Desigur, din cele de mai sus se pot trage concluzii şi pentru *redefinirea* conceptului de *clasă* ţărănească cooperatistă. Populaţia desemnată prin acest concept s-a restrîns şi se restrînge continuu : după părerea mea, din *clasa ţărănimii cooperatiste fac parte* real nu toţi membrii înscrişi în coopera-

[9] Vezi pe larg o analiză a acestui proces în : Mihail Cernea, *Sociologia cooperativei agricole de producţie*, Curs de sociologie rurală (cap. IX—X), Institutul Agronomic „Nicolae Bălcescu", 1974, litografiat.

[10] Cf. *Anuarul Statistic al R. S. România*, 1973, Bucureşti, D.C.S., p. 115.

[11] Idem, p. 110.

[12] Idem, p. 258.

tivele agricole, ci doar *aceia dintre ei care prestează efectiv o activitate constantă în slujba producţiei agricole în cadrul cooperativei, sînt proprietari colectivi ai mijloacelor de producţie ai cooperativei agricole şi îşi obţin integral sau în cea mai mare măsură partea ce le revine din venitul naţional pe baza muncii agricole.*

Sînt însă totodată caracteristice pentru situaţia actuală o mare complexitate şi diversificare a structurilor sociale, un ritm rapid şi o continuitate neîntreruptă a proceselor de mobilitate socio-teritorială. De aici decurge că liniile diviziunilor de clasă nu pot fi trasate cu rigiditate. Există în „marginea" ţărănimii cooperatiste (ca şi în „marginea" clasei muncitoare) categorii sociale în plină transformare, la care putem identifica existenţa simultană a unor trăsături definitorii pentru clase diferite. Metaforic, putem spune că liniile unor asemenea demarcaţii ar trece chiar *prin mijlocul multor familii ţărăneşti* înscrise în C.A.P. dar cu unii membri lucrînd în industrie iar cu alţii muncind în agricultură. Asemenea familii, asemenea grupuri, nu pot fi clasificate prin rataşări forţate, ci surprinse şi definite tocmai drept categorii tranzitorii într-o dinamică socială accelerată.

3. STRUCTURA SOCIALĂ ŞI FAMILIALĂ A URBANULUI ŞI RURALULUI

Cum sînt distribuite clasele şi categoriile sociale pe tipuri de aşezări. îndeosebi între urban şi rural? Spre a răspunde, vom lua în considerare în acest paragraf numai gospodăriile familiale, (tabel nr. 3). Datele tabelului, furnizînd o imagine macrosocială pentru 1966, permit formularea unor enunţuri-cadru despre situaţia a diferite tipuri de familii.

Tabel nr. 3

Distribuţia urban-rurală a gospodăriilor familiale după categoria socială a capului gospodăriei

Categoria socială a capului gosp.	Total R.S.R.	Municipii şi oraşe	Comune suburbane	Comune
Muncitori	2.152.991 *100,0*	1.080.782 *50,2*	108.731 *5,0*	963.478 *44,8*
Intelectuali-funcţionari	680.263 *100,0*	518.897 *76,3*	11.567 *1,7*	149.799 *22,0*
Ţărani cooperatori	1.766.920 *100,0*	85.959 *4,9*	53.192 *3*	1.627.769 *92,1*
Ţărani individuali	224.584 *100,0*	15.584 *6,9*	5.741 *2,1*	204.259 *91,0*
Meseriaşi cooperatori	141.334 *100,0*	58.044 *41,1*	4.003 *2,8*	79.287 *56,1*
Meseriaşi particulari	56.899 *100,0*	19.073 *33,5*	1.879 *3,3*	36.047 *63,2*
Alţii şi categorii neidentificate	13.602 *100,0*	9.308 *68,4*	368 *2,7*	3.926 *28,9*
Total gospodării familiale	5.043.994 *100,0*	1.792.401 *35,5*	184.706 *3,7*	3.066.887 *60,8*

În primul rînd, în contrast cu modelul tradiţional, constatăm o *necoincidenţă* între distribuţia gospodăriilor familiale pe categorii socio-profesionale şi diviziunea în „mediu urban" şi „mediu rural". Această necoincidenţă este produsul unor profunde deplasări sociale.

Calculele ne pun în evidenţă situaţia oarecum neaşteptată că, în 1966, aproape jumătate (45 %) din capii de gospodărie familială *muncitori* din România îşi au gospodăria şi familia nu în oraşe ci în *mediul rural*. La aceştia se adaugă numărul mare de muncitori care nu sînt capi de gospodărie, dar domiciliază de asemenea în rural. Numai 50,2 % din gospodăriile de muncitori se află în urban. Această situaţie exprimă *proveniența rurală recentă* şi relativa tinereţe a unor vaste contingente muncitoreşti. În plus, este evident că *rezidenţa în rural* a unei părţi atît de masive din clasa muncitoare contribuie la menţinerea, tocmai în *viaţa de familie*, a unor *modele de comportament* (structură de autoritate, diviziune a rolurilor, tipare de relaţii interpersonale şi intergeneraţii) caracteristice familiei ţărăneşti.

Cel mai mare *grad de concentrare urbană* (76,3 %) din totalul pe ţară îl are categoria *intelectuali-funcţionari* (din motive evidente). Ea este totodată şi cea mai *inegal* răspîndită categorie, întrucît faţă de o medie de 13,5 % în totalul pe ţară al gospodăriilor familiale, înregistrează o maximă de 28,9 % în oraşe şi de numai 4,9 % în comune.

Analiza pe gospodării şi familii ne îngăduie să dobîndim o imagine foarte interesantă a *structurii de clasă a oraşului* şi a *structurii de clasă a satului*, precum şi a diferenţelor dintre ele (tabelul nr. 4). Aproape 90 % din familiile urbane sînt familii de muncitori şi intelectuali-funcţionari, aflate într-o proporţie de 2 : 1 (de fapt, greutatea specifică a acestor categorii în oraşele propriu-zise este şi mai mare, dacă nu s-ar lua în considerare familiile ţărăneşti din satele subordonate administrativ unor municipii şi oraşe).

Poate cele mai interesante constatări sînt însă cele privitoare la compoziţia *satului actual*, distanţat mult de satul tradiţional aproape omogen agricol şi ţărănesc. Încă în perioada interbelică (anul 1930), 90,4 % din totalul populaţiei rurale şi circa 95 % din populaţia feminină din rural era ocupată în agricultură [13]. Chiar în trecutul foarte apropiat (pînă la începutul deceniului şase) ruralul era aproape în exclusivitate o zonă omogenă de reşedinţă a ţărănimii. De aceea, conceptele de *„populaţie rurală"* şi *„populaţie ţărănească"* (agricolă) erau, în situaţia României, în cea mai mare parte coincidente [14].

După încheierea cooperativizării, îndeosebi în deceniul al şaptelea şi în continuare în prezent, populaţia rurală s-a *diversificat* socio-profesional considerabil. Nu mai insistăm asupra faptului binecunoscut că masa covîrşitoare a ţărănimii individuale s-a transformat ca clasă, devenind o ţărănime cooperatistă. Dar ca urmare a proceselor de industriali-

[13] Dr. D. C. Georgescu, *Populaţia şi viaţa economică a României*, în „Enciclopedia României", vol. III, p. 41.

[14] Demograful *Emil Mesaroş* calcula corect că, în 1956, circa 88 % din populaţia rurală activă era ocupată în agricultură; în acelaşi an, 84,4 % din populaţia rurală activă aparţinea categoriilor sociale ţărani ((individuali, colectivişti, întovărăşiţi): prin urmare, consideră el, „punerea semnului egalităţii între noţiunea de populaţie rurală şi cea de populaţie agricolă sau ţărănească era întru totul justificată" (v. Emil Mesaroş, *Consideraţii asupra demografiei rurale a României*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1972, p. 352).

Tabel nr. 4

Structura urbanului şi ruralului pe gospodării familiale

Medii sociale	Total	Categoria socială a capului gospodăriei						
		Muncitori	Intelectuali-funcţionari	Ţărani cooperatori	Ţărani cu gospod. individuale	Meseriaşi cooperatori	Meseriaşi particulari	Alţii şi categ. neidentif.
TOTAL R.S.R.	5.043.994	2.152.991	680.263	1.766.920	224.584	141.334	56.999	20.903
%	*100,0*	*42,7*	*13,5*	*35,0*	*4,5*	*2,8*	*1,1*	*0,4*
MUNICIPII ŞI ORAŞE	1.792.401	1.080.782	518.897	85.959	15.584	58.044	19.073	14.062
	100,0	*60,3*	*28,9*	*4,8*	*0,9*	*3,24*	*1,1*	*0,8*
COMUNE SUBURBANE	184.706	108.731	11.567	53.192	4.741	4.003	1.879	593
	100,0	*58,9*	*6,2*	*29,0*	*2,5*	*2,2*	*1,0*	*0,3*
COMUNE	3.066.887	963.478	149.799	1.627.769	204.259	79.287	36.047	6.248
	100,0	*31,4*	*4,9*	*53,1*	*6,7*	*2,5*	*1,2*	*0,2*

Tabel nr. 6

Familii nucleare şi familii extinse pe categorii socio-profesionale

Tip de unitate	Total R.S.R	Categoria socio-profesională a capului gospodăriei						
		Muncitori	Intelectuali-funcţionari	Ţărani cooperatori	Ţărani cu gospod. individuale	Meseriaşi cooperatori	Meseriaşi particulari	Alţii şi categ. neidentif.
GOSPODĂRII FAMILIALE TOTAL	5.043.994	2.152.991	680.263	1.766.920	224.584	141.334	56.999	20.903
	100,0	*100,0*	*100,0*	*100,0*	*100,0*	*100,0*	*100,0*	*100,0*
FAMILII NUCLEARE	4.071.538	1.806.654	563.059	1.366.738	158.652	114.686	45.118	16.632
	80,7	*83,9*	*82,8*	*77,3*	*70,6*	*81,1*	*79,2*	*79,6*
FAMILII EXTINSE	972.456	346.337	117.205	400.182	65.932	26.648	11.881	4.271
	19,3	*16,1*	*17,2*	*22,7*	*29,4*	*18,9*	*20,8*	*20,4*

zare şi de repartiţie teritorială mai echilibrată a forţelor de producţie, precum şi ca urmare a industrializării rurale, o parte crescîndă a locuitorilor *au devenit muncitori*. Cum se poate vedea în tabelul 4, numai trei cincimi din gospodăriile familiale din sate au drept cap de gospodărie un ţăran (cooperator sau individual). Peste 31,4 sînt însă gospodării de muncitori : astfel, *satul românesc actual a devenit zona de reşedinţă pentru o parte foarte însemnată* (aproape jumătate) *din clasa muncitoare*. În aceste gospodării însă , multe familii nu sînt omogene ci *mixte*, muncitoreşti-ţărăneşti. Satul cuprinde şi un detaşament de intelectuali-funcţionari (cca 5 % din totalul gospodăriilor) care deşi nu este mare, este semnificativ ca prezenţă în comparaţie cu trecutul ; meseriaşii satului reprezintă cca 3,7 % din gospodăriile rurale, dar de fapt o parte dintre ei sînt muncitori care exercită profesiuni mecanice, de construcţii etc. dar care lucrînd în cooperativele agricole apar înregistraţi la rubrica „meseriaşi cooperatori".

Sub unghiul compoziţiei de clasă şi socio-profesionale, *mediul suburban* vădeşte caractere clasice de *tranziţie* : el se deosebeşte de mediul urban nu prin ponderea gosqodăriilor muncitoreşti (surprinzător, aproape identică), ci prin inversarea faţă de urban a proporţiilor categoriilor intelectuali-funcţionari şi ţărani (v. tabel 4).

De la recensămîntul din 1966 pînă în prezent cifrele menţionate mai sus au suferit schimbări, pe care le va putea măsura cu exactitate viitorul recensămînt. Principalele deplasări produse accentuează ponderea muncitorilor în rural, reducînd greutatea specifică a gospodăriilor familiale ţărăneşti. Numărul capilor de gospodărie intelectuali şi funcţionari a crescut. În ansamblu, diversificarea internă socio-profesională a aşezărilor a devenit mai pronunţată.

Se impune neîndoielnic, în lumina acestor distribuţii, nu numai concluzia că noţiunile *„mediu rural"* sau *„populaţie rurală"* nu mai pot fi echivalate cu „agricultura" sau cu „populaţia ţărănească". Putem constata şi inadecvarea altor concepte, utilizate adesea în sociologia familiei : cel de *„familie rurală"* şi *„familie urbană"*.

Într-adevăr, nu mai putem vorbi în prezent de *familia rurală*, de pildă, ca un *tip*, ca model *unic*, în condiţiile în care compoziţia (de clasă şi socio-profesională) satului s-a diversificat atît de mult. Nu mai avem în rural *un unic tip* (familia ţărănească tradiţională), ci *mai multe* tipuri (ţărănească, muncitorească, muncitoresc-ţărănească, intelectuală ş.a.) care diferă ca modele de comportament, sisteme de valori şi distribuţie internă a rolurilor familiale. Amprentele *clasei sociale de apartenenţă sînt de obicei mai puternice decît cele ale tipului de aşezare* (rurală sau urbană), diferenţiind considerabil între ele familiile din acelaşi „mediu", altădată relativ omogen.

Pe de altă parte, în mediul urban întîlnim de asemenea un întins evantai de tipuri de familie — *nu* un monotip : „familie urbană". Dată fiind rata înaltă de mobilitate socială, găsim în schimb familii şi gospodării familiale din *aceeaşi* categorie socio-profesională atît în oraşe cît şi în sate.

Prin urmare, atît conceptul de „familie rurală", cît şi cel de „familie urbană" au devenit concepte care voalează deosebirile, umbrele prea largi care acoperă realităţi diferite ce se cer circumscrise distinct. Ele rămîn abstracţii sărace, neoperante, care nu mai definesc pertinent o categorie

unitară, întrucît ariile de distribuţie ale familiilor din aceeaşi clasă/categorie socială intersectează de-a curmezişul diviziunea rural-urban, iar aşezările rurale îndeosebi şi-au pierdut tradiţionala lor omogenitate.

4. STRUCTURA POPULAŢIEI PE TIPURI DE FAMILII

Mai departe, ne vom ocupa succint [15] de un aspect inedit şi foarte important pe care reprelucrarea datelor recensămîntului ne permite să-l cunoaştem : identificarea *tipurilor structurale de familii* existente în populaţia României, stabilirea distribuţiei populaţiei în *familii nucleare* şi *familii extinse*, precum şi variaţia proporţiilor acestor tipuri fundamentale de la o clasă (pătură) socială la alta.

Subliniez că identificarea acestor tipuri structurale, caracteristici şi dimensiuni este crucială din unghiul sociologiei familiei, întrucît — spre deosebire de cele analizate pînă acum — ele constituie *variabile specifice* unităţii familiale. Datele obţinute nu-şi găsesc echivalent pentru trecut (cînd informaţiile primare ale recensămintelor erau mai puţin minuţioase) ceea ce îngreunează comparaţia *în timp*. În schimb, aceste date ne furnizează o *imagine de stare* completă, situaţia structurilor familiale ale întregii populaţii, ceea ce oferă substanţă pentru generalizări macrosociale.

Principalele noţiuni folosite de metodologia recensămîntului din 1966 în această privinţă au fost cele de „nucleu familial" şi „gospodărie familială", operaţionalizate în indici adecvaţi scopurilor recensămîntului. Sociologia familiei şi-a elaborat însă un aparat conceptual mai diversificat spre a surprinde deosebirile dintre diferitele *tipuri* de familii existente. Printre aceste concepte se numără : „*familie nucleară*" (sau „conjugală", „simplă", „elementară"), „*familie extinsă*", „*diadă nucleară*", „*familie tulpină*", „*familie de orientare*", „*familie de procreare*" ş.a. Noţiunea de „nucleu familial" nu coincide cu conceptul sociologic de „familie nucleară" şi nici nu permite distincţia între familiile nucleare complete şi cele incomplete. În plus, recensămîntul n-a folosit deloc categoria fundamentală de „familie extinsă". De aceea, spre a putea interpreta informaţiile recensămîntului în termeni sociologici, am recurs la o *retraducere* conceptuală care să stabilească riguros corespondenţele cu conceptele sociologice şi să legitimeze recalcularea datelor.

În lumina unui sistem adecvat de concepte, definite potrivit accepţiilor celor mai larg admise în sociologia familiei, am reprelucrat datele cuprinse în tabelele recensămîntului cu privire la gospodării pe nuclee familiale, după numărul şi compoziţia persoanelor, precum şi pe categorii de localităţi, în felul următor :

— în categoria „*familii nucleare*" am inclus atît familiile nucleare complete, cît şi cele nucleare incomplete de diferite subtipuri (cupluri maritale şi familii alcătuite dintr-un părinte şi copii necăsătoriţi);

— în categoria „*familii extinse*" am inclus familiile compuse dintr-o familie nucleară completă plus cel puţin o diadă nenucleară, cele nucleare incomplete dar avînd de asemenea în plus cel puţin

---

[15] Pe larg, despre aceste aspecte care cer o dezvoltare amănunţită, am tratat în comunicarea *Familia extinsă şi procesul de nuclearizare a familiei în R. S. România*, prezentată la sesiunea ştiinţifică „Populaţia, familia şi drepturile omului" din 10 mai 1974.

o diadă nucleară, evidențiind distinct familiile extinse alcătuite din două sau trei familii nucleare.

Rezultatele acestei analize au pus în evidență *structura populației pe tipuri familiale fundamentale*. Pe ansamblul țării, din totalul familiilor existente în România, circa 80% erau familii nucleare și aproape 20% aveau caracteristicile unor familii extinse (tabel nr. 5). În ambele cazuri avem în vedere sisteme familiale ai căror membri sînt reuniți sub acoperișul aceleiași gospodării.

Tabel nr. 5

Familii nucleare și familii extinse în populația României

Tip de unitate	Total R.S.R	Municipii și orașe	Comune suburbane	Comune
Gospodării familiale	5.043.994 *100,0*	1.792.401 *100,0*	184.706 *100,0*	3.066.887 *100,0*
Familii nucleare	4.071.538 *80,7*	1.497.468 *83,5*	149.880 *81,1*	2.424.190 *79,0*
Familii extinse	972.456 *19,3*	294.933 *16,5*	34.826 *18,9*	642.697 *21,0*

Cunoașterea compoziției populației pe tipuri familiale fundamentale este deosebit de importantă practic pentru programele de asistență socială, pentru dezvoltarea rețelei de servicii sociale, ca și pentru elaborarea politicii demografice sau perfecționarea legislației familiei. Se consideră îndeobște că familia extinsă are anumite superiorități funcționale, între altele fiind mai capabilă să furnizeze servicii sociale membrilor ei mai bine decît familia nucleară. Totuși, una din tendințele majore în evoluția sistemelor familiale în întreaga lume este *tendința de nuclearizare*; trecerea, mai lentă sau mai rapidă, de la familia extinsă spre familia nucleară, este socotită drept unul din indicatorii procesului de *modernizare* a sistemelor familiale. Această tendință se conturează pronunțat și în țara noastră, fiind chiar accelerată de transformările macrosociale produse în ultimul sfert de secol.

Datele rezultate din reprelucrarea recensămîntului ne îngăduie să evaluăm și diferențele pe medii teritorial-sociale în distribuția tipurilor de familii : în sate, familia extinsă s-a menținut în proporție sensibil mai mare (21%), față de orașe (numai 16,5%). Mai mari încă și mai elocvente sînt însă diferențele identificabile în distribuția tipurilor familiale pe clase și categorii sociale (vezi tabelul nr. 6). Dacă orientarea spre sisteme nucleare sau spre sisteme extinse constituie o componentă a comportamentului familial, putem întrevedea o asociere semnificativă între distribuția pe categorii socio-profesionale și variația tipurilor și subtipurilor familiale. Constatăm astfel că *clasa muncitoare are cel mai înalt grad de nuclearizare familială* (aproape 84%) în vreme ce țărănimea, dimpotrivă, are cea mai mare proporție de familii extinse. Îndeosebi în cazul gospodăriilor țărănești individuale, care cuprindeau circa un milion de persoane, proporția de sisteme extinse este ridicată — aproape 30% — ceea ce confirmă legătura dintre organizarea structurală a familiei țărănești și particularitatea raporturilor agrare.

Analiza minuţioasă, pe subtipuri, a distribuţiei pe clase şi categorii socio-profesionale şi pe medii sociale a principalelor tipuri familiale, învederează şi alte corelaţii sau stări interesante, asupra cărora nu putem stărui aici, dar la care vom reveni cu alt prilej. În ansamblu însă, se poate conchide că transformările în structura socială a populaţiei în ultimele decenii includ şi importante deplasări în structura şi distribuţia tipurilor de sisteme familiale. Iar examinarea transformărilor din structura de clasă şi socio-profesională a populaţiei, *în conexiune cu familia* ca unitate de studiu şi în conexiune cu distribuţia *tipurilor de familii* se dovedeşte o perspectivă rodnică, aptă să lumineze faţete noi în complexa şi mult dezbătuta problemă a prefacerii structurilor societăţii.

CRONICA IDEILOR

IDEOLOGIA „SFÎRȘITULUI IDEOLOGIILOR"

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Panorama complexă a ideologiei politice burgheze contemporane se caracterizează printr-o profuziune de doctrine, diferite ca denumiri sau puncte de plecare, dar care, la o analiză mai atentă, dezvăluie o notă dominantă, comună : ele consideră țările capitaliste dezvoltate ca societăți fără conflicte, de „pace socială", integrate și afluente, ca „state ale prosperității generale". Această caracteristică se descifrează atît în teoriile „societății industriale" (Raymond Aron, Seymour Martin Lipset) sau postindustriale (Daniel Bell, Alain Touraine) ori tehnetronice (Zbigniew Brzezinski), cît și în teoria „welfare state"-ului, a noului stat industrial (John Kenneth Galbraith) sau în cea a stadiilor creșterii economice (Walt W. Rostow) care preconizează ca stadiu final, pe care l-ar fi atins doar Statele Unite ale Americii, stadiul înaltului consum de masă. Elementele de construcție ale acestor teorii vizează mai mult nivelul tehnico-economic, științific, de stratificare și mobilitate socială, de repartiție și redistribuție a veniturilor. Ele sînt completate prin doctrine care interpretează impactul revoluției științifice - tehnice asupra sistemului politic, cum sînt cele tehnocratice, ale dezideologizării și depolitizării. Dar și acestea din urmă sînt construite pe premise derivînd din primele, existînd o coincidență de substanță între ele. De aceea, plasată în acest context, doctrina „sfîrșitului ideologiei" ne apare ca un pilon esențial în strategia luptei ideologice a imperialismului contemporan.

Înrudirea intimă dintre doctrina dezideologizării și doctrinele „societății afluenței" e relevată și de un indiciu cronologic. Ea apare la jumătatea deceniului al șaselea, mai precis în 1955, cînd în Franța Raymond Aron lansa teza „sfîrșitului erei ideologice" ; în același an, la adunarea Asociației „Congress for Cultural Freedom" în S.U.A., neoliberalul de orientare conservatoare Friedrich Hayek deplîngea declinul semnificației problemelor tradiționale care divizau dreapta și stînga. Acesta a fost punctul de plecare al teoriei închegate de S. M. Lipset despre democrația politică americană, ca expresie a unui consens cvasiunanim și ca mecanism specific bazat pe echilibru și negociere. Aceeași perioadă era caracterizată de Walt Rostow ca intrare a societății americane în stadiul înaltului consum de masă; după cum, tot în acest răstimp, se situează și începuturile expansiunii doctrinei „statului bunăstării generale". Doctrina depolitizării, ca și termenul ce o denumește, apare tot în anii 1955—1960. Ele prelungesc doctrinele „societății afluente" în plan politic, putînd fi considerate, astfel, ca nivel politic al unei construcții ideologice mai ample. Sub acest aspect, ne apare relevantă precizarea întîlnită în lucrarea fundamentală a lui S. M. Lipset :

Rev. filoz., XXI, 7, p. 897—907, București, 1974.

„Problemele politice fundamentale ale revoluției industriale sînt deja rezolvate... Democrația nu este numai un mijloc cu ajutorul căruia diversele grupuri pot să-și realizeze scopurile și să tindă spre o societate bună; ea reprezintă această societate bună în acțiune" [1]. Cu alte cuvinte, nu este vorba doar de o tendință spre „societatea bună", care echivalează în plan politic cu democrația, ci de faptul că această societate bună este deja realizată în modelul Statelor Unite ale Americii, fiind întruchipată, materializată în democrația politică existentă. Semnificația socială și politică și finalitatea ideologiei „dezideologizării" ni se dezvăluie, astfel, de la început ca exprimînd tendințe apologetic-conservatoare, antirevoluționare în esența lor, de a contesta necesitatea unor transformări radicale în orînduirea existentă, în măsura în care fie că opun revoluției reformele, „ajustările" parțiale, fie că prezentînd „societatea bună" deja înfăptuită, neagă pînă și necesitatea unor reforme de structură.

Apariția tezei „sfîrșitului ideologiilor" în S.U.A. se leagă de anumite împrejurări specifice, cunoscute, care s-au afirmat încă din timpul celui de-al doilea război mondial și imediat după acesta, cînd, în ciuda unor dificultăți cronice cu care economia era confruntată, datorită faptului că S.U.A. au ieșit din război întărite, s-a răspîndit un anumit sentiment de satisfacție față de performanța propriului sistem economic. Aceasta contrasta, desigur, cu contestațiile, uneori violente, care s-au manifestat în viața politico-ideologică a S.U.A. în deceniul al patrulea, sub semnul consecințelor marii crize economice. Dar foarte curînd, în ultima parte a deceniului al șaselea, disputele ideologice au reînceput, politica externă și situația drepturilor civile devenind obiect preferat al contestațiilor, atît de la stînga cît și de la dreapta. Ceea ce l-a făcut pe H. Stuart Hughes să remarce că „nenorocirea" lui Daniel Bell și adepților săi este că și-au lansat teza despre sfîrșitul luptelor ideologice nu la începutul „perioadei nonideologice", ci la sfîrșitul ei [2].

Și cu toate acestea, doctrina dezideologizării a cunoscut o ascensiune continuă, care culminează spre mijlocul deceniului al șaptelea, cînd devine o doctrină la modă în viața ideologică a Occidentului capitalist. Numeroase lucrări susțineau că s-ar fi încheiat epoca în care mișcările populare de masă erau inspirate de ideologie, în care oamenii nutreau credința în posibilitatea transformării organismului social după principii ideologice. Sîntem martorii — se susținea — sfîrșitului conflictelor ideologice acute care divizau societatea încă într-un trecut foarte apropiat; forțele de stînga și de dreapta își dau seama că în problemele concepției despre lume au mai multe asemănări decît deosebiri. Se sublinia, în fine, că în fața omenirii stăteau nu probleme ideologice, ci probleme practice privind perfecționarea continuă a conducerii și organizării producției, asigurarea unui ritm înalt de creștere economică, îmbunătățirea repartiției și a politicii serviciilor sociale ș.a.m.d.

Teza „dezideologizării" operează în două planuri: a) ca o revendicare de dezideologizare a filozofiei și științelor sociale, de pe pozițiile obiectivismului și scientismului neopozitivist; b) ca afirmare a „apusului" marilor ideologii, și cu deosebire al marxismului, însoțită de postularea unei

[1] S.M. Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, New York, 1960, p. 439, 432.

[2] Vezi articolul lui H. Stuart Hughes, *End of an Epoch*, în „Partisan Review", Summer, 1960, p. 564—568.

tendințe de dezideologizare a vieții sociale și a politicii (plasată, uneori, într-o viziune a convergenței sistemelor). Trebuie să subliniem că aceste planuri se întrepătrund, avînd, dealtfel, ca punct de plecare o poziție comună atît în interpretarea ideologiei, cît și în aprecierea ad hoc a realităților sociale din societatea capitalistă contemporană; mai mult chiar, primul servește ca instrument și este integrat de cel de-al doilea.

Punctul comun de sprijin îl reprezintă interpretarea dată ideologiei, într-un sens relativist, de către Karl Mannheim încă la sfîrșitul deceniului al treilea, în cunoscuta sa lucrare *Ideologie și utopie*. În linii mari, el distingea ideologiile — complexe de idei care dirijează activitatea spre menținerea ordinei existente, și utopiile — complexe de idei care tind să creeze activități în vederea unor schimbări în ordinea dominantă, considerînd marxismul ca o utopie a secolului al XIX-lea. Mannheim dezvăluia însă corelația ideilor cu interesele de clasă, punînd în lumină funcția socială a ideilor claselor dominante și releva inevitabilitatea momentului apreciativ în structura științelor sociale. Refuzînd însă posibilitatea dobîndirii unor elemente de adevăr obiectiv în concepțiile claselor istoricește progresiste, el ajungea la o concluzie relativistă. Joseph La Palombara releva, pe drept, că argumentele utilizate de adepții dezideologizării sînt deja conținute în concepțiile lui Mannheim [3], însă nu e mai puțin adevărat că ținuta teoretică a acestuia din urmă apare superioară construcțiilor ideologice ale epigonilor săi contemporani.

În primul plan, teza neopozitivistă care postulează ineficiența științifică a judecăților de valoare, pe considerentul că ele ar fi expresia subiectivității pure și revendică, în consecință, excluderea lor din aparatul științific și separarea faptelor de valori, se îmbină cu afirmația că societatea industrială dezvoltată este o „societate rațională" în care știința capătă o dezvoltare multilaterală, o societate întemeiată pe cunoștințe științifice. Ideologia ar fi încetat să mai orienteze activitatea socială și politică, știința socială — concepută ca o cercetare empiristă — ar fi devenit călăuza națiunii; de aici și rolul deosebit al specialiștilor, experților, tehnicienilor. Știința socială în genere, sociologia în special, ar fi devenit „un surogat al ideologiei", adică un înlocuitor al ei [4]. În același sens se exprimă și Daniel Bell în lucrarea sa *Sfîrșitul ideologiei* (1960). Pătrunderea criteriilor științei și a cunoașterii științifice în sfera politicii practice, afirmă Lane, duce la faptul că problemele sociale nu mai sînt privite de pe poziții ideologice de clasă, ci din punctul de vedere al finalității practice nemijlocite.

Nu mai este, socotim, cazul să revenim asupra unei probleme care a fost mult dezbătută și, în linii esențiale, lămurită în literatura marxistă, aceea a inevitabilității și, în tendințele contemporane, a universalizării judecăților de valoare în știință[5]. Ceea ce șochează aici este stabilirea unei opoziții eronate între orice fel de ideologie și știință [6], ignorîndu-se cu ostentație că

[3] J. La Palombara, *Decline of Ideology: a Dissent and Interpretation*, în „The American Political Science Review", vol. 60, 1966, nr. 1.

[4] Robert E. Lane, *The Decline of Politics and Ideology in „Knowledgeable Society"*, în „American Sociological Review", vol. 31, 1966, nr. 5.

[5] Punctul nostru de vedere l-am expus, detaliat, în lucrarea *Știința politică*, Edit. politică, 1970, p. 292—304, 307—314.

[6] Vezi în această problemă și Nicolae Kállos, Călina Mare, *Ideologie și știință*, București, Edit. politică, 1972.

o ideologie — cum este cea marxistă — întemeiată pe legile obiective ale realității dinamice este organic legată de știință și de interesele progresului social, favorizînd chiar progresul științific și istoric. Și că deci nu există o fatalitate care să determine ca *urbi et orbi* judecățile de valoare să exprime numai o valorificare subiectivă, eronată, incompatibilă cu știința. Realitatea a învederat dealtfel că obiectivismul declarat al empirismului în științele sociale nu numai că n-a reușit să înlăture judecățile de valoare, dar a servit ca mască pentru alimentarea atitudinilor apologetice, pentru „celebrarea națională" (cum se exprima C. Wright-Mills despre sociologii și politologii nord-americani) și pentru neabordarea problemelor cardinale ale vieții politice contemporane. Negarea scientistă a valorilor și suprimarea (firește, mai mult postulată decît realizată) atitudinii apreciative a profitat totdeauna valorilor sociale dominante, deci conformismului (cum releva Stanley Hoffmann).

Resorturile revoltei împotriva ideologiei în științele sociale stau în constatarea, de către *social scientists* occidentali, a slăbiciunii și carențelor propriei ideologii, mai mult decît în grija invocată pentru obiectivitatea științifică și, corelativ, în tendința de a se baricada împotriva penetrației ideologiei „străine", tot mai influente, adică a marxismului. Astfel, Alfred Cobban sublinia că de un secol și jumătate democrațiile apusene au trăit din stocul de idei fundamentale moștenite și că prăpastia dintre fapte politice și idei politice s-a adîncit [7]; iar D. Heater remarca, la rîndul său, că ideile fundamentale ale teoriilor politice burgheze contemporane aparțin veacului trecut și că secolul nostru n-a creat o teorie politică în conformitate cu practica sa politică [8]. O semnificativă recunoaștere în acest sens vine din partea neopragmatistului american Sidney Hook — de la care, mărturisea Daniel Bell, a avut mult de învățat — cînd proclama necesitatea „reînarmării morale", izvorîtă din faptul că „criza secolului nostru este o criză a credinței politice" [9].

Celălalt aspect implicat în tezele expuse transformă teza dezideologizării într-un moment constitutiv al doctrinelor tehnocratice. Ca și Daniel Bell și Seymour M. Lipset, sociologul vest-german Helmut Schelsky — autorul teoriei „civilizației științifice" și a „statului tehnic" — vorbește de o „epocă postideologică", în care deciziile politice nu s-ar mai întemeia pe opțiuni ideologice, ci ar fi determinate de „constrîngerea obiectivă a faptelor", exprimată în legile științei[10]. Pentru Ralf Dahrendorf epoca dezideologizării este caracterizată prin aceea că „în locul unei politici de concepție despre lume s-a substituit politica de la caz la caz", în locul unor concepții cuprinzătoare o politică mai pragmatică a cazului singular [11]. Avem aici pe de o parte o fetișizare a științei, considerată capabilă să ofere, pentru orice problemă de conducere, „the best one way", unicul optim posibil, cînd, în realitate, nu numai științele sociale dar nici cele tehnice nu pot oferi așa ceva, pentru a elimina nece-

---

[7] A. Cobban, *The Decline of Political Theory*, în „Political Science Quarterly", LXVII, 1953, 3, p. 337.

[8] D. Heater, *Political Ideas in the Modern World*, Londra, 1960, p. 179.

[9] Sidney Hook, *Political Power and Personal Freedom*, New York, 1959, p. 169.

[10] H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln-Opladen, 1961.

[11] R. Dahrendorf, *Die Ende der Ideologie*, în „Die Zeit" din 1.I.1963.

sitatea opţiunilor politice în conducerea societăţii. Pe de altă parte, se postulează o gîndire socială pur pragmatică, lipsită de ideologie şi eliberată de orice concepţie despre lume, descătuşată de „metafizică", ignorîndu-se că o asemenea gîndire în domeniul social-politic nici nu este posibilă. De aceea G. Weisser caracteriza, pe drept, poziţiile „pragmaticilor vulgari" ca „ideologie a lipsei de ideologie", iar K. Lompe releva că, în acest sens, se poate vorbi de „ideologia epocii postideologice" [12]. În aceeaşi direcţie ţinteşte şi concluzia lui L. Kolakowski : „Lozinca despre o eliberare totală de ideologie este o ficţiune naivă şi cei care îşi imaginează că le-a reuşit să se desprindă de ea devin victimele unei mistificări, care are ea însăşi caracter ideologic" [13].

Legătura intimă dintre cele două planuri ale doctrinei dezideologizării se evidenţiază în faptul că ideea despre legitimitatea exclusivă a „abordării tehnice" în ştiinţele sociale, însoţită de respingerea ideologiei se întemeiază pe teza — de multe ori explicit formulată — că societatea actuală şi-a rezolvat problemele economico-sociale fundamentale şi acum totul ar depinde de „ajustări tehnice", care ţin de domeniul specialiştilor, al managerilor [14]. Dar dincolo de această „platformă" apologetică, se ascunde, adesea, o anumită teamă de viitor : împotrivirea faţă de „ideologie" sau „utopie" apare astfel ca un reflex de apărare împotriva dezvăluirii tendinţelor reale ale dezvoltării sociale şi politice, împotriva elaborării oricăror planuri de transformare a societăţii existente. Această idee este, într-un fel, formulată şi de cunoscutul sociolog şi futurolog vest-german Ossip K. Flechtheim : „În locul învechitului sistem imobil de gîndire apare o conştiinţă superficială inflaţionistă care nici nu încearcă să identifice sau să stăpînească structurile de bază ale realităţii. Nu se mai ridică decît probleme singulare care sînt soluţionate în mod oportunist-pragmatic de la caz la caz, şi orice problematică ce se ridică deasupra lor este refuzată. Ceea ce astăzi se înţelege de obicei prin « sfîrşitul ideologiei » reflectă deci în primul rînd dispariţia atitudinilor şi convingerilor orientate spre viitor" [15].

Alteori teza „dezideologizării" apare ca o revendicare în slujba convergenţei dintre capitalism şi socialism [16]. Raţionamentul se desfăşoară în modul următor : capitalismul şi socialismul se îndreaptă spre convergenţă ; aceasta cuprinde în acelaşi timp procesele sociale şi fenomenele vieţii spirituale a societăţii. Ideologia, care chiar după Marx este o „conştiinţă falsă" reflectînd procesele reale într-un mod deformant, este singurul factor care împiedică procesul de convergenţă progresivă. De aceea, ea trebuie sacrificată, înlăturată. Nu e greu de sesizat că un asemenea raţionament, subordonat unei false doctrine, cum este cea a convergenţei, comite o eroare — frecventă, dealtfel, în tezele „sfîrşitului ideologiei" — prin unilateralizarea conceptului de ideologie şi postulează o imposibilitate : convergenţa sistemelor opuse în planul vieţii spirituale, care este, inevitabil, dominată, în fiecare dintre ele, de o anumită ideologie

---

[12] K. Lompe, *Wissenschaftliche Beratung der Politik*, Göttingen, 1966, p. 36—37.
[13] L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München, 1960, p. 75.
[14] Cf. James P. Young, *The Politics of Affluence*, Scranton, 1968, p. 204.
[15] O.K. Flechtheim, *Ideologie, Utopie und Futurologie*, în „Atomzeitalter", 1964, p. 70.
[16] Cf. V.V. Mshvenieradze, *Ideology and Philosophy*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie, Wien, 2—9 sept. 1968*. Viena, Herder, 1968, t. I, p. 407—410.

avînd, însă, caracteristici şi funcţii sociale esenţial deosebite. De fapt, ideea a fost lansată încă de Raymond Aron care pretindea că „cele două mari societăţi au suprimat condiţiile dezbaterii ideologice", impunînd o adeziune unanimă la principiile Cetăţii [17]. Dar dacă R. Aron recunoştea pe atunci faptul că difuzarea aceleiaşi civilizaţii tehnice pe întreaga planetă dă un caracter particular problemelor care confruntă diversele naţiuni în epoca noastră este un paradox *aparent* şi că conştiinţa politică a timpului nostru este falsificată de necunoaşterea acestor particularităţi, mult mai recent au fost elaborate teze, de pe poziţii pretins marxiste, care ignorează aceste particularităţi. Astfel, Paul Dimitriu încearcă să ne convingă că omenirea trăieşte momentul unei mutaţii profunde caracterizată prin instituirea unei „conştiinţe planetare", expresie a depăşirii vechilor „structuri culturale" (clădite pe valori, deci ideologice) printr-o „structură ştiinţifică" ce prepară o umanitate omogenă [18]. Primele semne ale apariţiei unei conştiinţe planetare sînt considerate a fi două fenomene macro-politice prezente în căutarea actuală de soluţii şi modele : futurologia şi federalismul. Prima ar fi un fenomen macro-politic în ordinea timpului, care operează în afara actualităţii, în afara timpului istoric, în interiorul unui timp logic, pentru că e vorba de un mod de abordare global al societăţii umane viitoare. Al doilea ar fi un fenomen macro-politic spaţial, pentru că el operează în afara spaţiului naţional considerat pînă în prezent ca singura realitate organică înglobantă în topografia politică. Ambele sînt metode sau tehnici care propun modelele unei societăţi umane deschise, transideologice, şi care sînt primii indicatori ai unei conştiinţe planetare în formare.

La baza acestei viziuni convergentiste — care postulează şi un „federalism al intereselor" în viaţa internaţională, teză subiacentă concepţiilor mondialiste care se ridică împotriva principiului suveranităţii şi independenţei naţionale şi de stat — stă aceeaşi opoziţie falsă, absolutizată dintre ştiinţă şi ideologie, stabilită prin unilateralizarea conceptului de ideologie. Acest lucru apare cu evidenţă cînd se afirmă că ideologiile (în ansamblu) sînt „teoretic condamnate şi de marxism, cînd el introduce analiza ştiinţifică a fenomenelor sociale şi cînd el explică mecanismul evoluţiei societăţii umane prin lupta de clasă". Determinismul istoric al lui Marx, care anunţă dispariţia viitoare a claselor şi a inegalităţilor sociale dintre oameni, conduce la o *entropie* a vieţii politice care este sfîrşitul ideologiilor. Şi autorul adaugă că „dacă, în chip paradoxal, marxismul a devenit una dintre cele mai puternice ideologii ale timpului nostru, în economia gîndirii marxiste acest rol pe care şi-l asumă nu este decît un rol temporar şi provizoriu, o luptă limitată, în condiţiile unei anumite etape istorice" [19]. Incompatibilitatea dintre ştiinţă şi *orice* ideologie se substituie astfel, firesc, caracterului ireconciliabil dintre diferitele ideologii în concepţia despre coexistenţă paşnică. „Principiul coexistenţei paşnice pe care scepticii l-ar considera o simplă tactică şi pe care extremiştii şi fanaticii îl mai consideră încă o trădare, este concluzia necesară a acestei unităţi a planetei. Concluzia acestei mutaţii s-a operat

[17] R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, 1955, p. 324.

[18] Paul Dimitriu, *Le crépuscule des idéologies*, în *Les idéologies dans le monde actuel*, Centre d'études de la civilisation contemporaine, Desclée de Brower, 1971, p. 57—71.

[19] *Ibidem*, p. 70.

între momentul istoric în care Marx îşi lansa teoria şi momentul actual" [20]. Şi pentru a nu lăsa nici un dubiu asupra cadrului în care se înscrie, autorul relevă că „crepusculul ideologiilor nu este un sentiment recent", întrucît, de vreo cincisprezece ani, numeroşi sociologi, scriitori şi filozofi, „printre care nume ilustre ca Albert Camus, Raymond Aron, Daniel Bell, Gonzalo Fernandez de la Mora, împărtăşesc acest sentiment". E drept, se spune, cîţiva apărători ai ideologiilor s-au ridicat însă împotriva acestei concluzii. Dar discursurile lor „construite pe logica valorilor devenite de mult labile şi care astăzi ne stînjenesc, au aerul unei pledoarii pentru o întîrziere istorică ce condamnă societatea umană la ruralism" [21]. Asemenea afirmaţii pot şi trebuie să stîrnească mai mult decît nedumeriri. Să ignoreze oare autorul pînă într-atît semnificaţia şi finalitatea social-politică evidentă pe care teza „crepusculului ideologiilor" o are cel puţin la unii dintre autorii citaţi (R. Aron, D. Bell) încît să li se alăture fără ezitare? Faptul pare cu atît mai surprinzător cu cît — cum s-a văzut şi se va vedea — chiar autori nemarxişti au sesizat această orientare şi se desolidarizează de ea. Astfel că noi vom risca epitetele de „inadaptat" şi apărător al „ruralismului" pentru a pune, în continuare, în evidenţă, de pe poziţiile unei ideologii realmente ştiinţifice, substratul politic şi de clasă al ideologiei „dezideologizării". Cu atît mai mult cu cît majoritatea covîrşitoare a promotorilor acestei doctrine vorbind despre „apusul ideologiilor" au în vedere în mod expres ideologia marxistă.

Pentru Ernst Topitsch, de pildă, marile ideologii, creaţie a secolului al XIX-lea, sînt un produs hibrid între mit şi ştiinţă, care au fost alimentate de o perioadă de conflicte şi tensiuni sociale şi politice. Epoca lor ar fi trecut, întrucît progresul ştiinţifico-tehnic şi dezvoltarea economico-socială, cu deosebire apariţia societăţii „bunăstării" în ţările capitaliste dezvoltate au dus la dispariţia vechilor conflicte şi, implicit, a cerinţei elaborării unor doctrine terapeutice de filozofie socială. Elementele ideologice ar dispărea tot mai mult din politică şi chiar în lumea instituţională a acesteia locul intelectualului filozof, orientat de idealuri, ar fi fost luat de administratori şi funcţionari pragmatici [22].

Pentru Raymond Aron ideologia este o falsă conştiinţă care crează mituri care acţionează ca mobiluri pentru acţiunea socială. Sistemele ideologice totale ar fi proprii societăţilor cu probleme sociale nerezolvate (idee ce-şi găseşte un loc amplu în argumentaţia lui S.M. Lipset), de aceea creşterea economică şi, corelativ, a bunăstării duce la dispariţia acestora. Mai puţin încrezător, însă, în acest proces spontan, Aron elaborează o „platformă-program" de impulsionare a lui. Obiectivul central al strategiei sale anticomuniste îl reprezintă marxismul, ale cărui mituri („mitul stîngii", „mitul revoluţiei" şi „mitul proletariatului") trebuie distruse. Ideologia marxistă este declarată „opiu al intelectualilor" (de aci şi titlul lucrării citate), care sînt chemaţi să se debaraseze de această „religie laică", printr-o atitudine sceptică, dar în acelaşi timp combativă. Nu se poate spune că Aron însuşi nu ar fi urmărit cu consecvenţă îndeplinirea acestui program ideologic: semnificativă ne apare, în această

[20] *Ibidem*, p. 67—68.
[21] *Ibidem*, p. 71.
[22] E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied am Rhein u. Berlin, 1966, p. 22—26.

lumină, triada lucrărilor lui dedicate societăţilor industriale, luptei de clase şi regimurilor politice, în care şi-a mobilizat forţele tocmai împotriva celor trei „mituri" mai sus invocate. Dar asupra aprecierii reuşitei sale, vom reveni, prezentînd propriile lui teze.

Daniel Bell utilizează aceeaşi accepţie restrînsă, unilaterală şi denaturată a ideologiei ca „religie seculară", care converteşte „ideile în pîrghii sociale" şi a cărei forţă stă în pasiune, în capacitatea ei de a produce emoţii. „Aceste" ideologii sînt astăzi epuizate, sleite [23]. În epoca noastră, vechile ideologii radicale cît şi „contra-credinţele" conservatoare şi-au pierdut „adevărul" şi forţa de convingere. În lumea occidentală — pretinde Bell — s-ar fi instituit un consens în rîndurile intelectualităţii asupra problemelor politice : acceptarea statului bunăstării, dezirabilitatea puterii descentralizate, un sistem mixt de economie şi de pluralism politic. „În acest sens, de asemenea, era ideologică a luat sfîrşit" [24]. Tezele lui Bell sînt îndreptate prin excelenţă împotriva marxismului : politologul nord-american J. Christol releva că „prin expresia « sfîrşitul ideologiei » Bell înţelege în primul rînd falimentul idealului socialist" [25].

Şi S.M. Lipset îşi întemeiază teza „dezideologizării" pe ideea „consensului ideologic şi de clasă", ca fenomen caracteristic societăţilor occidentale în general, societăţii americane în special, lărgind-o însă, în raport cu Bell, care se referea doar la intelectuali. Pentru Lipset „consensul politic al societăţii occidentale duce într-o măsură crescîndă la o viziune comună asupra problemelor care cîndva divizau acut pe cei de stînga de cei de dreapta. Şi acest consens ideologic, care ar putea fi numit mai bine « socialism conservator », devine însăşi ideologia majorităţii partidelor în statele dezvoltate ale Europei şi Americii" [26]. El are cu deosebire în vedere apropierea realizată în perioada postbelică în unele ţări între o serie de partide burgheze şi mic-burgheze şi unele partide social-democrate. Dar afirmaţia lui ţinteşte la proclamarea proletariatului ca o clasă „integrată" în societatea capitalistă dezvoltată, care n-ar mai avea o ideologie care s-o delimiteze şi s-o opună burgheziei dominante. Dealtfel această idee a consensului — pe care Lipset o pune la baza teoriei sale despre democraţia politică americană — este prezentă şi în multe alte variante ale aceleiaşi concepţii despre democraţie definită ca realizînd *acordul* la scara naţiunii. Bineînţeles, fenomenele vieţii social-politice contemporane din principalele ţări capitaliste sînt departe de a confirma un astfel de acord. De aceea, şi unii dintre cei care-l postulează ţin să menţioneze că, pentru o funcţionare normală a democraţiei, problemele religiei, proprietăţii şi formelor de guvernare trebuie să fie excluse din „arena controversei politice", întrucît în astfel de probleme acordul paşnic este imposibil sau extrem de greu să fie realizat [27]. Dar atunci înseamnă că respectivul acord sau consens, imposibil în problemele sociale

---

[23] D. Bell, *The End of Ideology*, New York, 1960, p. 370—372.

[24] *Ibidem*, p. 373.

[25] Vezi lucrarea lui Chaim J. Waxman, *The End of Ideology Debate*, New York, 1968, p. 113.

[26] S.M. Lipset, *The Changing Class Structure and Contemporary European Politics*, în „Daedalus" vol. 93, 1964, nr. 1, p. 296.

[27] C.B. Gosnell, L. W. Lancaster, R. R. Rankin. *Fundamentales of American National Governement*, New York, 1955, p. 27.

şi politice fundamentale, nu se realizează decît în aspecte secundare, accesorii. Tot la Lipset întîlnim o serie de nuanţe şi precizări în problema dezideologizării, ca şi schema tipică pentru articulaţia internă a doctrinei. Răspunzînd unor critici care s-au formulat împotriva tezelor sale, el precizează că ideea sfîrşitului ideologiei nu operează şi pentru cazul ţărilor Africii, Asiei şi Americii latine, întrucît majoritatea dintre ele abia încep să înfăptuiască industrializarea economiei şi modernizarea structurilor sociale. Într-un plan mai general, el arată că „ideologizarea intensivă, conflictul ideologic ascuţit sînt caracteristice pentru acele societăţi, în care clasele sau grupurile nou apărute, lipsite de drepturi politice, sociale şi economice, luptă pentru dobîndirea acestor drepturi; totuşi acest conflict dispare, cînd aceste clase dobîndesc drepturi civile depline" [28]. Dealtfel, el nu face decît să reia ideea fundamentală din *Political Man*, explicitînd-o într-un mod semnificativ pentru finalitatea declarată în încheierea respectivei cărţi: de a oferi imaginea democraţiei politice americane ca model de urmat pentru ţările lumii a treia. Schema rezultată este următoarea: dacă în societate există deosebiri flagrante între grupurile sociale sărace şi cele bogate, apare un conflict ideologic ascuţit; dacă aceste deosebiri se micşorează, tinzînd — cum se pretinde pentru „societatea de consum" — chiar să se şteargă, apare şi „declinul" ideologiei. Se stabileşte astfel o relaţie nemijlocită, de determinare, între nivelul tehnico-economic şi al creşterii economice pe de o parte, şi existenţa sau dispariţia ideologiei şi conflictelor ideologice, pe de altă parte. Ea serveşte pentru ca pornindu-se de la afirmarea integrării proletariatului în societatea capitalistă prin accesul la o viaţă de relativă bunăstare şi la drepturi civile să se conchidă în direcţia „depolitizării" sale şi, implicit, a declinului ireversibil al ideologiei care a călăuzit lupta proletariatului pînă la această fază, adică tocmai a ideologiei socialiste. Sub raport teoretic, această viziune comună, cum s-a văzut, adepţilor dezideologizării, reprezintă o nouă variantă a unui determinism unilateral, îngust, de factură tehnico-economică. Lucrul acesta este sesizat şi criticat chiar şi de teoreticieni nemarxişti. În lucrarea citată, Joseph La Palombara, profesor la Yale University din New Haven, critica doctrina dezideologizării, considerînd-o sub raport teoretic o poziţie simplistă, „vulgară", care postulează un determinism ce are foarte puţin comun cu ştiinţa: el o denunţă de asemenea, ca o tentativă de justificare ideologică a americocentrismului.

O altă notă comună a tezelor menţionate la principalii promotori ai „sfîrşitului ideologiei" este atacul îndreptat împotriva marxismului, făţiş sau mascat. Asimilîndu-se marxismul cu *orice* ideologie, se preconizează, cum s-a văzut, sfîrşitul ideologiei şi înlocuirea ei cu ştiinţa. Revendicarea, în acest context, apare ilegitimă, în măsura în care marxismul a fost şi rămîne şi în condiţiile contemporane singura ideologie ştiinţifică. În al doilea rînd, cînd unii autori echivalează marxismul cu o ideologie mesianică, milenaristă, adică cu o doctrină care, fără nici un suport ştiinţific, proiectează un ideal vag, foarte îndepărtat şi utopic de salvare a omenirii, pentru a se putea decreta sfîrşitul ideologiilor, este evident

[28] S.M. Lipset, *Some Further Comments on „The End of Ideology"*, în „The American Political Science Review", vol. 31, 1966, nr. 5, p. 17.

că o asemenea interpretare recurge tot la o denaturare a marxismului, a esenței sale, știut fiind că acesta pledează pentru raționalitate în acțiunea socială și politică, pentru fundamentarea ei științifică și nu are nimic comun cu mesianismul. Acest atac concentrat împotriva marxismului dezvăluie, de fapt, chiar caracterul inconsistent al pretenției dispariției luptei ideologice, a sfîrșitului „erei ideologice". În condițiile în care influența marxismului devine tot mai puternică, cuprinzînd și categorii sociale în rîndul cărora pînă acum pătrunsese mai puțin, doctrina dezideologizării apare ca o reacție ce ar putea fi caracterizată ca o tactică de compensare la înrîurirea crescîndă a marxismului.

Este semnificativ că în peisajul spiritual al societății capitaliste contemporane, doctrina dezideologizării a fost criticată atît de la stînga cît și de la dreapta. Intelectuali de stînga — fără să fie marxiști — critică tezele dezideologizării, fiind conștienți că ele reprezintă un pericol atît pentru democrație și mișcările democratice și antiimperialiste, cît și pentru libertatea analizei critice în știința socială a societății burgheze. Mulți dintre ei relevă că este o ideologie de apărare a statu-quo-ului, deci prin excelență conservatoare, întrucît susține că „societatea bună" a fost deja creată și, în consecință, nu mai există rațiuni pentru a critica orînduirea socială existentă și cu atît mai puțin pentru a o restructura. Elementele de dreapta, în schimb, o califică drept o pălăvrăgeală intelectualistă, iresponsabilă, care va lăsa Occidentul dezarmat, „fără forță în lupta contra comunismului". Pentru adepții pozițiilor „ultra" din S.U.A., cu tot caracterul ei antimarxist, doctrina dezideologizării nu poate satisface cerințele luptei anticomuniste, ale contracarării influenței marxiste. Într-o lucrare grăitor intitulată *The West can win* („Occidentul poate să învingă"), nord-americanul Donald Wilhelm preciza: „Lupta mondială contra comunismului este în ultimă instanță o luptă pentru spirite și inimi, o cruciadă a credințelor și a doctrinelor". Chiar și această critică venită de la dreapta arată că sîntem foarte departe de condițiile în care ideologiile și lupta ideologică ar putea dispărea.

Dar cea mai radicală infirmare a pretențiilor doctrinei „dezideologizării" o oferă înseși realitățile social-politice ale lumii capitaliste contemporane. Astfel, amploarea și acuitatea grevelor muncitorești au înregistrat în ultimele decenii o creștere constantă: dacă, de pildă, în 1958 au participat la greve 26 de milioane de oameni ai muncii (dintre care peste jumătate în țările capitaliste dezvoltate), în 1970 numărul participanților la greve a ajuns la aproape 80 de milioane (dintre care circa două treimi în țările dezvoltate), iar în cadrul acestora revendicările economice s-au împletit cu obiective politice. Un exemplu tipic ne oferă chiar societatea nord-americană, în care, în ultimii ani s-au manifestat și s-au activizat forțe sociale și mișcări politice noi; mișcarea pentru drepturile civile, acțiunile politice antisegregaționiste ale populației de culoare, mișcarea de emancipare a femeilor, mișcările „contestatare" studențești, acțiunile antirăzboinice etc. Apariția unor tendințe politice noi, care se manifestă în afara „opoziției legale", cum sînt mișcările contestatare și contraculturile care pun sub semn de întrebare însăși bazele civilizației capitaliste contemporane au determinat retrageri semnificative din partea promotorilor tezelor dezideologizării.

Astfel, dacă Edward Shils [29] era înclinat în 1955 să recunoască o tendinţă spre „sfîrşitul ideologiei", în articolul dedicat ideologiei din volumul 7 al *Enciclopediei internaţionale a ştiinţelor sociale*, încearcă, împotriva evidenţei textelor autorilor pe care i-am discutat, să acrediteze ideea că aceştia, la început, s-au referit doar la situaţia anilor '50. Se subliniază că ideologiile vor reapărea ori de cîte ori societăţile vor fi afectate de crize. Încercarea sa de „localizare" a pretenţiilor autorilor doctrinei dezideologizării este contrazisă chiar printr-o declaraţie oficială a preşedintelui S.U.A. care, adresîndu-se Congresului la 18 februarie 1970, se posta în apărător al acestei doctrine, folosind chiar afirmaţiile susţinătorilor ei: „După 1945, accesoriile ideologice ale disputelor teoretice au fost lozinci proclamate în secolul trecut. Astăzi « ismele » şi-au pierdut vitalitatea" [30].

Dar cea mai semnificativă „cotitură" o întîlnim la ideologul care a lansat expresia încă în 1955, Raymond Aron. Într-un studiu scris în 1969 şi republicat în nr. 9, din 1973, al revistei *Contrepoint*, intitulat „*Remarques sur le nouvel âge idéologique*", Aron anunţa cu gravitate că dezbaterea asupra „sfîrşitului ideologiilor" se încheie şi că o altă dezbatere începe, asupra „noului ev ideologic". El vine să recunoască acum că refuzul ideologiei apare tot atît de ideologic ca şi modul de gîndire căruia i se opune. Dar mai ales el se dezice de toate încercările de generalizare, în perspectivă, a declinului ideologiilor, pe care el însuşi le-a amorsat. Constatarea sa e fără echivoc: „climatul intelectual şi politic s-a schimbat în întreaga lume occidentală. Revoluţia revine la ordinea zilei. Tulburările sociale se multiplică . . ." [31]. El recunoaşte de asemenea că clasa muncitoare din o serie de ţări se dovedeşte tot mai sensibilă la tezele marxismului. Întreprinzînd totodată o analiză a noilor teme ideologice, şi mai ales a celor din „critica socio-culturală" a capitalismului contemporan, Aron e nevoit să constate că „noile ideologii" nu numai că nu depăşesc marxismul dar, prin laturile lor viabile, sînt reductibile la acesta; ceea ce-l face să-şi intituleze respectivul paragraf „perenitatea marxismului". Este, fără îndoială, mărturisirea unui eşec, care pune într-o lumină adevărată resorturile sociale, de clasă şi politice ale doctrinei „dezideologizării" şi rolul ei de diversiune politico-ideologică îndreptată împotriva marxismului şi socialismului, împotriva progresului social. Născută şi alimentată de cerinţele luptei ideologice ale imperialismului contemporan, orientată fundamental împotriva socialismului ştiinţific, a cărui influenţă crescîndă voia s-o contracareze prin mijloace mai rafinate decît acelea, compromise, ale anticomunismului făţiş, doctrina „sfîrşitului ideologiei" nu putea să nu sfîrşească lamentabil, ca, dealtfel, şi celelalte doctrine cu care este intim înrudită. Previziunile ei au conţinut totuşi un grăunte de adevăr: el se referă chiar la destinul ideologiei „sfîrşitului ideologiei".

---

[29] E. Shils *The End of Ideology?*, în „Encounter", vol. V, November, 1955.

[30] După „The New York Times" din 19 febr. 1970.

[31] R. Aron, *Remarques sur le nouvel âge idéologique*, în „Contrepoint", nr. 9, hiver 1973, p. 20.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

TRECUT, PREZENT, VIITOR

DE

PAVEL APOSTOL

Planificarea acțiunii, prognoza desfășurării unei linii de dezvoltare și studiile asupra viitorului (prospectiva), ca explorare a viitorilor posibili — liniile de dezvoltare viitoare —, pot formula enunțuri cu sens numai întrucît se raportează explicit la *timp*. În toate aceste domenii, — la fel ca în viața de toate zilele sau în cercetarea științifică, — operăm cu trei concepte de bază: trecut, prezent, viitor, cu ajutorul cărora timpul este descris ca succesivitate cu sens determinat și ireversibilă.

1. Această împărțire tripartită a timpului este justificată și prin teoria relativității [1]. Spațiul, precum se știe, se definește cu ajutorul a trei coordonate (notate, x, y, z); dacă se adaugă o a patra coordonată — arăta Minkowski — reprezentînd produsul timpului (t) cu viteza de propagare a luminii (c) se obține un continuu spațio-temporal cvadridimensional. Cu condiția ca schimbările axelor să respecte invarianța pătratului intervalului spațio-temporal ($ds^2 = c^2dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2$), putem construi o imagine, ilustrînd ireversibilitatea timpului.

Proprietatea remarcabilă constînd în aceea că în continuul spațio-temporal dreptele de lungime nulă ($ds^2 = 0$) sînt reale, permite clasificarea vectorilor spațio-temporali în 3 categorii:

(a) vectorii pentru care $ds^2 < 0$, vectori spațiali,

(b) vectori pentru care $ds^2 > 0$, vectori temporali, cuprinzînd două regiuni:

(b') vectori pentru care $ds^2 > 0$, $dt > 0$, vectorii viitorului;

(b'') vectorii pentru care $ds^2 > 0$, $dt < 0$, vectorii trecutului și, în sfîrșit

(c) vectori pentru care $ds^2 = 0$.

În fizica relativistă se menține, așadar, sensul unic al timpului și ireversibilitatea lui; cuplul „trecut-prezent" este separat printr-o hipersuprafață de gen spațial, însemnînd prezentul.

Datele fizicii moderne confirmă împărțirea intuitivă tripartită a timpului. S-ar părea că în acest fel știința întărește datele experienței comune care atestă și ea sensul unic al timpului — denumit metaforic de către Eddington „săgeata timpului", — precum și ireversibilitatea. Această impresie de certitudine confortabilă și liniștitoare dispare însă la un examen mai atent. Într-adevăr, O. Costa de Beauregard relevă [2] că

[1] O. Costa de Beauregard, *La notion du temps, équivalence avec l'espace*, Paris 1963.

[2] O. Costa de Beauregrad, *Le second principe de la science du temps*, Paris, 1963; cf. și Y. L. Rigal, *Timpul și gîndirea fizică contemporană* (1968), trad. rom., București, 1972, p. 150—164.

Rev. filoz., XXI, 7, p. 909—915, București, 1974.

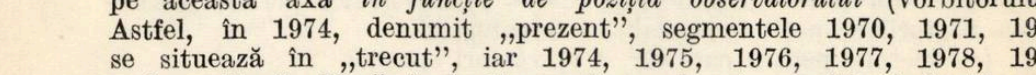
fundamentarea relativistă a împărţirii tripartite a timpului (trecut, prezent, viitor), pusă în legătură cu mecanica statistică, cu teoria probabilităţii (teorema lui Bayes) şi cu teoria informaţiei duce la consecinţe paradoxale, cu totul opuse experienţei comune şi fizicii clasice. Anume, potrivit acestei perspective — contrar bunului simţ — „în cosmosul material *retrodicţia este, în sensul strict al cuvîntului, imposibilă, în timp ce predicţia este statistic infailibilă*"[3]. La fel — şi tot în opoziţie cu experienţa comună, — în fizica modernă unele principii fundamentale „ne interzic în mod riguros să socotim că «viitorul» n-ar fi încă realizat, în vreme ce «trecutul» ar fi deja realizat"[4].

Concluziile paradoxale de mai sus atrag atenţia asupra necesităţii de a concepe temporalitatea la care se referă planificarea, prognoza şi studierea viitorilor într-o manieră *diferită* de aceea practicată în fizică. Aceasta nu înseamnă, desigur, negarea rezultatelor fizicii, ci doar interdicţia transpunerii necritice a conceptului de timp din fizică în domeniul social.

2. Înainte de a continua discuţia, să examinăm o altă proprietate a timpului ce rezultă din analiza modului în care se operează, de regulă, cu cele trei concepte : trecut, prezent, viitor.

„Săgeata timpului" are sens unic. Această proprietate permite să o reprezentăm cu ajutorul unei axe cu sens ⟶

Printr-o convenţie, unităţile de timp (anii) se pot reprezenta pe această axă prin segmente egale :



Este evident că termenii „trecut", „prezent", şi „viitor" se înscriu pe această axă *în funcţie de poziţia observatorului* (vorbitorului). Astfel, în 1974, denumit „prezent", segmentele 1970, 1971, 1973 se situează în „trecut", iar 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979 — în „viitor". Dacă însă discursul are loc în poziţia indicată prin segmentul 1970, atunci segmentele 1971, ..., 1979 se află în „viitor". La fel, dacă discursul are loc în segmentul 1977, atunci trecutul cuprinde segmentele 1976,... 1970,...

De aici, *relativitatea conceptelor de „trecut", „prezent", „viitor", în funcţie de poziţia aleasă ca referenţial pe „săgeata timpului"*. Acest referenţial e desemnat prin termenul „prezent" şi faţă de el se determină „trecutul", respectiv „viitorul".

3. Întrebarea ce se pune imediat este aceea privitoare la caracterul obiectiv *sau* subiectiv al relativităţii conceptelor temporale. În acest context, „subiectiv" se referă la ceea ce e *determinat* de decizia subiectului (omul), iar „obiectiv" — la ceea ce nu depinde de decizia subiectului.

Este de la sine înţeles că *poziţia* pe axa temporală nu este obţinută printr-o decizie a subiectului. Faptul de a se afla într-un segment anumit al axei temporale nu este rezultatul unei alegeri libere a subiectului, ci îi

[3] O. Costa de Beauregard, în L. L. Rigal, *op. cit.*, 153. Aceasta deoarece

1) în raport cu viitorul, putem face abstracţie de interacţiunea sistemului cu universul, ceea ce nu este admisibil însă în raport cu trecutul,

2) configuraţia puţin probabilă pe care o admitem ca moment iniţial al unei evoluţii ulterioare a sistemului „nu rezultă niciodată din evoluţia naturală anterioară a acestuia" (*op. cit.*, p. 156).

[4] *Op. cit.*, p. 162.

este impus în virtutea împrejurării că el *nu poate decide asupra unei deplasări pe axa timpului decît în sens unic*, alegerea situării în anumite segmente temporale îi este imposibilă (întoarcerea în trecut), iar a altora — *posibilă*, deşi numai într-o ordine de succesiune ireversibilă: viitorul spre care se poate deplasa se realizează, parcurgînd *succesiv*, într-o ordine anumită, *independentă de decizia lui*, o serie de segmente temporale.

Denumirea acestor segmente pe axa timpului e convenţională şi arbitrară. Astfel, într-o altă convenţie — de pildă cea musulmană sau cea mozaică — anul 1974, prin care denumim prezentul, poate fi desemnat prin alţi termeni. În schimb, ordinea segmentelor temporale şi definirea unuia dintre acestea drept prezent nu este nici arbitrară, nici convenţională, fiind independentă de decizii ale subiectului.

Axa temporală — pentru oameni şi în raport cu deciziile lor — *este dată dinainte şi independent de voinţa oamenilor cu proprietăţile de sens unic şi ireversibilitate*, aşa cum sînt caracteristizate acestea în fizică.

E adevărat că în funcţie de referenţialul „prezent" se schimbă semnificaţia trecutului şi a viitorului, dar deplasarea acestui referenţial pe axa temporală este riguros determinată, independent de deciziile subiectului.

4. Pînă acum, în mod cu totul impropriu dealtfel, în exemplul dat am reprezentat referenţialul „prezent" printr-un segment al axei cu ajutorul căreia am înfăţişat timpul. Obişnuit înţelegem prin „prezent" o componentă a timpului, ce nu se pretează la spaţializare, reprezentînd oarecum punctul de *intersecţie* dintre trecut şi viitor, sau o *tăietură* prin care se determină limitele ce despart trecutul de viitor.

O indicaţie cu privire la semnificaţia celor trei termeni examinaţi ne oferă gramatica. În cadrul acesteia, „prezentul", „trecutul" şi „viitorul" desemnează *trei specii diferite de acţiune*:

prezentul — acţiunea în curs de desfăşurare
trecutul — acţiunea încheiată
viitorul — acţiunea neîncepută (gîndită, plănuită, proiectată).

Există în această primă determinare o indicaţie de fundamentală importanţă pentru înţelegerea temporalităţii în domeniul social-uman.

S-a văzut mai sus că nu putem folosi cu sens conceptele temporale examinate decît admiţînd, în prealabil, proprietăţile de orientare în sens unic şi ireversibilitate puse în evidenţă de fizică.

Obiectivitatea proprietăţilor temporalităţii fizicale constituie fundamentul pe care se constituie temporalitatea socială.

Mai departe s-a precizat însă că utilizarea cu sens a acestor termeni, cum o indică şi gramatica, presupune *raportarea la acţiune*, în speţă la *acţiunea umană*. Acţiunea umană este domeniu de manifestare a subiectivităţii: desfăşurarea ei este dependentă de deciziile subiectului (ale agentului), chiar dacă nu este determinată exclusiv de acestea şi numai de ele.

Dialectica obiectivului (fizical) şi a subiectivului (societal) permite evidenţierea unor proprietăţi specifice temporalităţii sociale cu care operează planificarea, prognoza şi studierea viitorului.

Kant arătase că nu putem cunoaşte decît ceea ce apare *în experienţa* noastră. „Experienţa" avea însă la el pronunţat caracter psihologic — individual şi, de aceea, cuprinde numeroase implicaţii subiectiviste. Marx a valorificat critic acest concept de bază al teoriei cunoaşterii, urmărind,

— în continuarea eforturilor lui Hegel care relevase caracterul *istoric* şi *social* al experienţei umane, definirea sa *obiectivă*. Astfel a elaborat conceptul de „practică social-istorică". Pe această bază a devenit posibilă construirea teoriei materialist dialectice a cunoaşterii. Nu putem cunoaşte decît în şi prin practica socială — sună principiul, la Marx.

Practica social-istorică trimite la *esenţa acţională* a condiţiilor cunoaşterii şi, în acelaşi timp, a condiţiei umane.

Concepută în termeni de acţiune umană, temporalitatea socială devine o *dimensiune a condiţiei umane*. Ca atare, ea are însă proprietăţi diferite de temporalitatea fizicală. Într-adevăr, anumite proprietăţi ale temporalităţii fizicale — de pildă, concluzia paradoxală că retrodicţia e principial imposibilă, dar predicţia e principial posibilă şi pe deplin realizabilă — nu sînt transpozabile asupra domeniului social.

Aceasta în primul rînd *datorită specificului acţiunii umane.*

Opoziţia efectuării unor postdicţii şi predicţii în domeniul fizical şi în cel societal poate fi ilustrată printr-un caz semnificativ. Cunoaştem multe date cu privire la sistemul solar. Cu privire la originea sa (postdicţie) există controverse şi incertitudini, în schimb pe baza datelor existente cunoaştem destul de *exact* evoluţia sa ulterioară. Nu tot astfel în domeniul societal, unde datele disponibile oferă o mai mare şi mai pozitivă valoare cognitivă enunţurilor retrodictive decît celor predictive.

Această deosebire — atît de paradoxală la prima vedere — îşi are explicarea cum am arătat mai sus în proprietăţile specifice acţiunii umane. Dintre acestea unele sînt remarcabile şi am încercat determinarea lor în sensul următor :

Acţiunea umană (*AcU*)[5]

— este *conştientă*,

— *socială*, **(a)** fiind inclusă într-o serie de *AcU* cooperative, fie diacronic, fie sincronic, **(b)** se constituie în acest cadru şi numai în acesta, **(c)** se realizează printr-un dispozitiv de acţiune (*DAc*) de provenienţă şi de natură socială,

— e *negentropică*, adică ordonează, organizează, normează lumea înconjurătoare ce evoluează altfel în mod spontan spre dezorganizare, dezordine, echiprobabilitatea stărilor componente.

Caracterele sociale şi negentropice ale *AcU* îi imprimă acesteia unele proprietăţi semnificative*. În primul rînd, trebuie menţionat că natura socială a *AcU* nu constă numai în sus-amintita înscriere a acesteia într-o tradiţie şi într-o actualitate, ci şi în capacitatea ei de a declanşa informaţia socialmente elaborată, codificată şi încorporată în instrumente fizice şi intelectuale (*DAcU*). Or, în acest caz, se declanşează — într-un anumit scop sau obiectiv social bine determinat — şi informaţie al cărei cod nu este cunoscut de agenţi şi care, astfel, pe lîngă orientarea conştient finalizată a *AcU*, produce efecte (rezultate) neprevăzute şi neprevizibile. În al doilea rînd, specificul negentropic determină, desigur, ireversibili-

---

[5] P. Apostol, *Modelarea acţiunii umane*, în *Teoria acţiunii umane*, „Forum" — ştiinţe sociale, vol. 1, Bucureşti 1970.

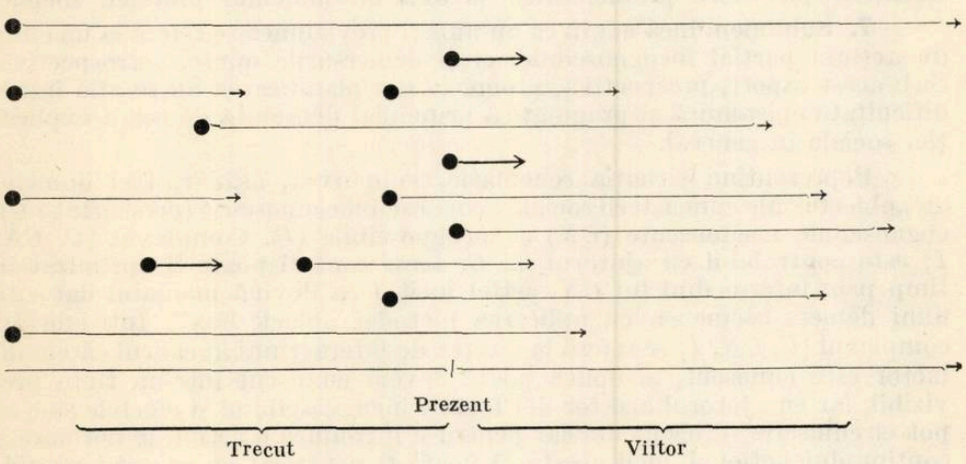
* În acest context, nu ne referim la dialectica specifică determinată de caracterul conştient — în diverse grade — al *AcU* şi de contradicţiile dintre conştiinţa adecvată şi — în diverse grade — falsă.

tatea *AcU*, în sensul că efectele acesteia devin și modificări, schimbări, transformări ale mediului înconjurător, desprinse și independente de agentul sau subiectul acțiunii.

5. Ce particularități dobîndește temporalitatea socială în urma concatenării sale cu *AcU*?

După cum se știe, acțiunile au efecte imediate și îndepărtate (pe termen mediu și lung). Dacă luăm în considerare efectele îndepărtate ale *AcU*, — dintre care unele se pot întinde, prin consecințe succesive, pe un interval de decenii ori chiar de secole — *temporalitatea socială apare ca un continuu acțional*, relativ independent de temporalitatea fizicală, în înțelesul că într-un „prezent" fizical se manifestă efectele îndepărtate ale unor *AcU* de multă vreme încheiate, și, totodată, în același „prezent" fizical au loc *AcU* care nu se limitează la efectele lor actuale, ci determină, de pe acum, posibilitatea sau imposibilitatea unor transformări sau evenimente „viitoare". Această situație înseamnă că, de fapt, *AcU* „trecute" continuă să fie *prezente* prin efectele lor, și, în același timp, că unele *AcU* „viitoare" sînt relativ „predeterminate", dar în orice caz condiționate, cu un grad redus de libertate, prin cele actuale.

Dacă prezentăm prin puncte *AcU* încheiate, iar prin vectori intervalul de timp în care se pot decela efectele, urmările sau consecințele lor, atunci obținem un *continuu acțional* asimetric în raport cu axa „săgeții timpului" și diviziunea sa tripartită :



Este intuitiv evident că în acest continuu acțional putem distinge

AcU trecute cu (1) efecte limitate la trecut, (2) cu efecte active în prezent și altele cu (3) efecte active în viitorul apropiat sau îndepărtat;

AcU actuale (prezente) (4) cu efecte imediate (instantanee) și (5) cu efecte în viitorul apropiat sau îndepărtat, condiționate în diverse grade de cele trecute,

AcU viitoare (6) strict condiționate de efectele active ale unor *AcU* trecute sau (7) prezente, dar și *AcU* viitoare (8) relativ sau (9) total independente de cele trecute (10) și/sau prezente.

Dacă ţinem seama de faptul că, la drept vorbind, toate cele 10 specii de *AcU* reprezintă de fapt interacţiuni ce se pot combina în diverse feluri, obţinem o imagine intuitivă oarecum apropiată de *continuul acţional în şi prin care se defineşte temporalitatea socială.*

Asimetria temporalităţii sociale în raport cu cea fizicală — pe baza căreia şi în funcţie de care ea se constituie — se datoreşte dependenţei sale de *AcU.*

6. Datorită proprietăţilor acestui continuu acţional, în toate domeniile în care intervine temporalitatea socială ne aflăm într-o situaţie epistemică (de cunoaştere ştiinţifică) în care coexistă evenimente, relaţii (interacţiuni) şi proprietăţi,

— cognoscibile şi, ca atare, accesibile postdicţiei şi predicţiei : cele despre care dispunem de informaţie,

— cognoscibile, dar necunoscute, despre care *în prezent* nu dispunem de informaţie, dar într-un viitor previzibil vom accede la date, permiţînd formularea unor postdicţii şi predicţii viitoare ;

— incognoscibile şi necunoscute şi, ca atare, principial inaccesibile unor predicţii şi postdicţii cu un grad satisfăcător de probabilitate calculabilă : cele despre care nu putem dispune principial de informaţie (*AcU* trecute cu efecte încheiate în trecut fără a fi lăsat urme descifrabile ; *AcU* viitoare independente de cele trecute şi prezente).

Reducţia (eliminarea) incognoscibilului nu este posibilă. Soluţia situaţiei epistemice problematice se află în domeniul practicii sociale.

7. Subliniem încă odată că nu numai previziunea se referă la un cîmp de acţiuni parţial incognoscibile, ci şi demersurile opuse, retrospective. Sub acest raport, prospectiva, prognoza sau planificarea nu se află într-o dificultate epistemică şi pragmatică principial deosebită de cea a explicaţiei sociale în general.

Reprezentînd situaţia schematic, vom avea, aşadar, trei domenii de „obiecte" ale cunoaşterii sociale : cognoscibile cunoscute (prescurtat : *C*), cognoscibile necunoscute (*CN*) şi incognoscibile (*I*). Complexul $\{C, CN, I\}$ este controlabil cu ajutorul lui *C*, acest control poate fi optimizat în timp prin intermediul lui *CN*, astfel încît *I* să devină maniabil datorită unui demers asemenea cu aplicarea metodei „black box". Într-adevăr, complexul $\{C, CN, I\}$ se referă la o reţea de interacţiuni în cadrul căreia un factor este cunoscut, al doilea poate deveni cunoscut într-un timp previzibil, iar cu ajutorul acestor doi factori incognoscibilul şi efectele sale se pot circumscrie suficient de clar pentru a introduce o astfel de normare a continuului acţional încît acesta să poată fi controlat cu un grad satisfăcător de probabilitate.

Prospectiva, prognoza şi planificarea pot opera cu modele liniare şi deterministe, dar ele se aplică unui domeniu prin excelenţă probabilist (continuul acţional). De aceea, demersurile previzionale sînt indisolubil legate de strategii de aplicare, menite să corecteze ecartul dintre modelele deterministe şi liniare şi originalul probabilist şi dinamic. În fond, obiectivul unei atari strategii nu-l poate constitui prescripţia ca realitatea (originalul) să se conformeze modelului, ceea ce e o pretenţie absurdă, ci *adaptarea modelului la incertitudinile intrinsece originalului.* Aceasta înseamnă pregătirea metodologiei previzionale pentru o aplicare în condiţii de parţială

incertitudine şi, mai ales, pregătirea sistemului social să înfrunte, printr-o flexibilitate structurală şi funcţională, combinaţia de certitudini şi incertitudini ale continuului acţional concret-istoric.

8. În aceste condiţii, trecutul devine controlat (= explicat ştiinţific). Potrivit unei celebre observaţii a lui George Orwel, cine controlează trecutul, controlează şi prezentul şi viitorul. Acest control nu poate fi absolut. Ar fi o pretenţie şi absurdă şi indezirabilă. Căci a controla *în întregime* viitorul înseamnă a şti de pe acum tot ce se va întîmpla. Aceasta echivalează cu a cunoaşte toate invenţiile şi inovaţiile, toate acţiunile creatoare din viitor. O astfel de lume absolut previzibilă ar fi una în care nu se va întîmpla *nimic nou*.

După cum am arătat, tocmai complexitatea continuului acţional asigură, pe de o parte, marginea de imprevizibilitate (şi libertate) necesară pentru *afirmarea creativităţii în viitor*, pe de alta, o previzibilitate suficientă pentru a putea controla *umanizarea viitorului*.

MUTAȚIA SOCIALISTĂ A STILULUI DE VIAȚĂ

DE

HENRI WALD

Antropoidul s-a transformat în om făurind unealta și vorbirea, inventînd mijloace de producție și de comunicare, dezvoltînd tehnica. Omul este singura ființă capabilă să întrunească în ea materia și spiritul, natura și cultura, individualitatea și societatea, mijloacele și scopul. Însă ultimele trei revoluții tehnice — mașina cu aburi, mașina electrică, mașina cibernetică — au amplificat mereu tendința mijloacelor de a se autonomiza, de a se reifica, de a se aliena, scăpînd din ce în ce mai mult de sub controlul axiologic al scopurilor umane. A început să se fabrice imediat tot ce este tehnic posibil, în loc să se fabrice numai ce este necesar oamenilor. Ierarhia valorilor a fost răsturnată : tehnica impune oamenilor „morala" ei, nu oamenii impun tehnicii morala lor. Nevoile sînt provocate de tehnică și nu tehnica de nevoi. Comunicarea stimulează consumația în interesul producției. În lumea dominată de profit, producția se transformă în scop și consumația în mijloc. Societatea de consum este, de fapt, o societate de producție, în care oamenii aleargă din ce în ce mai repede, dar nu mai știu încotro, în care se înmulțesc tehnicienii capabili să sporească mijloacele, dar se împuținează filozofii în stare să reamintească scopul, în care oamenii „au" din ce în ce mai mult, dar nu „sînt" din ce în ce mai fericiți. Puterea tehnică asupra naturii crește, dar puterea morală asupra propriului destin scade. La ordinea zilei se află depășirea *morală*, nu *tehnică* a societății contemporane. Între socialism și capitalism se desfășoară nu numai o întrecere tehnică și economică, ci mai ales o întrecere axiologică. Comuniștii vor să construiască o altfel de societate, cu alt mod de viață și cu alte valori.

1. SCOPUL

Revoluția socialistă îi eliberează *pe toți* de orice asuprire pentru a da *fiecăruia* libertatea să fie el însuși. Eliberarea socială este mijlocul; scopul este libertatea individuală. Socialismul dezvoltă producție și perfecționează relațiile sociale pentru a spori continuu libertatea individuală. Dacă din punct de vedere *sociologic*, societatea este cauza și individualitatea efectul, din punct de vedere *axiologic*, individualitatea este scopul și societatea mijlocul. Numai în tensiunea individuală dintre trăire și gîndire percepțiile se transformă în idei, dorințele în idealuri și legitatea în libertate. Valoarea supremă a comunismului nu este *masa*, ci *persoana*, înțeleasă ca individualitate, subiectivitate, spiritualitate și libertate.

Rev. filoz., XXI, 7, p. 916–926, București, 1974.

Socialismul își apropie masele pentru a le ajuta să se diferențieze în personalități.

Etapa electronică a dezvoltării mijloacelor de producție și de comunicare ar permite o înflorire fără precedent a persoanei umane, dacă tehnica ar fi sub controlul oamenilor și nu oamenii sub controlul tehnicii. Sporirea „timpului liber" îngăduie oamenilor să iasă din ce în ce mai mult din angrenajul dezindividualizant al *producției de masă*, dar îi absoarbe imediat angrenajul dezindividualizant al *comunicației de masă*. Timpul „eliberat" prin dezvoltarea mijloacelor de producție este împiedicat să devină „*loisir*" prin folosirea alienantă a mijloacelor de comunicare. După ce milenii de-a rîndul și-au alienat „prisosul", astăzi sînt siliți să-și alieneze și „răgazul". Bombardamentul neîntrerupt cu o cantitate crescîndă și ireversibilă de informații audio-vizuale nu-i mai permit omului contemporan răgazul meditației, al aprecierii, al contestației și al opțiunii. Viața lui interioară este covîrșită de cea exterioară. Efortul personal este înlocuit de confortul social.

Prin desființarea proprietății particulare asupra mijloacelor de producție și de comunicare, socialismul devine singura orînduire capabilă să beneficieze de avantajele noii tehnici, evitînd, totodată, nocivitatea ei. Dirijînd perfecționarea continuă a tehnicii, socialismul o poate menține permanent în slujba dezvoltării persoanei umane. Însă trecerea de la o societate interesată *să aibă* cît mai *mult* la o alta preocupată *să fie* cît mai *bună* presupune nu numai controlul tehnicii, ci și intensificarea educației. Principala bogăție a societății viitoare nu va mai fi „venitul național", ci „fericirea personală". Munca subalternă prin care oamenii și-au *cîștigat* pînă acum existența sa va transforma treptat în activitatea liberă și creatoare prin care oamenii își vor *trăi* existența din ce în ce mai omenește. Îmbunătățirea orientării profesionale poate să apropie munca de *loisir* încă în perioada de trecere spre societatea socialistă. Auto-telemecanizarea vor permite oamenilor să fie din ce în ce mai puțin ocupați în producție și din ce în ce mai liberi să-și cultive înclinațiile, aptitudinile, vocația. După ce mii de ani au învățat *cum să muncească*, oamenii vor trebui să învețe și *cum să trăiască*. Crearea și receptarea valorilor superioare — adevărul, frumosul, binele — sînt și mai dificile decît producerea și consumarea valorilor elementare : mîncare, îmbrăcăminte, locuință. Este mai ușor să „supraviețuiești" în lupta pentru existență, decît să „viețuiești" în zona valorilor supreme. După ce au cucerit săptămîna de lucru de 32 de ore, muncitorii din Akron și-au luat încă o slujbă. Nu i-a învățat nimeni cum să-și trăiască timpul liber.

În societatea pe care o construim, educația va avea un rol de prim ordin. Oamenii vor trebui să învețe continuu pentru a fi în stare să parcurgă, cu mintea și simțirea, distanța crescîndă dintre dimensiunea sensibilă și cea inteligibilă din care este alcătuită orice operă de cultură. Revoluția neîntreruptă se va transforma în educație neîntreruptă. Casele de cultură nu se vor mulțumi cu răspîndirea cunoștințelor, ci se vor strădui să stimuleze capacitatea de creație a fiecăruia. Oamenii trebuie învățați să se ridice de la informația primită la gîndirea proprie. Crearea este principalul mijloc de dezalienare și de formare a personalității umane.

Actul de creație este principalul izvor al bucuriei de a trăi. Sisif era un om fericit. Îl bucura mai mult urcarea muntelui decît atingerea vîrfului. Și lui Lessing îi plăcea mai mult căutarea adevărului decît găsirea lui. Fericirea trăită în timpul efortului creator este mai adîncă și mai durabilă decît fericirea resimțită în fața rezultatului. Destinul omului este creația. Singurul mod de a trăi omenește acest „intermezzo al neantului" este creația.

Construind o cultură nu numai pentru toți, dar și pentru fiecare, orînduirea socialistă este unitară, dar nu uniformă. Civilizația socialistă se bazează pe diferențierea societății în individualități din ce în ce mai distincte, capabile, prin spiritul lor critic, să asigure autoreglarea sistemului. Confruntarea mai multor păreri este mai prielnică dezvoltării decît dogmatizarea uneia singure. Preopinentul este mai degrabă un colaborator decît un dușman. *Egalitatea* tuturor nu înseamnă *identitatea* tuturor, ci libertatea fiecăruia de a se deosebi de ceilalți. A fi deosebit nu înseamnă neapărat a fi rău. Diversitatea este condiția oricărei unități autentice. O unitate lipsită de diversitate degenerează în uniformitate. Și uniformitatea înseamnă stagnare. Civilizația socialistă înlocuiește *exploatarea* omului de către om prin *respectarea* omului de către om. Încetul cu încetul prestigiul cultural învinge prestigiul avuției, emulația înlătură concurența, dialogul democratic biruie monologul birocratic și solidaritatea interindividuală înlocuiește constrîngerea socială.

Sporindu-și stăpînirea asupra propriului destin, oamenii vor renunța să mai idolatrizeze „necunoscutul", „nedominatul" și „viitorul". Va fi depășită nu numai religia, dar și indiferența. Ateismul este o concepție iconoclastă care așează în locul credinței în Dumnezeu încrederea în supremația omului. Necunoscutul nu este incognoscibil, nedominatul nu este atotputernic și viitorul este o creație a prezentului. Lumea va arăta așa cum vor fi în stare oamenii s-o făurească. Ea poate deveni un „trib planetar", cum crede Mc Luhan, dar și un „polis mondial", întemeiat nu pe munca robilor, ci pe funcționarea roboților.

Esențial este ca preocuparea pentru perfecționarea mijloacelor să nu împingă în umbră scopul. Lipsite de supravegherea morală a scopului, mijloacele tind să devină la fel de indiferente față de om ca natura însăși. Scopul nu scuză niciodată mijloacele, dar la nevoie le acuză. Cînd tehnica amenință omul, trebuie salvat omul, nu tehnica. Este mult mai urgentă cunoașterea vieții sufletești a omului decît aflarea structurii rocilor selenare ... Este mult mai urgentă restabilirea echilibrului dintre *rațiune*, supradezvoltată de *scientismul* societății tehnologice, și *sensibilitate*, exacerbată de *trăirismul* artei nonconformiste și antisemnificative, decît cucerirea spațiului cosmic ...

Dintre toate mijloacele de comunicare, dialogul poate contribui cel mai mult la depășirea acestor două „unidimensionalizări" ale epocii noastre și la menținerea unității dintre minte și suflet.

În vreme ce mintea constă în reflectarea *realității* de către om, sufletul constă în *atitudinea* omului față de realitate. Unitatea dintre minte și suflet rezidă în procesul prin care trăirile se transformă, prin intermediul vorbirii, în gînduri.

2. DIALOGUL

Dialogul este esența limbajului. Limbajul este, în primul rînd, dialog și dialogul este, mai presus de toate, limbaj. Comunicarea devine limbaj din clipa în care începe dialogul, iar limbajul se reduce la comunicare pe măsură ce slăbește dialogul. Limbajul este un mijloc de comunicare, dar nu orice mijloc de comunicare este limbaj. Limbajul este singurul mijloc de comunicare dublu articulat, care permite continua abstractizare și generalizare a semnificației prin energia metaforică a semnificantului. Comunicarea există și în natură, dar limbaj nu au decît oamenii. Numai oamenii comunică unii *cu* alții, celelalte ființe comunică cel mult *unele altora*; numai oamenii sînt capabili să răspundă și, mai ales, să întrebe, celelalte ființe reacționează spontan la mesajul receptat. În natură, comunicarea se propagă prin semnale nearticulate, care se referă la o împrejurare prezentă și concretă, provocînd reacția imediată a receptorului.

Animalele n-au limbaj și nu dialoghează. Avem de-a face cu un limbaj numai dacă receptorul unui mesaj poate răspunde emițătorului prin același canal și în același cod. Limbajul este singurul mijloc de comunicare capabil să asigure desfășurarea nestingherită a dialogului, deoarece este singurul mijloc de comunicare dublu articulat. Dacă „prima articulație a limbilor naturale realizează un codaj economic, în care aceste milioane sau miliarde de mesaje deosebite pot fi construite cu ajutorul cîtorva mii de unități reîntrebuințabile de la mesaj la mesaj și care sînt monemele : cantitate care este pe măsura memoriilor umane chiar cele mai sărace"[1], atunci „a doua articulație apare ca un supracodaj supraeconomic. Nu numai că putem exprima toată experiența noastră cu ajutorul cîtorva mii de moneme, dar și aceste mii de moneme sînt făcute ele însele pornind de la treizeci pînă la cincizeci de semne sonore minime, după limbă; fonemele fiecărei limbi"[2]. Dialogul generează dubla articulație și îngăduie, astfel, limbajului să vehiculeze o cantitate de informație din ce în ce mai mare cu un efort de comunicare din ce în ce mai mic; un cuvînt abstract, alcătuit din cîteva sunete arbitrare este mult mai informativ decît o onomatopee ...

Datorită dublei articulații a vorbirii, care permite înălțarea continuă a semnificației de la oglindirea însușirilor individuale ale lucrurilor la reflectarea unor proprietăți din ce în ce mai generale, prin energia metaforică a semnificantului, dialogul stimulează necontenit activitatea intelectuală a oamenilor.

Deși limbajul infantil, spre deosebire de limbile native, este de la început dublu articulat, totuși semnificantul este considerabil mai imitativ, mai motivat decît în limbile evoluate, în care semnificantul este din ce în ce mai stilizat, mai arbitrar. La ideile generale s-a ajuns după un îndelungat exercițiu al dialogului.

Scrierea a reprezentat deja un început de slăbire a dialogului : răspunsul era amînat sau nu mai venea niciodată. De la un moment dat în istorie nici nu mai era așteptat, iar mai tîrziu nu mai era nici îngăduit.

---

[1] Georges Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1971, p. 65.
[2] *Idem*, p. 66.

Despotismele din toate timpurile s-au sprijinit pe scriere : dialogul era prea „democratic" ca să-l poată tolera. Dialogul realizează *retroacţia* — feed-back-ul — prin care se autoreglează cunoaşterea umană. „Din discuţie ţîşneşte lumina" este expresia banală a aceluiaşi adevăr. Însă despoţii, convinşi că providenţa le-a încredinţat adevărul absolut o dată pentru totdeauna, au întrerupt dialogul cu semenii şi au sacralizat scrierea.

În vreme ce slăbirea dialogului a fost, într-o oarecare măsură, contracarată de scrierea alfabetică, dublu articulată, în moneme şi grafeme, mai democratică şi mai laică decît cea pictografică şi ideografică, noile mijloace — nelingvistice şi nedialogale — de comunicare continuă să-l diminueze. Radioul, cinematograful, televiziunea, semafoarele nu conversează cu oamenii, ci se adresează oamenilor. Receptorii nu pot răspunde emiţătorilor cu acelaşi cod şi prin acelaşi canal. Închiderea aparatului sau părăsirea sălii nu influenţează cu nimic mesajul. Poate numai teatrul, care împleteşte limbajul cu alte mijloace de comunicare, mai păstrează ceva din dialogul cu publicul : tăcerea, ovaţiile sau vociferările pot influenţa într-o anume măsură desfăşurarea spectacolului.

Lipsa dialogului face ca mijloacele nelingvistice de comunicare să aplece mesajul transmis de partea dimensiunii lui pragmatico-afective, sărăcind astfel dimensiunea lui intelectual-raţională. De aceea, ele se adresează în mult mai mare măsură sufletului decît minţii spectatorului. Sustrasă controlului critic al dialogului, însăşi scrierea alfabetică, a cărei contribuţie în decantarea formelor logice ale gîndirii a fost decisivă, degenerează într-un sistem de semne grafice de nerostit, dar accesibil şi unui creier electronic.

Tendinţei pe care o au mijloacele de masă ale comunicării de a slăbi spiritul critic trebuie să i se opună cultivarea intensivă şi extensivă a dialogului. Dialogul trebuie să ocupe un loc mereu mai mare chiar în interiorul mijloacelor de masă ale comunicării : în emisiunile de radio, de televiziune şi chiar în filme, în ziare, în reviste, în învăţămînt.

Dialogul este calea principală prin care oricine se poate înălţa de la cultura de masă la înalta cultură. Cultura pentru toţi nu este neapărat o cultură de masă ; prin dialog, înalta cultură devine accesibilă tuturor.

Societatea pe care o construim trebuie să acorde dialogului întreaga importanţă pe care o are în făurirea unui om deplin dezvoltat.

În opoziţie cu monologul, care are înclinaţii birocratice, dialogul are virtuţi democratice. Dialogul este un corectiv care ne eliberează de prejudecăţi, de erori, de unilateralitate. Nu se poate ajunge la o societate care să fie a tuturor, dar şi a fiecăruia fără cultivarea dialogului.

3. PROFESIUNEA

Profesiunea a devenit în veacul nostru principalul izvor al fericirii sau nefericirii personale. Exercitarea profesiunii ocupă cam o treime din viaţa zilnică a fiecăruia, influenţînd mai mult sau mai puţin şi restul timpului activ al omului contemporan. De aceea, alegerea profesiunii a căpătat în zilele noastre o importanţă deosebită.

Pascal credea că deși „lucrul cel mai important pentru toată viața este alegerea unei meserii, întîmplarea este aceea care hotărăște" [3]. De fapt, decisivă a fost întotdeauna nu întîmplarea, ci o anumită diviziune socială a muncii, care se impune fiecăruia direct sau prin intermediul anturajului familial. Niciun om nu se naște capabil să facă orice, dar nici nu se poate afirma că vine pe lume înzestrat ereditar cu o anumită aptitudine profesională, care așteaptă să fie la un moment dat descoperită de psihologi specializați. Fiecare se naște cu anumite date bio-psihice, care se potrivesc mai bine unei meserii decît alteia, dar nimeni nu se naște cu o vocație apriorică și definitivă. Dealtfel, meseriile au fost totdeauna considerabil mai puține decît diferențele individuale dintre oameni. Niciodată n-au existat atîtea activități profesionale cîte individualități umane, ci doar atîtea cîte a generat diviziunea socială a muncii. Pierre Naville constată: „1. că însăși noțiunea de aptitudine profesională particulară, detectabilă la individ înaintea oricărei experiențe profesionale este iluzorie și infecundă; 2. că orientarea profesională trebuie să revină la considerații mai generale de adaptabilitate, fără formalism a priori, susceptibile de a conduce dezvoltarea și formarea profesională a subiectului; 3. că această adaptabilitate are un conținut social cel puțin la fel de important ca și conținutul lui psihologic" [4]. Așadar, datul fundamental în alegerea meseriei nu este vocația apriorică a individului, ci diviziunea socială a muncii care selectează și dezvoltă însușirile sale naturale. „Diferența dintre talentele naturale ale indivizilor nu este atît cauza cît efectul diviziunii muncii" [5].

P. Naville propune să se vorbească mai degrabă de „adaptitudine" decît de „aptitudine", deoarece problema constă în adaptarea individului la cerințele diviziunii sociale a muncii. Orientarea profesională ar trebui, astfel, să se întemeieze pe „*diagnosticul de adaptabilitate*" și nu pe descoperirea aptitudinii individuale.

Există, desigur, o deosebire calitativă între adaptarea biologică la mediul natural și adaptarea profesională la mediul social. Adaptarea biologică este stabilă la nivelul speciei, dar instabilă la nivelul individului; specia trebuie să fie adaptată ca să se perpetueze, în vreme ce individul poate să fie mai mult sau mai puțin adaptat. Dimpotrivă, adaptarea profesională este stabilă la nivelul individului și instabilă la nivelul societății; individul trebuie să fie adaptat ca să poată trăi, în vreme ce societatea trebuie să aibă posibilitatea de a se dezvolta necontenit. Această răsturnare a raportului de adaptare este determinată de faptul că omul, spre deosebire de celelalte ființe, nu se mulțumește să se adapteze la tendințele naturii, ci încearcă să adapteze natura la cerințele sale. Așa se explică de ce viața furnicilor din zilele noastre nu se deosebește prea mult de viața furnicilor contemporane cu antropoizii. Nu trebuie să se uite că adaptarea socială, negînd adaptarea naturală, nu o suprimă, ci o conservă și o transformă.

---

[3] B. Pascal, *Pensées*, Genève, Skira, 1943, p. 136.
[4] Pierre Naville, *Théorie de l'orientation professionnelle*, Paris, Gallimard, 1972, p.170.
[5] *Idem*, p. 69.

Profesiunea a început să devină o problemă o dată cu ridicarea burgheziei. Pînă atunci, cei mai mulţi îşi aveau meseria fixată încă înainte de naştere. Nici şerbii, nici feudalii şi nici chiar meseriaşii nu prea aveau de ales. Singura „aptitudine profesională" care conta era de a fi în stare să-ţi slujeşti stăpînul. Revendicarea burgheză a libertăţii profesionale nu era nici ea determinată de grija faţă de aptitudinile individuale ale oamenilor, ci de nevoia burgheziei de a diversifica diviziunea muncii. Emanciparea economică şi politică a burgheziei depindea de libertatea fiecăruia de a-şi alege meseria şi de a-şi vinde competenţa oricărui cumpărător. „Industria capitalistă — scrie P. Naville — nu se interesează de om decît ca muncitor, în timpul orelor de muncă, şi nu ca om însufleţit de nevoi proprii al căror ciclu se desfăşoară 24 de ore pe zi" [6].

Revoluţia socialistă are menirea să pună întreaga societate în slujba dezvoltării fiecărei individualităţi şi deci să transforme şcoala dintr-un instrument de manipulare într-un instrument de eliberare. Socialismul dezvoltă diviziunea muncii pentru a spori diferenţierea societăţii în personalităţi din ce în ce mai distincte şi mai capabile de iniţiativă personală. Orientarea profesională nu va înlocui nici teologia, nici psihologia şi nici biologia în efortul de a descoperi o iluzorie armonie prestabilită între om şi profesiune, ci va participa la educarea originalităţii şi creativităţii tuturor. Ideea de „aptitudine ereditară" va fi treptat înlocuită cu ideea de „aptitudine dobîndită", iar convingerea în variabilitatea aptitudinilor va depăşi constatarea statică a diferenţelor individuale.

Ar fi însă tot atît de greşit să se neglijeze datele personale. Este o iluzie să se creadă că oricine poate face orice.

Nu poate să facă prea multă plăcere practicarea unei meserii care transformă omul într-o anexă a maşinii şi îi anulează astfel orice participare personală. Însă auto-tele-mecanizarea electronică a producţiei va elibera omul de muncile „inumane" pe care a trebuit pînă acum să le efectueze, dîndu-i posibilitatea să-şi dezvolte continuu puterea sa creatoare, izvorul celei mai adînci bucurii omeneşti. În opoziţie cu capitalismul, socialismul poate să transforme această posibilitate în realitate. Profesiunea se va transforma treptat dintr-un mijloc de cîştigare a existenţei într-un mijloc de trăire plenară a ei. Exercitarea profesiunii sale îi va face omului mai multă plăcere decît orice „distracţie". Deconectantele vor rămîne o bizarerie a trecutului. Socialismul va folosi şcoala pentru a-i învăţa pe oameni nu să slujească vreo transcendenţă, ci să SE slujească pe ei înşişi. Munca se va apropia încetul cu încetul de „*loisir*", iar solidaritatea dintre individualităţi din ce în ce mai cultivate va înlocui, în cele din urmă, cea mai mare parte a constrîngerii sociale.

Devenind din ce în ce mai stăpîni pe propriul lor destin, oamenii vor înceta, treptat, să mai cerşească ajutorul diverşilor idoli şi vor înţelege, în cele din urmă, că idealul suprem al omului este omul însuşi, că singurii „mîntuitori" posibili sînt chiar ei ... Ateismul nu este decît recunoaşterea omului ca singura fiinţă creatoare de valori.

---

[6] *Idem*, p. 70.

4. ATEISMUL

Ateismul înseamnă mai mult „fără religie" decît „fără Dumnezeu". Eudismul este o religie fără Dumnezeu. A fi religios înseamnă a crede în existența unor ființe sau nefințe superioare omului. „Religo" înseamnă pe latinește „a lega", a lega soarta omului de voința, bună sau rea, a unor ființe absolute și infinite, atotputernice și atotștiutoare.

Neputința, ignoranța și frica i-au împins pe primii oameni să se adreseze fenomenelor din natură așa cum se adresau semenilor din comunitate: *prin limbaj*. Uimiți de capacitatea de comunicare a limbajului, oamenii au încercat, la început, să se înțeleagă cu fenomenele așa cum începuseră să se înțeleagă între ei. Vorbirea cu natura a dus la animism, nu animismul la vorbirea cu lucrurile și ființele din natură. Animismul își are originea în limbaj. Oamenii cereau ajutor fenomenelor naturale așa cum cereau ajutor celorlalți. Concepția animistă despre lume a fost modelată de egalitatea dintre oamenii din comuna primitivă. Că mintea oamenilor nu poate ajunge la explicarea fenomenelor naturale decît după ce străbate relațiile sociale o dovedește și faptul că scindarea societății în stăpîni și supuși a transformat „sufletele" fenomenelor în „zei" și „apelul" în „rugăciune". Oamenii și-au făurit zeii nu atît după chipul și asemănarea omului, cît după chipul și asemănarea *stăpînului*. Xenofan din Colofon spunea că „dacă boii, caii și leii ar avea mîini și ar putea cu mîinile lor să picteze și să producă opere ca oamenii, caii ar picta figuri de zei asemănătoare cu caii și boii asemănătoare cu boii ...". Dacă șoarecii ar avea religie, îngerii lor ar semăna cu liliecii ... Este adevărat, dar în lumea necuvîntătoare nu există sclavie.

Ateismul reprezintă marea eliberare a omului de sub dominația propriilor sale creații, întîlnirea omului cu sine însuși, recunoașterea omului ca scop suprem al omului. Dacă religia înseamnă alienare și idolatrie, ateismul înseamnă dezalienare și iconoclastie. Ateismul este antropocentric. Din punctul de vedere al cosmologiei, heliocentrismul are dreptate, dar din punct de vedere antropologic, pămîntul rămîne încă în centrul acestei lumi, deoarece aici a apărut ființa prin care lumea devine conștientă de ea însăși. Locul central al omului în univers nu depinde de poziția pămîntului față de soare, ci de puterea crescîndă a omului asupra acestei lumi. Omul este cel mai bogat izvor de contra-entropie: cu ajutorul uneltei, poate să producă un plus-produs, iar cu ajutorul vorbirii poate să creeze o plus-informație. Omul este singura ființă care poate să dea mai mult decît a primit. Adevărul este o creație a omului confirmată de viață. Ateismul nu înseamnă, așadar, numai „liberă cugetare", independență față de o biserică sau alta, ci înlocuirea lui „Dumnezeu" cu „Omul". Ateism înseamnă umanism consecvent. Ateismul depășește, deci, antiteismul, lupta împotriva diverselor religii, ajungînd la o nouă concepție despre lume, în care locul central îl ocupă omul.

Dar după atîtea milenii de religie, nu este ușoară trecerea de la credința în Dumnezeu la încrederea în om. Este necesară o revoluție spirituală care să restabilească echilibrul stricat dintre puterea tehnică a omului asupra naturii și puterea sa morală asupra propriului destin. Numai că pentru a forma în mintea oamenilor o concepție ateistă despre lume, educația nu trebuie să se mulțumească să contrapună miturilor religioase

cele mai recente teorii ştiinţifice. Nici o descoperire ştiinţifică nu poate zdruncina direct credinţa în Dumnezeu. Pentru un creştin, Copernic are dreptate numai din punct de vedere astronomic; pămîntul rămîne însă în centrul lumii de vreme ce Dumnezeu şi-a trimis fiul aici şi nu în altă parte.

Ştiinţa răspunde altor întrebări decît religia. Ştiinţa cercetează domeniile finitului, religia se ocupă de legătura finitului cu infinitul. Ştiinţa te pregăteşte pentru viaţă, religia te pregăteşte mai mult pentru moarte. Ştiinţa prelucrează din ce în ce mai matematic informaţia experimentală, religia prelucrează metaforic informaţia afectivă. Ştiinţa ne explică realitatea, religia ne propune o anumită atitudine faţă de ea. Ţelul ştiinţei este adevărul, ţelul religiei este binele. Enunţurile ştiinţei sînt verificabile experimental, preceptele religioase sînt porunci de comportament. Existenţa „paradisului pierdut" priveşte credinţa, nu verificabilitatea experimentală. Aşa se explică de ce atîţia mari savanţi au rămas credincioşi. Religiei i se poate opune filozofia, nu ştiinţa. Filozofia este mai aproape de religie decît ştiinţa. Spre deosebire de ştiinţă, filozofia se ocupă de relaţia omului cu lumea, de raportul dintre spirit şi materie, dintre conştiinţă şi existenţă. Ateismul este o concepţie filozofică. Nu biologia este chemată să contrazică naşterea Mîntuitorului dintr-o fecioară, ci materialismul dialectic, care respinge teza spiritualistă potrivit căreia spiritul se poate materializa, dar materia nu poate genera spiritul. Mitul este o macrometaforă. Trebuie combătut înţelesul ei, nu imaginea. Miturile nu sînt lipsite de logică, dar sensul lor trebuie, de obicei, răsturnat pentru a se apropia de adevăr. În preajma călătoriilor interplanetare a devenit mai limpede că omul, spre deosebire de Prometeu, nu a *coborît* focul din cer, ci l-a *ridicat* de pe pămînt ... Educaţia ateistă nu se poate mulţumi cu răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice. Ea trebuie completată cu învăţarea filozofiei, cu depăşirea informaţiei printr-o gîndire proprie, eliberată de fetişuri, de superstiţii, de prejudecăţi, de mitul paradisului pierdut.

Omenirea va arăta aşa cum va fi capabil omul s-o facă. De pierdut, omul a pierdut nu fericirea umană, ci ignoranţa animală. Paradisul trebuie abia creat, nu recuperat.

ÎNCHEIERE

Între socialism şi capitalism se desfăşoară în zilele noastre nu numai o confruntare tehnico-economică, ci, mai ales, o competiţie axiologică. Socialismul opune trecutului un alt sistem de valori. Mai presus de orice, socialismul înseamnă cea mai mare răsturnare de valori din istoria omenirii. Pentru prima oară de la apariţia omului pe pămînt, omul se recunoaşte pe el însuşi ca valoare supremă a existenţei umane. Totemurile, zeii şi chiar „Marele Anonim" cedează tronul lor omului. Creaţiile sînt puse la locul lor firesc: la picioarele creatorului. Omul le-a creat şi ele trebuie să rămînă în slujba omului. Devine din ce în ce mai limpede că valoarea nu poate fi altceva decît proprietatea *culturală*, *nu naturală*, pe care o capătă orice creaţie umană, de a înlesni sau de a stînjeni dezvoltarea personalităţii omului.

În opoziţie cu toate orînduirile de pînă acum, socialismul are menirea să înlăture toate diferenţele *sociale* dintre clase, naţiuni, muncă fizică şi intelectuală, sat şi oraş, pentru a permite dezvoltarea diferenţelor

individuale dintre toți membrii colectivității umane. Cultura socialistă este pusă la dispoziția tuturor pentru ca să poată folosi fiecăruia. Superioritatea socialismului față de toate orînduirile din trecut constă, în primul rînd, în capacitatea lui de a asigura fiecăruia libertatea dezvoltării permanente a propriei personalități. Multe mii de ani, ieșirea din anonimatul masei a unor personalități a fost extrem de scump plătită cu rămînerea în anonimat a majorității. Socialismul este singura orînduire în stare să democratizeze pe întreaga suprafață a societății posibilitățile de personalizare, îngăduind astfel tuturor să devină ei înșiși. În socialism, persoana umană este măsura tuturor lucrurilor. Cînd un lucru nu mai servește omului, trebuie să se renunțe la lucru, nu la om. Orice mijloc poate fi vremelnic scop; dar există un scop care n-ar mai trebui să fie niciodată mijloc: omul.

În socialism, toate creațiile omului sînt inevitabil mijloace, de vreme ce numai persoana umană rămîne totdeauna scop. Într-un moment ca cel de astăzi, cînd mijloacele devin mereu mai autonome, mai anonime, mai oculte, mai sacre, ajungînd chiar să amenințe scopul, socialismul este singura societate capabilă să împiedice ca mijloacele să scape de sub controlul axiologic al scopului.

În socialism, *trăirea* existenței va ocupa un loc mult mai important în viața fiecăruia decît *cîștigarea* existenței. Profesiunea însăși va fi mai degrabă un „stil de viață" decît un „mijloc de cîștig". Oamenii vor fi învățați nu numai cum să-și sporească viața lor materială, ci cum să-și îmbogățească viața lor spirituală. Socialismul are nevoie nu numai de tehnicieni, care să-i dezvolte mijloacele, ci și de înțelepți care să-i reamintească scopul: *fericirea personală, prin exercitarea capacităților proprii de creație și de decizie*. Școala îi va învăța pe oameni nu numai cum să acumuleze informații, dar și cum să le depășească printr-o gîndire proprie. Numai socialismul, înlăturînd dominația profitului, este în stare să transforme „timpul eliberat" prin perfecționarea electronică a mijloacelor de producție în „timp liber", în care oamenii să-și poată trăi viața din ce în ce mai omenește.

Opoziția dintre muncă și „*loisir*", de mai multe ori milenară, este și ea depășită în socialism. Desființînd orice exploatare și asuprire, socialismul transformă însăși munca în *loisir*. Devenind o activitate creatoare, care solicită participarea întregii personalități, munca încetează să mai fie un chin și ajunge să fie, după cum spunea Marx, o necesitate vitală. Saltul societății din necesitate în libertate implică și transformarea muncii în *loisir*. Munca este încă legată de necesitate, în vreme ce *loisir*-ul aparține deja libertății. În socialism, munca, nu este decît un mijloc de eliberare de sub imperiul necesității; scopul este libertatea activității creatoare a fiecăruia. Elogiul muncii subalterne, aservite și alienante este caracteristic orînduirilor trecute; socialismul elogiază activitatea inventivă, deși mai are încă nevoie și de munci de execuție. Actul cel mai dezalienant fiind creația personală, educarea și reeducarea, specializarea și reciclarea capătă în socialism o importanță hotărîtoare. Omul s-a format și s-a dezvoltat „în" și „prin" muncă, dar „pentru" *loisir*, înțeles ca o activitate din ce în ce mai autonomă, mai autentică și mai originală. *Loisir*-ul nu se reduce nici la lene, nici la huzur și nici la distracție, ci este, mai presus de toate, o activitate creatoare prin care oamenii devin din ce în ce mai

mult ei înşişi. Prin muncă, oamenii şi-au mărit stăpînirea asupra lumii; prin *loisir*, ei îşi vor spori şi stăpînirea de sine.

Dacă alienarea duce inevitabil la religie, dezalienarea duce în cele din urmă la ateism. Izbutind să repună toate mijloacele sub controlul moral al unicului scop, socialismul îi ajută pe oameni să treacă treptat de la religie la ateism. Ateismul nu este altceva decît consecinţa întîlnirii omului cu sine însuşi. Ateismul este antropocentrism. A fi ateu înseamnă a recunoaşte că lumea nu poate să aibă altă valoare decît aceea pe care oamenii au fost în stare să i-o dea. A fi ateu înseamnă a nu aştepta „salvarea" din afara noastră, nici din partea cerului religios, nici din partea cerului astronomic, nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea unei alte civilizaţii. Singurul paradis posibil nu este „cel pierdut", ci acela pe care vom fi în stare să-l construim. Messia sîntem noi toţi şi fiecare în parte.

În dialectica făuririi civilizaţiei socialiste, viitorul nu este despărţit de prezent aşa cum este paradisul iudeo-creştin de viaţa pămîntească. Nu numai prezentul trebuie să lucreze pentru viitor, dar şi viitorul trebuie să fie transformat mereu în prezent. Socialismul nu mai îngăduie viitorului să consume tot prezentul. În socialism, prezentul este nu numai producătorul viitorului, dar şi beneficiarul lui. Viitorismul paradisiac este tot atît de dăunător ca şi prezenteismul fără perspectivă. Valorile socialismului nu ne aşteaptă depozitate într-un viitor îndepărtat pentru a fi distribuite tuturor în acelaşi timp şi în porţii egale, ci fiecare din noi trebuie să înceapă, după posibilităţile sale, să le trăiască încă din prezent. Paradisul se construieşte continuu, printr-o luptă neîncetată a binelui împotriva răului, luptă pe care o poartă fiecare.

Socialismul este o orînduire unitară, nu uniformă. El se întemeiază pe diferenţierea oamenilor, nu pe uniformizarea lor. Se socializează mijloacele de producţie pentru a se permite fiecărei conştiinţe să se individualizeze. Socialismul nu poate fi construit fără spiritul critic şi autocritic al constructorilor. Conştiinţa fiecăruia este pentru dezvoltarea socialismului ceea ce este retroacţia pentru autoreglarea oricărui sistem. Orînduirea socialistă are nevoie de *originalitatea* majorităţii aşa cum orînduirile trecute au avut nevoie de *obedienţa* mulţimii. Numai nişte oameni cu o conştiinţă superioară pot făuri o societate în care libertatea fiecăruia să n-aibă altă limită decît libertatea celorlalţi şi constrîngerea socială să fie înlocuită cu solidaritatea interindividuală.

Socialismul nu este numai o societate mai înstărită decît cele precedente, ci o *altfel* de societate, care inaugurează o *altă* calitate de viaţă.

Superioritatea orînduirii socialiste faţă de toate societăţile care au precedat-o rezidă mai mult în stilul de viaţă pe care îl propune decît în mărirea avuţiei de care este capabilă. Victoria socialismului asupra capitalismului va fi în mai mare măsură morală decît tehnică şi economică. Stilul socialist de viaţă constă într-un sistem de relaţii interumane în stare să asigure fiecăruia deplina dezvoltare a personalităţii, prin exercitarea creatoare a profesiunii alese conform aptitudinilor proprii şi prin participarea directă la autoconducerea societăţii.

În socialism, omul va avea cît îi trebuie pentru a fi din ce în ce mai om. Pentru prima oară în istorie, oamenii se vor distinge mai mult prin bogăţia lor spirituală decît prin cea materială.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

CONTRIBUȚIA INSTITUTULUI DE FILOZOFIE LA AFIRMAREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA *

Avînd convingerea că filozofia reprezintă matricea categorială, chintesența spirituală a unei culturi, sîntem conștienți că singura filozofie care poate îndeplini în cadrul culturii românești un rol științific și axiologic integrator, de coordonare și ierarhizare a universului valorilor este filozofia marxistă.

Criteriile în lumina cărora pot fi apreciate activitatea și realizările din sfera culturii filozofice le constituie concluziile de *ordin ideologic* ce se desprind din întreaga politică a partidului și, îndeosebi, din acele documente programatice ale partidului — *Congresele al IX-lea și al X-lea*, amplul *program ideologic* din 1971, parte integrantă a documentelor *Conferinței Naționale* din 1972 — care configurează imaginea unei societăți socialiste multilateral dezvoltate, a unei civilizații spirituale superioare.

Propriu activității științifice din domeniul filozofiei este necesitatea de a îmbina problemele ideologice cele mai presante ale actualității, orientarea spre practică în sensul larg al cuvîntului, cu aspirația spre universalitate și permanență, în sensul abordării unor probleme fundamentale ale filozofiei, probleme care s-au pus în toate epocile și cu atît mai mult se pun astăzi într-un chip nou. Aceasta presupune realizarea unui echilibru tematic între problemele de cea mai stringentă actualitate și unele probleme de *permanență* și *continuitate* pentru cultura filozofică.

În acest sens a fost orientată activitatea de cercetare în cadrul Institutului de filozofie.

Funcționînd ca unitate independentă de cercetare din anul 1953, prin transformarea în Institut a secției de filozofie de la Institutul de istorie și filozofie, înființat în 1949, Institutul de filozofie și-a adus în cei 25 de ani de existență contribuția proprie la afirmarea filozofiei marxiste în România, proces care a cunoscut o impetuoasă dezvoltare în anii de după Eliberare.

În Institut, de-a lungul anilor, și-au desfășurat activitatea personalități remarcabile ale culturii românești: Mihail Ralea (1895—1964), șeful secției de filozofie de la Institutul de istorie și filozofie; Athanase Joja (1904—1972), primul director al Institutului de filozofie, Mircea Florian (1888—1960), Dan Bădărău (1895—1968), C. I. Gulian, director al Institutului timp de aproape douăzeci de ani. Au activat de asemenea în Institut cunoscuți cercetători și cadre didactice ca Ion Banu, Marcel Breazu, directori adjuncți în diferite perioade ai institutului, Al. Posescu, Radu Tomoioagă (1916—1974), Pavel Apostol, Niculae Bellu, Crizantema Joja, Ovidiu Bădina, I. S. Firu, Nicolae Gogoneață, Octavian Chețan, Gh. Berescu, N. S. Dumitru, Gh. Chepeș, Elena Florea, H. Ene ș.a. În prezent, își desfășoară activitatea în cadrul Institutului următorii cercetători: Alexandru Tănase, Radu Pantazi, Simion Ghiță, Cornel Damian, Gheorghe Soare, Nadia Stahovschi, Nicolae Mariș, Petru Vaida, Gheorghe Epure, Elena Mewes, Vasile Vetișanu, Henri Wald, Clara Dan, Ion Roșca, Gheorghe Socol, Virgil Stancovici, Gabriel Liiceanu, H. Culea, Grigore Smeu, Ion Pascadi, Dumitru Matei, Victor Mașek, Ștefana Steriade, Elena Gheorghe, Oltea Mișcol, Victoria Dumitrescu, Adrian Rădulescu, Mihail Cernea, Maria Popescu, Maria Larionescu, Liubomira Miroș, Vasile Popescu, Petru Creția, Elena Cobianu, Vasile Zamfirescu, Stelian Popescu, Emanoil Ancuța, Elena Răceanu, Angela Botez, I. Peatnițchi.

În primii ani, activitatea Institutului s-a concentrat îndeosebi asupra valorificării

---

* Text elaborat de Consiliul științific al Institutului de filozofie și prezentat la Sesiunea jubiliară a Institutului de filozofie și Centrului de logică închinată celei de-a XXX-a Aniversări a Eliberării Patriei.

critice a gîndirii filozofice românești și a filozofiei universale, elaborîndu-se totodată studii de materialism dialectic și istoric, studii care se integrau în acțiunea de propagare a filozofiei marxist-leniniste. Trebuie să remarcăm că aceste studii, pe lîngă utilitatea pe care au avut-o la timpul lor, nu au fost lipsite de influențele dogmatismului, ale citatomaniei, influențe care se manifestau atunci și în alte sectoare ale frontului ideologic.

★

Un domeniu în care se poate aprecia, fără falsă modestie, că Institutul de filozofie a adus o contribuție dominantă este acela al valorificării *gîndirii românești*.

De fapt, cercetarea marxistă a *istoriei filozofiei românești* a pornit, s-ar putea spune, la investigarea unui domeniu în cea mai mare parte neexplorat. Primele cercetări marxiste au urmărit să pună în lumină tradiția progresistă, materialistă a gîndirii românești și mai cu seamă momentele ei de vîrf. Lor le revine meritul de a fi aplicat pentru prima dată metodologia marxistă a examinării fenomenului istorico-filozofic la patrimoniul gîndirii românești. Amintim în acest sens studiile consacrate lui Dimitrie Cantemir și umanismului (C. I. Gulian, Dan Bădărău, I. S. Firu, I. Verdeș), iluminismului (C. Joja), lui Bălcescu și altor revoluționari de la 1848 (C. I. Gulian, R. Pantazi), curentului constituit de materialiștii-naturaliști (M. Florian, S. Ghiță, C. Joja), lui V. Conta (M. Ralea, N. Gogoneață), răspîndirii și afirmării filozofiei marxiste în România (R. Pantazi, N. Gogoneață). Pentru prima dată s-a cercetat acum și gîndirea filozofică a naționalităților conlocuitoare maghiară și germană (cu concursul unor colaboratori din Cluj și Sibiu). Studiile elaborate în anii '50 și publicate în mare parte în cele trei volume intitulate *Din istoria filozofiei românești*, ca și culegerile de texte alese din opera unor gînditori și oameni de știință cu orientare materialistă au constituit premise importante pentru elaborarea primei sinteze marxiste asupra dezvoltării gîndirii românești: *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* (C. I. Gulian, S. Ghiță, N. Gogoneață, C. Joja, R. Pantazi, Al. Posescu și colaboratorii). Lucrarea, apărută în 1964, demonstra vechimea și continuitatea tradițiilor filozofice românești, existența unui puternic filon de gîndire socială progresistă și a unei tradiții raționaliste și materialiste, sublinia legătura filozofiei înaintate cu forțele sociale care au luptat pentru progresul social al țării.

Această primă etapă a cercetării marxiste a gîndirii românești din trecut a fost grevată însă de o serie de tare ale dogmatismului, existente în filozofia marxistă a vremii. Așa, de exemplu, teza marxistă a luptei neîntrerupte dintre materialism și idealism a fost aplicată de regulă schematic, concepțiile filozofice mai complexe — cum sînt cele ale lui Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga ș.a. — fiind tratate în manieră sociologistă, lipsind receptivitatea față de contribuțiile pozitive ale acestor gînditori în anumite probleme ale filozofiei, pe care o cercetare nuanțată nu poate să nu le releve.

O nouă etapă în cercetarea fenomenului filozofic românesc din trecut a început odată cu pregătirea și elaborarea tratatului de istorie a filozofiei românești, proiectat în mai multe volume, etapă marcată de apariția, în ultimul deceniu, a unor monografii, studii, ediții critice, precum și a primului volum din sinteza amintită — lucrări concepute și realizate într-o viziune marxistă nuanțată, lipsită în general de unilateralități și simplificări. Printre cele mai semnificative lucrări realizate, menționăm: Nicolae Gogoneață, *Filozofia lui Vasile Conta*, Edit. științifică, București, 1972; Radu Pantazi, *Filozofia marxistă în România, Sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Edit. politică, București, 1963; Radu Pantazi, *Viața și ideile lui G. Barițiu*. Antologie, studiu introductiv și note, Edit. științifică, București, 1964; Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Edit. Academiei, București, 1964; N. Gogoneață, *A. D. Xenopol, Concepția socială și filozofică*, Edit. științifică, București, 1965; N. Gogoneață, *Vasile Conta, opere filozofice*, ediție, studiu introductiv, comentarii și note, Edit. Academiei, București, 1967; N. Gogoneață și Z. Ornea, *A. D. Xenopol, scrieri sociale și filozofice*, ediție, studiu introductiv, comentarii și note, Edit. științifică, București, 1967; N. Gogoneață, *Mircea Florian. Scrieri alese*, ediție, studiu introductiv și note, Edit. Academiei, 1968; Al. Posescu, *P. P. Negulescu, Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii*, Edit. Academiei, 1969; Radu Pantazi, *C. A. Rosetti. Gînditorul, omul*, studiu, antologie și note, Edit. politică, 1969; S. Ghiță, *Filozofie și știință în România*, Edit. științifică, București, 1970; Radu Tomoioagă, *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filozofică*, Edit. științifică, București, 1971; Nicolae Gogoneață, *P. P. Negulescu. Scrieri inedite. II. Destinul omenirii, vol. V*, ediție, studiu introductiv și note, Edit. Academiei 1971; N. Gogoneață, *P. P. Negulescu, scrieri inedite. III. Istoria filozofiei moderne. Problema ontologică*, ediție, studiu introductiv și note, Edit. Academiei, 1972; Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, Edit. Minerva, București, 1972.

Se poate vorbi acum, fără a mai întîmpina obiecții, de o epocă a umanismului românesc la a cărei caracterizare, prin inte-

grarea sa în umanismul european și relevarea notelor specifice, și-au adus o contribuție recunoscută Dan Bădărău, Petru Vaida; *iluminismul*, ca moment de început al filozofiei române moderne a fost analizat în amploarea și bogăția manifestărilor sale, de C. Joja, R. Tomoioagă, acesta din urmă printr-o pertinentă valorificare a filozofiei lui Ion Eliade-Rădulescu; s-au conturat mai bine trăsăturile *raționalismului filozofic românesc* de la mijlocul secolului trecut, raționalism care a constituit o caracteristică a gîndirii pașoptiste, îndeosebi prin cercetările realizate de R. Pantazi, Gh. Epure și V. Vetișanu; gîndirea lui Titu Maiorescu, în toate componentele sale — metodologia științei și teoria cunoașterii, antropologia, teoria culturii estetice etc. — a fost analizată în mod aprofundat de S. Ghiță; *materialismul naturalist* a beneficiat de asemenea de o tratare mai adecvată — pe probleme — datorită studiilor întreprinse de C. Joja și S. Ghiță; filozofia lui Vasile Conta, ca un original gînditor român de talie europeană, a fost mai bine pusă în valoare prin studiile lui N. Gogoneață, după cum tradiția românească în domeniul filozofiei istoriei — A. D. Xenopol, B. P. Hasdeu — s-a bucurat de o atentă cercetare în monografiile și studiile semnate de N. Gogoneață, V. Vetișanu. Trebuie să semnalăm și faptul că gîndirea filozofică marxistă din România a început să fie studiată ținîndu-se seama de tot ceea ce a însemnat ea ca aport pozitiv, dar și cu limitele sale istorice, prin contribuția unor personalități — C. D. Gherea, I. Nădejde, R. Ionescu-Rion, Panait Mușoiu, L. Pătrășcanu, A. Joja etc. —, în cadrul unor cercetări realizate de N. Gogoneață și alții. S-au îmbogățit cercetările asupra gîndirii naționalităților maghiară și germană prin studiile semnate de Elena Gheran-Mewes.

O realizare importantă a istoriografiei noastre marxiste din ultimii ani o constituie cercetarea aprofundată și nuanțată a filozofiei românești din secolul nostru. Curente, personalități sau probleme au reținut atenția cercetătorilor marxiști, care le-au analizat în numeroase monografii, culegeri de studii, articole. Astfel, avem astăzi o imagine mult mai exactă asupra unor personalități care au dominat filozofia românească la începutul acestui veac sau în anii interbelici, unele dintre ele bine cunoscute peste hotare — C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Mircea Florian, Lucian Blaga, D. Drăghicescu, D. D. Roșca, Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, Eugeniu Speranția etc.—, asupra unor curente ideologice — ca sămănătorismul, poporanismul, trăirismul—, datorită unor studii semnate de N. Gogoneață, S. Ghiță, R. Pantazi, R. Tomoioagă, Al. Posescu, Elena Gheran-Mewes, V. Vetișanu și alții. Amintim de asemenea că recent s-a încheiat volumul al doilea al tratatului de istorie a filozofiei românești și se află într-un stadiu avansat de elaborare încă două volume.

Cercetarea critică, în lumina metodologiei marxiste, a istoriei filozofiei românești este un proces în plină desfășurare, care se soldează cu noi rezultate, menite să pună în lumină tradițiile bogate ale gîndirii românești, expresie a spiritului creator al poporului nostru.

Valorificarea critică a *gîndirii filozofice universale* a constituit de asemenea una din preocupările importante ale Institutului de filozofie de la întemeierea sa pînă în prezent.

În primii ani de activitate (1953—1955), sub îngrijirea institutului, au fost publicate culegeri de texte din operele filozofilor premarxiști: materialiștii greci, Bacon, Hobbes, Locke, Spinoza, Voltaire, Rousseau. A început apoi traducerea integrală a unor opere ale clasicilor filozofiei universale: Aristotel, *Organon*; Spinoza, *Etica*; Bacon, *Noul Organon*; Descartes, *Discurs asupra metodei*; Holbach, *Sistemul naturii*. În continuare s-a trecut la elaborarea de monografii critice, de pe poziții marxiste, asupra clasicilor filozofiei universale, ca și asupra unora din principalele curente ale acesteia. Amintim aici studiile despre Hegel, Bergson, începuturile materialismului modern, neopozitivismul. În realizarea acestor lucrări și-au adus o contribuție deosebită Mircea Florian, Dan Bădărău, C. I. Gulian, Al. Posescu, I. S. Firu, Clara Dan.

Din 1969, Institutul a început să editeze o culegere intitulată *Studii de istorie a filozofiei universale*, din care au apărut pînă acum patru volume: 1969, 1970, 1973, 1974 (autori: Al. Posescu, S. Ghiță, I. Ivanciu, N. Mariș, C. Damian, Sanda Oroveanu, V. Vetișanu, Gh. Soare, M. Vornicu și colaboratori externi). Cuprinzînd epoci și curente diverse, această culegere include studii asupra unor probleme mai puțin cercetate sau controversate.

Paralel cu aceste culegeri, care vor continua în anii următori, la Institut au început lucrările pregătitoare în vederea elaborării — în colaborare cu cadrele de specialitate de la Facultatea de filozofie din București și din țară — a primului volum al *Tratatului de istorie a filozofiei universale moderne și contemporane*, prima sinteză marxistă în țara noastră a dezvoltării filozofiei universale de la Renaștere pînă în prezent.

★

Transformările structurale rapide produse în societatea românească în perioada postbelică au stimulat considerabil interesul pentru filozofia socială, pentru teoria dezvoltării istorice, într-un cuvînt, atît pentru meditația *filozofică* asupra fenomenului social,

cît și pentru investigația sa *sociologică* empirică.

În primul deceniu de existență, Institutul de filozofie a cultivat preocupări pentru o serie de teme cu profil larg de filozofie socială, cum dealtfel a făcut, în acea perioadă, întregul front filozofic. Au fost elaborate lucrări despre principalele categorii ale materialismului istoric, dintre care se detașează monografia *Libertate și necesitate* de Al. Tănase, volumul *Dezvoltarea conștiinței socialiste în România* (sub red. M. Breazu), volumul *Dialectica construirii socialismului* de Mihail Cernea, consacrat contradicțiilor societății socialiste în formare.

Se resimțea însă, din ce în ce mai accentuat, nevoia de a sprijini considerațiile generale asupra fenomenelor sociale contemporane, nu pe exemple răzlețe, ci pe un material faptic mai cuprinzător, cules sistematic prin metode științifice de investigare socială directă. Ca urmare a acestei necesități științifice și practice — și depășind spiritul dogmatic puternic în perioada precedentă — la începutul deceniului al șaptelea colectivul de filozofie socială al Institutului de filozofie s-a orientat spre efectuarea unor investigații sociologice empirice în mai multe întreprinderi industriale și cooperative agricole. Primul rezultat mai important al acestei activități a fost monografia colectivă *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism* (sub red. lui H. Cazacu, M. Cernea, Gh. Chepeș, C. Vlad) apărută în 1964. Volumul a analizat, pe baza unor investigații directe, comportamentul muncitorilor în producție, participarea lor la organizarea și conducerea producției, ridicarea nivelului lor ideologic, cultural și profesional tehnic; pe marginea constatărilor acumulate s-au făcut generalizări teoretice.

În anii următori, aceste cercetări au continuat pe fondul unei puternice înviorări a interesului general pentru cercetarea sociologică de teren în România. Menționăm lucrările: *Sociologia muncii. Mișcarea inovatorilor* (de M. Cernea, M. Micu, V. Dumitrescu); *Integrarea profesională a muncitorilor* (de Gh. Chepeș, Em. Drob, M. Popescu); *Resurse umane ale întreprinderii industriale* (de M. Cernea, M. Popescu, H. Ene); *Conducere, participare, conștiință* (de M. Popescu); *Contribuții la sociologia culturii de masă* (sub red. M. Cernea); *Structura procesului cultural de masă* (sub red. H. Culea); *Sociologia și știința conducerii* (sub red. M. Popescu și Al. Tănase); *Cercetarea monografică a comunităților rurale în sociologia românească* (de M. Cernea); *Sociologia cooperativei agricole* (de Mihail Cernea); *Două sate. Structuri sociale și progres tehnic* (lucrare colectivă) și altele.

Concomitent s-a extins și tematica lucrărilor cu profil mai larg de teorie socială consacrate atît generalizării experienței imediate a construcției socialiste în România, cît și analizei marxiste a procesului istoric al dezvoltării societății: *Socialismul și progresul* (sub red. M. Cernea și Petre Constantin); *Teoria reglării sistemelor sociale* (de H. Ene) precum și cercetările și studiile Elenei Florea despre națiunea socialistă și conștiința națională.

Preocupările de interpretare filozofică și de cercetare sociologică directă a proceselor sociale contemporane continuă să se afirme în prezent din ce în ce mai puternic, alimentîndu-se reciproc, și este de așteptat că ele vor constitui, în continuare, o caracteristică majoră a cercetării în acest domeniu.

★

În problematica teoriei cunoașterii și a logicii dialectice, cercetătorii Institutului de filozofie, situîndu-se ferm pe pozițiile marxismului creator, au elaborat, în decursul anilor, dar mai ales după Congresul al IX-lea al partidului nostru, o serie de lucrări cu privire la categoriile și principiile materialismului dialectic: Henri Wald a publicat *Introducere în logica dialectică* (1958), *Structura logică a gîndirii* (1962) și *Elemente de epistemologie generală* (1967), de critică a principalelor curente ale filozofiei contemporane (existențialismul, fenomenologia, structuralismul). În această ordine de idei trebuie menționate monografiile Clarei Dan despre intuiționismul lui H. Bergson și neoraționalismul lui F. Gonseth și al școlii sale.

În ultima vreme, au fost analizate în studii și lucrări mai ample raportul dintre cunoaștere și mit (C. I. Gulian, O. Chețan), dintre adevăr și probabilitate (Clara Dan), probleme ale filozofiei limbajului (îndeosebi lucrările lui Henri Wald — *Realitate și limbaj* (1968), *Homo significans* (1970), *Limbaj și valoare* (1973) cu privire la raportul dintre vorbire, gîndire și realitate, rolul limbajului în construirea adevărurilor, etapa *mito-logică* și *logică* în evoluția cunoașterii, rolul formelor infralogice, forța antientropică a gîndirii și funcția subiectului ca cea mai perfecționată formă de „feed-back" în autoreglarea sistemului social, probleme de antropologie filozofică dar în același timp, o pledoarie constantă pentru om ca ideal și valoare supremă, pentru îmbogățirea extensivă și mai ales intensivă a cîmpului semiotic al culturii). De asemenea, Virgil Stancovici a publicat o carte despre logica organizării întreprinderilor.

Colectivul de cercetători care au început să se ocupe sistematic și organizat de problemele general-teoretice ale științelor naturii s-a format în jurul anului 1960.

Începînd din această perioadă, și mai ales în anii 1961—1962, în cadrul colectivului

de materialism dialectic se observă o tendință bine accentuată de a aborda în profunzime probleme general-teoretice ale științelor naturii. Primul pas în această direcție a fost participarea unor membri ai colectivului (Clara Dan, St. Popescu) la elaborarea volumului de studii *Neopozitivismul* (București, Edit. politică, 1962). În aceeași perioadă, colectivul, împreună cu un număr de colaboratori externi (specialiști în diferite domenii ale științelor naturii) a elaborat lucrarea *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare* (Edit. Academiei, 1963) (C. I. Gulian, D. Bădărău, U. Tomin, Clara Dan, I. Peatnițchi, St. Popescu, O. Bădina). Scopul principal al acestei lucrări a fost de a demonstra și argumenta legătura strînsă, care există între științele particulare și materialismul dialectic, rolul de metodologie generală a filozofiei materialist-dialectice în cadrul cercetării științifice. Acest scop a fost atins în ciuda unor deficiențe de ordin tematic ale lucrării și a unor rămășițe dogmatice în modul de tratare a problemelor.

În anii următori, colectivul de cercetători și-a continuat eforturile în direcția amintită, acordînd o atenție sporită dialecticii existente în cadrul diferitelor discipline, interacțiunii lor. Aceste cercetări s-au concretizat în lucrarea *Dialectica metodelor în cercetarea științifică* (vol. I și II, Edit. științifică, 1966) (U. Tomin, St. Popescu, I. Peatnițchi, Clara Dan). Pentru a realiza aceste obiective, cercetătorii institutului și-au unit eforturile cu cele ale unui mare număr de specialiști — matematicieni, ciberneticieni, astronomi, fizicieni, chimiști, biologi, medici, antropologi, psihologi. În aceeași direcție se înscrie și lucrarea *Despre previziunea științifică* (Edit. științifică, 1965), realizată de asemenea în colaborare cu alți oameni de știință de către un colectiv al Institutului de filozofie (H. Wald, U. Tomin, Clara Dan). Printre realizările în acest domeniu menționăm și *Teoria rezonanței în chimie* (U. Tomin) în care se face analiza uneia dintre cele mai discutate teorii ale chimiei contemporane, depășindu-se punctul de vedere îngust, dogmatic, privind această teorie în chimie.

În acești ani au apărut și lucrările lui I. Peatnițchi — sintetizate în volumul *Dialectica vitalității organismelor* (Edit. Academiei, 1969) — care constituie contribuții la analiza unor probleme filozofice legate de biologie și medicină. Lucrări consacrate creativității în știință și interpretării filozofice a unor concepte ale ciberneticii a elaborat A. Botez. I. Răceanu, în lucrarea în curs de imprimare la Edit. politică: *Omul sub semnul posibilului*, analizează prin prisma datelor științei contemporane bazele biologice, psihologice și sociale ale realizării personalității umane. Se continuă astfel, preocupările mai vechi de analiză a problematicii omului, afirmate de C. I. Gulian în numeroase studii și lucrări mai ample și sintetizate în cartea *Antropologei filozofică* (Edit. politică, 1972).

Cercetările de etică s-au dezvoltat, în Institutul de filozofie, progresiv, mai ales odată cu înființarea, în 1964, a unui sector specializat. Ele au urmărit, pe de o parte, să contureze mai clar și să aducă noi dezvoltări domeniului eticii marxiste, generalizînd fenomenele și procesele esențiale specifice noii morale și, pe de altă parte, să realizeze și să intensifice principala funcție socială a eticii, și anume, aceea de a contribui la formarea și ascensiunea conștiinței socialiste. În consecință, analiza teoretică s-a purtat asupra unor concepte fundamentale ale eticii marxiste, cum ar fi: structura conștiinței morale (N. Bellu), progresul moral (N. Bellu, El. Cobianu, V. Zamfirescu), echitatea (L. Miroș, V. Popescu), responsabilitatea morală (N. Bellu, El. Cobianu), atitudinea față de muncă (Gh. Berescu, V. Popescu), valoarea morală (N. Bellu, L. Miroș), idealul moral (N. Bellu, L. Miroș, V. Popescu, V. Zamfirescu) etc. Totodată, atenția cercetătorilor s-a îndreptat, parțial, și asupra marilor gînditori ai trecutului, încercîndu-se valorificarea critică a elementelor teoretice autentice existente în concepțiile acestora. Astfel, s-au elaborat un număr de studii asupra teoriilor etice ale lui Spinoza, Kant, Hegel etc. (N. Bellu, L. Miroș). Mai puțin abordat, domeniul istoriei eticii românești a făcut doar obiectul unor studii privind concepția despre morală a pașoptiștilor și în special a lui Nicolae Bălcescu (N. Bellu, Gh. Epure ș.a.).

De asemenea munca de cercetare privind dezvoltarea creatoare a problematicii etice ridicată de practica social-istorică a construcției socialiste și a dezvoltării relațiilor sociale pe plan mondial, s-a desfășurat prin confruntări permanente cu pozițiile neștiințifice și reacționare. S-au analizat critic, în acest scop, și s-au opus soluții științifice problemelor formulate, dar nerezolvate, de unele curente ale eticii burgheze contemporane publicîndu-se numeroase studii (N. Bellu, El. Cobianu, L. Miroș), precum și unele lucrări mai ample: L. Miroș, *Etica neotomistă*, Edit. științifică, 1969; V. Dem. Zamfirescu, *Etică și psihanaliză*, Edit. științifică, 1973; L. Miroș, *Intuiționismul etic*, Edit. științifică 1974.

Paralel cu preocupările de dezvoltare a teoriei etice, s-a acordat o atenție deosebită lucrărilor de popularizare, puse în slujba vastului program al dezvoltării conștiinței socialiste a maselor — parte integrantă a politicii partidului și statului nostru. Îmbogățindu-și tematica, lucrările de popularizare au cuprins o arie tot mai diversificată: de la

îngrijirea unei culegeri de documente ale Partidului Comunist Român (*Morala comunistă*, Edit. politică, 1971) la clarificarea unor concepte etice în articole, consultații și dicționare — echitate, ideal moral, sensul vieții, conștiință morală, principii și norme morale (El. Cobianu, L. Miroș, V. Popescu, V. Zamfirescu) sau la explicarea diferitelor aspecte ale relațiilor morale practice, realizată în culegeri de lecții pentru învățămîntul de partid (*Etică și echitate socialistă*, Edit. politică, 1972) sau în broșuri adresate publicului larg (Vasile Popescu, *Cointeresare și conștiință*, Edit. politică, 1972; V. Popescu, *Idealul de viață al tînărului*, Edit. politică, 1973 etc.).

Cercetările desemnate prin termenul de „sociologie (mai bine spus sociopsihologie) a moralei" au început a se efectua, în țara noastră, în cadrul Institutului de filozofie, încă din 1961, cînd fenomenul opiniei publice (N. Bellu) sau problema luptei dintre vechi și nou în teritoriul moralei (Gh. Berescu) au făcut obiectul unor studii concrete publicate în volumul colectiv *Profilul spiritual al clasei muncitoare* (Edit. Academiei, 1964).

Cercetările ulterioare, efectuate mai ales de către sectorul de etică al Institutului de filozofie, s-au axat asupra următoarelor probleme:

1. *Definirea și circumscrierea obiectului sociopsihologiei moralei*, ca disciplină particulară sociologică, dar și componentă a eticii marxiste. N. Bellu, Gh. Berescu, V. Popescu, V. Dem. Zamfirescu au publicat diverse studii, articole, comunicări etc. în această problemă.

2. *Investigarea concretă a etosului muncii*. Obiect principal de studiu al cercetărilor realizate pînă în prezent, analizei eticii muncii i-au fost consacrate două lucrări apărute (Gh. Berescu, *Etica muncii și modul de trai*, Edit. Academiei, 1969; Vasile Popescu, *Atitudinea morală și stimulentele materiale*, Edit. Academiei, 1969), precum și alte monografii în curs de publicare, în afara unor numeroase studii și articole.

3. *Analiza atitudinilor și comportamentului moral al tineretului*. În cadrul sectorului de etică, s-a desfășurat o amplă cercetare colectivă ale cărei rezultate au fost publicate în volumul: N. Bellu, V. Popescu, L. Miroș, V. Zamfirescu, *Idealul moral al tineretului* (Edit. Academiei, 1969).

4. *Fundamentarea metodologică a cercetării empirice în domeniul moralității*. De-a lungul anilor, au fost publicate o serie de articole și studii metodologice (N. Bellu, V. Popescu, V. Zamfirescu), iar recent a apărut o lucrare monografică: Vasile Popescu, *Morala și cunoașterea științifică* (Edit. Academiei, 1974).

Deși grupul cercetătorilor specializați în etică și sociologia moralei este puțin numeros, iar vechimea primelor cercetări marxiste de acest gen în Institutul de filozofie abia depășește un deceniu, complexitatea problemelor abordate, diversitatea lor, rezultatele teoretice obținute ne oferă certitudinea unei ascendențe continue a acestor investigări care unesc studiul etico-teoretic cu cel sociopsihologic.

★

În domeniul cercetării estetice, activitatea desfășurată pînă în jurul anului 1960 nu a avut un caracter sistematic, întrucît nu exista un sector de estetică în Institut. Prima lucrare mai amplă în care se încearcă o tratare nuanțată a funcției cognitive a artei o reprezintă volumul *Cunoașterea artistică* de Marcel Breazu (1960). Investigațiile în jurul artei dobîndesc o legătură strînsă cu cerințele dezvoltării culturii și vieții noastre spirituale în monografia colectivă *Educația estetică prin artă și literatură* (1964). O strînsă legătură cu nevoile vieții a fost calitatea principală a monografiei colective *Estetica vieții cotidiene* (1966), lucrare de pionierat în țara noastră (M. Breazu, Gr. Smeu, I. Pascadi și colaboratori externi). Un unghi de vedere axiologic caracterizează lucrarea *Idealul și valoarea estetică* (1966) de Ion Pascadi.

În condițiile unei creșteri substanțiale a responsabilității estetice contemporane, atît față de viața socială, cît și față de evoluția artei moderne, cercetările de estetică din Institut și-au concentrat în ultimii 9—10 ani atenția în următoarele direcții:

1) Un grup de lucrări monografice au abordat diverse aspecte estetice ale artei contemporane: *Tradiție și inovație în artă*, D. Matei, 1971; *Rîde Aristofan, plînge Horațiu*, A. Rădulescu, 1971; *Estetica între știință și artă*, Ion Pascadi, 1971; *Previzibil și imprevizibil în epică*, Grigore Smeu, 1972; *Mărturia artei, Artă și matematică*, V. E. Maşek, 1972.

2) Un alt grup de lucrări îl reprezintă cel privitor la adîncirea — pe baza unor investigații concrete — a problemelor educației estetice și receptării artistice: *De gustibus disputandum* (I. Pascadi, Gr. Smeu, V. E. Maşek, Șt. Steriade, O. Mișcol, El. Gheorghe, V. Dumitrescu și colaboratori externi), 1972; *Repere estetice în satul românesc*, Gr. Smeu, 1973.

3) O preocupare constantă a acestui sector a constituit-o și o constituie și în prezent valorificarea tradițiilor estetice progresiste din România: *Sensuri ale frumosului în estetica românească*, Gr. Smeu, 1969; *Esteticieni români*, de Ion Pascadi, 1970, *Concepția filozofică și estetică a lui Mihail Dragomirescu*, de D. Matei, în curs de apariție.

Au fost elaborate, totodată, interesante și valoroase lucrări privind filozofia culturii: *Originile umanismului și ale culturii* (Edit.

Academiei, 1967) și *Istoria, omul, cultura* de C. I. Gulian; *Introducere în filozofia culturii* (Edit. științifică 1968) și *Cultură și umanism* (Edit. Junimea, 1973) de Al. Tănase.

★

În absența unui colectiv de lucru specializat în problematica educației ateist-științifice, activitatea de cercetare în domeniul ateismului și al istoriei religiilor s-a desfășurat mai lent și nesistematic. Menționăm cercetările privind tradițiile ateiste în gîndirea românească (*Antologia ateismului din România* de S. Ghiță în colab. cu C. Göllner și J. Hajos, Edit. științifică, 1962), studiile asupra ateismului iluminist francez precum și asupra unor teme centrale ale gîndirii ateiste marxiste (Diderot, d'Holbach, Helvetius, d'Alembert, *Scrieri ateiste*, studiu introductiv, note și selectarea textelor de Oct. Chețan, Edit. științifică, 1966 și de asemenea studiile de teorie ateistă și de istorie a religiilor semnate de O. Chețan și P. Bălă).

În ultimii ani cercetările în acest domeniu s-au intensificat. Se cuvin menționate cercetările de sociologie a religiei întreprinse de H. Culea, precum și volumele *Cultură și religie* de Al. Tănase, Edit. politică, 1972 și *Mitul creștin* de P. Bălă și O. Chețan, Edit. enciclopedică, 1972. Prin contribuția lor la analiza unor probleme de teorie și istorie a religiilor, reținem aici și lucrările lui C. I. Gulian, *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (Edit. științifică, 1964) și *Omul în folclorul african* (E.P.L.U., 1967). Organizarea în Institut a primului colectiv de cercetare în problemele ateismului și istoriei religiilor (1974) constituie un important pas înainte în intensificarea cercetărilor.

★

O latură importantă a activității Institutului a constituit-o, în ultimii ani mai ales, organizarea unor dezbateri ca și participarea la sesiunile sub egida Academiei de științe sociale și politice. Referindu-ne numai la anii 1970—1974, menționăm sesiunile:

Problemele artei moderne, 1970; Sesiunea consacrată aniversării semicentenarului P.C.R., 1971; Probleme teoretico-metodologice ale istoriei filozofiei, 1971; Aportul sociologiei la știința conducerii, 1971; Criterii ale progresului moral, 1972 (în colaborare cu Universitatea „Babeș-Bolyai"-Cluj); Educația comunistă prin artă, 1972 (în colaborare cu Institutul de istorie a artei al Academiei de științe sociale și politice); Problematica omului în societatea socialistă multilateral dezvoltată, 1972 (în colaborare cu Facultatea de filozofie a Universității București); P. P. Negulescu. 100 de ani de la naștere, 1972 (în colaborare cu Secția de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice); Știința, tehnica, omul, 1972; Probleme teoretice, metodologice și de periodizare a istoriei filozofiei universale — 1973; Civilizația socialistă și valorile ei fundamentale, 1973; Contradicțiile în socialism, 1974.

Elementul pozitiv în organizarea acestor sesiuni constă într-o mai strînsă legătură cu cadrele din învățămînt, iar din punctul de vedere al conținutului, s-a căutat să se aleagă teme dintre cele mai actuale în cercetarea filozofică.

Membrii Institutului au participat de asemenea la numeroase manifestări științifice organizate de Academia de științe sociale și politice, dintre care menționăm: Centenarul nașterii lui V. I. Lenin, 1970; Semicentenarul aniversării P.C.R., 1971; Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, 1972; Valorificarea critică a moștenirii culturale, 1972; A 25-a aniversare a proclamării Republicii; Anul 1848 și semnificația sa istorică.

Membrii Institutului au luat parte de asemenea la importante manifestări științifice internaționale în țară și peste hotare, ceea ce a creat posibilități mai bune de lărgire a contactelor cu mișcarea filozofică din alte țări. Menționăm dintre ele: Determinism și creație umană, simpozion româno-sovieto-bulgar, București, 1970; Congresul mondial de sociologie, Varna, 1970; Conferința „V. I. Lenin și contemporaneitatea", Berlin, 1970; Al IV-lea Congres Internațional de logică, metodologie și filozofia științei, București, 1971; Al VII-lea Congres Internațional de Estetică, București, 1972; Simpozionul „Critica școlii de la Frankfurt", Budapesta, 1972; Al XV-lea Congres Internațional de Filozofie, Varna, 1973; Congresul „Kant", R.F.G., 1974; Simpozion „Kant" — R.D.G., 1974 ș.a.

★

În afară de activitatea științifică, membrii Institutului au participat și participă cu regularitate la propaganda de partid, prin lecții, conferințe, ca lectori ai C.C. al P.C.R., ai C.C. al U.T.C., ai Comitetului Municipal P.C.R. București, ai Sectorului I — P.C.R. De asemenea, ei contribuie la activitatea Universității Populare și a diferitelor case de cultură din București și din țară.

În medie pe an, membrii Institutului de filozofie susțin 400 de conferințe. Ei sînt de asemenea prezenți la emisiunile de radio și televiziune și în presă.

★

În concluzie, putem aprecia că în anii care s-au scurs Institutul de filozofie și-a adus contribuția la afirmarea filozofiei marxiste în țara noastră prin:

1) abordarea unei tematici în strînsă legătură cu cerințele construcției socialiste,

deși au existat și există încă neajunsuri din acest punct de vedere.

2) contribuții la soluționarea unor probleme importante de materialism dialectic, teoria conștiinței sociale, la valorificarea istoriei filozofiei românești și universale, în problemele filozofiei culturii, limbajului, în domeniul eticii, sociologiei, metodologiei, esteticii.

3) participarea competentă a cercetătorilor la dezbaterea unor probleme filozofice actuale, unele din ele inspirate nemijlocit din documentele de partid, precum și la confruntările de idei și dialogul activ pe care ni le-au prilejuit unele manifestări internaționale;

4) o tot mai vie, totuși încă inegală și insuficientă prezență publicistică a membrilor Institutului în ziare și reviste;

5) desfășurarea unei bogate activități propagandistice și obștești în rețeaua largă a învățământului de partid și a activității culturale de masă.

Considerăm însă că principala caracteristică pozitivă a muncii noastre constă în aceea că am devenit mereu mai conștienți de *prioritatea ideologico-politică* a unor teme filozofice de cercetare, și necesitatea concentrării eforturilor noastre asupra unor probleme de însemnătate majoră în raport cu structurile și perspectivele fundamentale ale societății românești în etapa actuală, cu ierarhizările axiologice pe care le implică și pe care le reclamă edificarea unei civilizații spirituale superioare.

LOGICA FORMALĂ, ISTORIA ȘI TEORIA LOGICII IN CERCETĂRILE CENTRULUI DE LOGICĂ*

Anii care au trecut de la 23 August 1944 au fost ani de reorganizare a cercetării de logică, de reconsiderare filozofică și de regîndire a moștenirii culturale a trecutului, de lărgire continuă a ariei și profunzimii investigațiilor de specialitate.

Parte integrantă a culturii naționale, cercetarea logică în România are tradiții memorabile: Școala corydaleană, Dimitrie Cantemir, Titu Maiorescu sînt numai cîteva nume care au ilustrat cu strălucire domeniul căruia vremea noastră îi relevă alte împliniri cu rezonanțe nu numai înăuntrul, ci și în afara fruntariilor țării.

Înainte ca Centrul de logică să prindă ființă, în 1964, terenul a fost pregătit — se poate spune — de o serie de desfășurări importante în viața cultural-științifică și ideologică a țării. Două premise fundamentale se cer a fi subliniate aici, în acest context: în primul rînd, clarificarea ideologică, adoptarea unanimă a concepției marxist-leniniste despre lume, de către reprezentanții mai vîrstnici sau mai tineri ai logicii românești; în al doilea rînd, lupta — dificilă — împotriva prejudecăților „mai noi", legate de ceea ce s-a numit orientarea dogmatică în domeniul logicii formale, orientare care s-a manifestat, de exemplu, în „dialecticizarea" forțată a structurilor logice și în atitudinea nihilistă față de logica matematică.

Acest dublu proces, pe de o parte de clarificare ideologică, pe de altă parte de respingere a atitudinilor nihiliste față de logica matematică și față de extensiunea noilor cîmpuri logico-simbolice, este legat în bună măsură de activitatea teoretică și de munca neostenită a cugetătorului român Athanase Joja, gînditor marxist ferm și comprehensiv, în jurul căruia, ca în jurul unui viu centru de forță, s-au strîns cele mai multe promisiuni de ieri și împliniri de astăzi ale logicii românești.

Despre aceasta din urmă vom vorbi în cele ce urmează.

I.

Logica matematică este un domeniu ce aparține, în egală măsură, matematicii — poate mai degrabă fundamentelor matematicii — cît și logicii generale, filozofiei în genere am putea spune, problematica acestui domeniu interesînd deopotrivă dimensiunile științei și filozofiei contemporane.

Cercetările în acest domeniu, desfășurate în cadrul Centrului de logică, au dezvoltat, într-un fel, premisele implicate în opera unor matematicieni și logicieni români afirmați încă înainte de 1944 — cum ar fi Gr. C. Moisil, Octav Onicescu ș.a. — și au deschis alte perspective care stau sub semnul înnoirilor matematicii și logicii matematice contemporane, abordînd domenii noi, propunînd soluții noi.

Într-adevăr, înființarea Centrului de Logică în 1964 a constituit și pentru logica matematică prilejul dezvoltării cercetărilor într-un cadru instituționalizat, academic, cercetările orientîndu-se asupra unor direcții generale reflectate într-o gamă diversă de

* Comunicare prezentată la sesiunea jubiliară a Institutului de filozofie și a Centrului de logică de la 28 iunie 1974.

probleme specifice. În acest sens trebuie subliniată cercetarea întreprinsă asupra analizei diverselor sisteme formale de logică matematică, mai precis este vorba de studiul formelor normale în diferite sisteme propoziționale bivalente, cercetări care au evidențiat o mai riguroasă clasificare a acestor forme, potrivit numărului formelor normale acceptate de sistemele incomplete.

De asemenea, problematica modelelor din logica clasică — cum ar fi generalizarea patratului logic și teoria tradițională a silogismului la Aristotel și Teofrast — a permis relevarea conexiunii dintre logica formală clasică și logica formală matematică.

Diferențiind între studiul logicii matematice standard și studiul logicii matematice nonstandard, cercetările dezvoltate de Centrul de logică au abordat problema deciziei pentru un fragment al calculului cu predicate de ordinul I, cît și problemele logicilor modale polivalente și deontice. În aceste din urmă domenii s-au elaborat un sistem logistic de logică asertoric-modală-deontică de adicitate și de ordin $\alpha \geqslant \chi_0$, un sistem sintactic cu o infinitate de modalități precum și o teorie sintactică semiconstructivă și nonconstructivă, cu conectori și operatori de cardinalitate $\geqslant \chi$, domeniul acestor conectori fiind transfinit, cărora le vom adăuga și elaborarea unor modele pentru sistemele modal-deontice (sisteme dinamice) și pentru sistemele axiologice. Pe aceeași dimensiune se înscriu și rezultatele obținute în modelarea silogisticii și în rezolvarea unor dificultăți mai vechi în cadrul logicii deontice, cunoscută sub numele de „paradoxul imperativului contrar datoriei", în rezolvarea căruia s-a introdus un sistem operator de ordine diferite. S-a încercat și o axiomatizare a logicii polivalente infinit-valentă.

Studiile, în care se reflectă aceste probleme, sînt semnate de E. Mihăilescu, M. Târnoveanu, S. Vieru, Th. Stihi și V. Boicescu.

O a doua direcție de cercetare a abordat problemele teoriei demonstrației interferînd necontradicția în anumite teorii matematice, cum ar fi teoria limitelor în uniuni topologice, teoria algebrelor booleene topologice cît și a unei teorii destul de generale pentru a cuprinde structurile algebrice uzuale.

Principalele studii privind această problematică au fost elaborate de E. Seiler.

Cea de a treia direcție de cercetare în cîmpul logicii matematice a vizat studiul algebric și topologic al logicii matematice și a abordat probleme de spațiu metric al mulțimii predicatelor, structura algebrică a calculului propozițional clasic intuiționist și polivalent, cercetări care s-au finalizat în rezultate algebrice și în demonstrația unor teoreme clasice de logică matematică prin astfel de metode.

O interesantă cercetare a fost încercarea de clarificare a noțiunii de quantificator, prin care s-a pus în relief caracterul ei algebric, precum și elaborarea unei definiții riguroase a funcțiilor propoziționale de adevăr și a funcțiilor booleene, apărînd astfel clare relațiile dintre ele.

În această direcție au fost elaborate studii semnate de Tudor Ristea și Vlad Boicescu.

Prezente și în aria de cercetare științifică de peste hotare, problemele de teoria mulțimilor și modele nonstandard ale aritmeticii au constituit și pentru colectivul de logică matematică o atentă preocupare. Este vorba de studiul lui Th. Stihi privind teoria axiomatică a mulțimilor și aplicații ale forcingului în modele nonstandard ale aritmeticii.

Este, desigur, dificil să formulăm aici concluzii de ordin mai special privind compartimentele de cercetare abordate. Este însă evident că logica matematică a permis o mai adîncă explorare a raționamentului, aspect pregnant reflectat în cercetările din domeniul sistemelor formale standard și nonstandard. De asemenea s-a reliefat încă odată că logica matematică rămîne esențialmente o teorie matematică.

II.

În cercetările de logică formală clasică, istoria logicii și teoria logicii se pot desprinde trei direcții fundamentale: 1) Înțelegerea științifică a istoriei logicii și restituirea modernă a problematicii unor momente semnificative din constituirea logicii; 2) Studiul aprofundat al problemelor de logică formală clasică cu mijloace de investigație tradiționale și moderne; 3) Relevarea dimensiunilor filozofice și epistemologice ale problematicii logicii în cadrul unei teorii generale a logicii.

Specificul logicii ca știință presupune conexiunea și unitatea teoreticului și istoricului, permanenta revenire a teoriilor moderne asupra problemelor istorice și, în același timp, permanenta îmbogățire a dimensiunilor contemporane ale logicii prin înglobarea treptată a problematicii istorice.

Definirea logicii — *lato sensu* — de către Ath. Joja, drept teoria legilor și formelor gîndirii corecte, a cărei constituire se face în mod progresiv, în acord cu evoluția științei, al cărei instrument este, relevă fundamentul înțelegerii științifice a istoriei logicii, prin care se exprimă succesiunea viziunilor logice, de la crearea acesteia și pînă astăzi, în raport cu evoluția societății și cu dezvoltarea științelor. Acesta este înțelesul potrivit căruia au fost abordate, în cadrul Centrului de logică, principalele probleme ale istoriei logicii: proto-istoria logicii (Eleații, Heraclit din

Efes, Platon), viziunea aristotelică a logicii, viziunea stoică, medievală și matematică.

Eleații sînt aceia care au făcut descoperirea, genială și senzațională, a principiului identității și a principiului contradicției, fiind considerați totodată inventatorii metodei dialectice sau diaporematice, prin care s-a inaugurat în chip strălucit spiritul critic în gîndirea occidentală.

Heraclit din Efes este privit într-o perspectivă modernă ca acel care a formulat elemente ale unei teorii metalogice și metodologice.

Deși Socrate este privit ca inițiatorul investigațiilor sistematice de logică *sub specie universalis*, cercetările lui Ath. Joja au relevat dimensiunile logico-filozofice ale doctrinei universalului la Platon, subliniind aportul definitoriu al Magistrului Academiei în întemeierea științei ca știință a universalului.

Viziunea aristotelică a logicii s-a reflectat în lucrări privind teoria universalului la Aristotel — fie pe coordonate generale logico-filozofice, fie din perspectiva tratatului despre Categorii — și în lucrări asupra teoriei formelor logice, cum ar fi de pildă interpretarea simbolică și dialectică a categoriilor aristotelice, modalitatea judecății la Aristotel, definiția silogismului, problema adevărului, a corectitudinii și a modalității în silogistica aristotelică, semnificația termenului mediu și a termenilor singulari în structura silogisticii Stagiritului. Un loc notabil îl ocupă, în explicitarea viziunii aristotelice a logicii, cercetările asupra fundamentului predicației și teoriei științei în Analiticile Secunde.

Cercetătorii Centrului de logică au abordat de asemenea interesante probleme privind modelarea logico-matematică a silogisticii aristotelice și a silogisticii lui Teofrast.

Majorul interes purtat operei logice a Stagiritului s-a manifestat și într-o altă accepțiune, cum este reeditarea, într-o traducere mai apropiată de înțelesul textului elin, a primelor două tratate din Organon, cît și traducerea — și editarea — pentru prima dată într-o limbă modernă a unor texte din comentariile antice la Organonul aristotelic (Porfir, Ammonius, Dexippus, Stephanus, Alexandru din Afrodisia).

Problematica viziunii stoice a logicii a fost abordată dintr-un triplu plan — filozofic, etic și logic — ceea ce a permis reliefarea diferențelor față de aristotelism (stoicii profesînd o logică nominalistă și formalistă), precum și aportul evident al stoicilor în înțelegerea structurii specifice a raționamentului deductiv.

Cercetările asupra logicii medievale au relevat conexiuni istorico-teoretice cu implicații moderne în evoluția teoriei entităților abstracte la logicienii scolastici, în teoria proprietăților termenilor (în mod deosebit, teoria suppositiei), în problema modalității judecății, precum și în problema paradoxelor

Momentul modern în evoluția logicii este reflectat în cercetări privind logica și filozofia lui Galileo Galilei, Descartes, Leibniz — accentuîndu-se problemele legate de evoluția conceptului de entitate abstractă, modelarea matematică... — continuate cu preocupări referitoare la logica lui Kant și dialectica lui Hegel.

Dezvăluirea bogatului registru de semnificații implicate în viziunea matematică a logicii a constituit obiectul preocupărilor asupra *silogisticii lui De Morgan*, asupra algebrei logicii la Boole, cît și asupra contribuțiilor logiciste ale lui Frege și Wittgenstein. De asemenea, trebuie menționat faptul traducerii unei serii de importante scrieri reprezentative de logică matematică și modernă (Hao Wang, Rudolf Carnap, Frege, Wittgenstein..).

În cercetarea dezvoltării logicii în România au fost abordate modalitățile istorice și teoretice prin care gîndirea filozofică românească s-a înscris în aria universalului culturii logico-filozofice. În acest sens s-au relevat semnificațiile operei logice a lui Teofil Corydaleu — o scriere inedită a acestui ultim comentator grec al Organonului a fost editată în text paralel grec-francez — implicațiile neo-aristoteliciene ale operei acestui cărturar grec din sec. al XVII-lea cu o puternică influență în cultura filozofică românească, valoarea Compendiolum-ului de logică al lui Dimitrie Cantemir, evoluția formării terminologiei logico-filozofice în secolul XIX-lea, precum și contribuțiile notabile ale unor logicieni români moderni și contemporani.

O a doua direcție de cercetare a constituit-o problematica *logicii formale clasice*, cercetătorii abordînd o extinsă gamă de probleme referitoare la teoria noțiunii, raportul dintre noțiuni și termeni, teoria formelor prejudicative și judicative, semnificația predicativă a relațiilor dintre gen și specie, teoria operațiunilor logice (negația, terțiul exclus, demonstrația indirectă), precum și unele probleme privind specificul silogisticii aristotelice în viziune modernă.

Ceea ce trebuie subliniat, în acest context, este modul de tratare al acestor probleme prin folosirea mijloacelor de investigație ale logicii clasice tradiționale și a celei moderne, procedeu care s-a dovedit deosebit de fecund și deschizător de ample perspective teoretice.

Abordarea problemelor de logică formală clasică, de logică formală matematică, într-o viziune materialist dialectică cu întemeiate deschideri către problematica gîndirii filozofice și științifice contemporane, a înlesnit apariția unor preocupări și studii de teoria logicii și de epistemologie. Această nouă arie de probleme s-a reflectat în studii asupra

liniamentelor logico-epistemologice (epistemologie și ontologie, structuri ontice și structuri noetice, analiza logică a limbajului...), elemente dialectice în epistemologia intuiționistă, orientări constructiviste în matematica modernă, teoria abstracției și rolul ei în cunoașterea științifică contemporană, noțiunea de structură în științele moderne, ș.a.

O serie de alte studii și cercetări au abordat problematica complexă a teoriei logicii, cum ar fi definirea domeniilor logicii și orizonturile ei, raportul dintre logica clasică și logica modernă, fundamentele logicii cercetării, orientări moderne și contemporane în dezvoltarea teoriei logicii, semnificația logicii contemporane în cultura universală, locul logicii în sistemul științelor, raportul dintre logică, ontologie și epistemologie, raportul dintre logică și științele naturii.

Deschiderea logicii către epistemologie și interferența dintre aceste două domenii au fost relevate în cadrul comunicărilor prezentate la Colocviul național de logică, organizat de Centrul de Logică în iunie 1974, cu participarea colegilor de specialitate de la Facultatea de filozofie din București și Cluj și de la catedra de filozofie a Institutului politehnic-București.

Cercetările de logică, desfășurate de colectivele de logică clasică, istorie și teoria logicii (alcătuite din C. Noica, Crizantema Joja, Sorin Vieru, Al. Surdu, Valeriu Streinu), pe direcțiile arătate, și-au afirmat în chip evident eficiența teoretică și istorică în cîmpul mai larg al întemeierii științifice a filozofiei materialismului dialectic și istoric, în prezența semnificativă a gîndirii marxiste românești în confruntarea contemporană de idei. Ne referim la participarea, cu comunicări științifice sau cu intervenții, la Colocviul internațional de la Brașov (1969), pe tema „Modalitatea judecății la Aristotel și în logica modernă", la Congresul internațional de logică, metodologie și filozofia științei, de la București (1971) ș.a.

Conexiunea organică dintre teorie și istorie, dintre studiul sistemelor formale și fundamentele matematicii, s-a reflectat nu numai în studii de strictă specialitate, ci și în alte studii, cu rosturi tot atît de semnificative, privind problematica filozofică în deschiderea către antropologie, etică, umanism, filozofia culturii, filozofia științei etc.

De aceea, ne îngăduim să credem, împlinirile de pînă acum ale cercetărilor de logică — fie în expresia ei formal clasică, fie în expresia ei simbolico-matematică — desfășurate în cadrul Centrului de logică, poartă și spre alte nivele și orizonturi ale logicii în devenirea ei istorică și teoretică, spre elucidarea atîtor domenii de amplă rezonanță și semnificație pentru gîndirea veșnic vie și întrebătoare.

Valeriu Streinu,
Alexandru Surdu,
Tudor Ristea

SESIUNI ȘTIINȚIFICE ÎNCHINATE CELEI DE A XXX-a ANIVERSĂRI A ELIBERĂRII PATRIEI

În ziua de 1 iulie 1974, Academia de științe sociale și politice, Academia „Ștefan Gheorghiu" și Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. au organizat o sesiune științifică jubiliară consacrată celei de a XXX-a aniversări a eliberării patriei de sub dominația fascistă.

Semnificația istorică a evenimentelor din August 1944, a începutului procesului revoluționar și a succeselor obținute în transformarea radicală a societății românești a fost relevată în cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. doc. Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de științe sociale și politice. Analizînd contribuția științelor sociale la făurirea societății noastre socialiste, vorbitorul a dezbătut pe larg rolul important al științelor sociale în perioada actuală și de perspectivă, în cercetarea celor mai importante laturi ale economiei, vieții sociale și politice, în întreaga operă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

După cuvîntul de deschidere au fost prezentate următoarele comunicări: *Spiritul creator al Partidului Comunist Român în pregătirea și înfăptuirea insurecției naționale antifasciste armate* de Ion Popescu-Puțuri, directorul Institutului de studii istorice și social-politice; *Contribuția Partidului Comunist la îmbogățirea gîndirii revoluționare în procesul edificării socialismului în România* de Florian Balaure, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu" și prof. dr. Petre Pînzaru; *România socialistă — factor activ de pace și progres în lumea contemporană* de George Macovescu, ministrul afacerilor externe.

Comunicările, ca și discuțiile pe secții, au subliniat rolul conducător al partidului, capacitatea sa remarcabilă în elaborarea, potrivit situației extrem de complexe din România anilor 44, a unei strategii și tactici creatoare, a unui sistem de alianțe suplu și larg, menit să asigure succesul insurecției, au

relevat aportul de originalitate al Partidului Comunist Român în perioada imediat post-insurecțională, a neînduplecatei lupte „care pe care", în abolirea monarhiei. Programul politic de înfăptuire a noii societăți, program cu obiective concrete ce se impuneau fiecărei etape, vastul obiectiv stabilit de Congresul al X-lea de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, modul activ și novator de a se manifesta al României socialiste în problemele păcii și progresului în lumea contemporană, al secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt expresii ale îmbogățirii marxismului, ale înțelegerii de către P.C.R. a acestuia în spiritul său viu, continuu creator.

În încheierea lucrărilor a luat cuvîntul tovarășul Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., rectorul Academiei „Ștefan Gheorghiu" și a fost adresată o telegramă Comitetului Central al P.C.R., tovarășului Nicolae Ceaușescu.

E. C.

★

În zilele de 26 și 27 iunie a.c. s-au desfășurat la București lucrările sesiunii științifice cu tema *Insurecția din august 1944 și semnificația ei istorică*, organizată de Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară și Academia militară. Au participat vechi militanți ai partidului comunist, veterani ai războiului antihitlerist, cercetători, cadre didactice din învățămîntul superior și de la Academia militară, alți oameni de știință și cultură, ofițeri.

În prima zi a sesiunii au fost prezentate următoarele comunicări: *30 de ani de lupte și victorii ale poporului român pentru construirea socialismului, pentru pace și prietenie între popoare*, de Ion Popescu-Puțuri, directorul Institutului de studii istorice și social-politice; *Premisele istorice ale insurecției* de dr. Gheorghe Zaharia, director adjunct al Institutului de studii istorice și social-politice; *Lupta Partidului Comunist Român pentru organizarea și dezvoltarea rezistenței antifasciste în România* de dr. Maria Covaci, cercetător principal la același institut; *Atitudinea burgheziei și exponenților ei politici față de dictatura militară-fascistă și războiul hitlerist în anii 1940—1943* de colonel dr. Ilie Ceaușescu, șef de sector la Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *Situația pe frontul sovieto-german în toamna 1943 — primăvara 1944* de colonel Loghin Leonida, cercetător principal la același centru; *Situația pe fronturile din bazinul Mediteranei și Europa Occidentală* de general-maior (r) dr. Ion Cupșa; *Dezvoltarea și semnificația mișcării de rezistență a popoarelor europene* de dr. Nicolae Copoiu, secretar științific al Institutului de studii istorice și social-politice; *Adîncirea crizei blocului statelor fasciste* de colonel dr. Dumitru Tuțu, șef de sector la Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *Starea de spirit a maselor populare și a armatei în prima jumătate a anului 1944* de colonel dr. Vasile Mocanu, profesor la Academia militară; *Politica de alianță a P.C.R. în pregătirea și înfăptuirea insurecției* de dr. Aurică Simion, cercetător principal la Institutul de studii istorice și social-politice; *Pregătirea insurecției* de colonel Ilie Petre, șef de sector la Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *Rolul hotărîtor al operației ofensive sovietice de la Iași-Chișinău, în zdrobirea grupului german de armate Ucraina de sud* de Vladimir Zaharescu, cercetător principal la Institutul de studii istorice și social-politice; *Declanșarea insurecției* de general-maior Constantin Antip, secretar adjunct al Consiliului Politic Superior al Armatei; *Însemnătatea creării capului de pod strategic din Podișul Transilvaniei și cîmpia de vest a țării* de general de armată Ion Tutoveanu, comandantul Academiei militare.

În continuare au fost susținute un grup de comunicări axate pe analiza desfășurării insurecției din august 1944, după cum urmează: *La București și în Valea Prahovei* de colonel Gheorghe Tudor, profesor la Academia militară; *În partea estică a Munteniei* de colonel (r) Costachi Mîndru; *În Dobrogea* de vice-amiral (r) Florea Diaconu; *În zonele sudice ale țării* de colonel Gheorghe Romanescu, cercetător principal la Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *În Banat și zonele sudice ale Transilvaniei* de colonel Florian Tucă, redactor-șef la Editura militară; *Luptele insurecționale pe Dunăre* de colonel Constantin Nicolae, director adjunct la Centrul de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *Caracteristici ale artei militare românești pe timpul insurecției naționale antifasciste* de general-maior dr. Gheorghe Marin, șef de catedră la Academia militară; *Semnificația istorică a insurecției pentru schimbarea regimului politic din România* de Paraschiva Nichita, cercetător științific principal la Institutul de studii istorice și social-politice; *Rolul insurecției și alăturării României la coaliția antifascistă în desfășurarea războiului contra Germaniei naziste* de general-maior Eugen Bantea, directorul Centrului de studii și cercetări de istorie și teorie militară; *Aprecieri străine asupra însemnătății insurecției poporului român* de colonel Vasile Gherghescu, șef de catedră la Academia militară; *Cooperarea româno-sovietică în luptele pentru desăvîrșirea eliberării României* de general-locotenent Constantin Popa, locțiitor al șefului Marelui Stat Major; *Istoriografia străină*

despre contribuția României la războiul antihitlerist de dr. I. Chiper, cercetător principal la Institutul de istorie „Nicolae Iorga"; *Insurecția din august 1944 — corolar al luptei poporului român, a clasei muncitoare și a partidului ei pentru eliberarea națională și socială* de general-colonel Ion Coman, șef de secție la C.C. al P.C.R.

Comunicările și lucrările sesiunii au valorificat un bogat material documentar faptic, pe temeiul căruia s-a reliefat cu pregnanță rolul decisiv pe care l-a îndeplinit Partidul Comunist Român în mobilizarea tuturor forțelor sociale din România în organizarea și conducerea insurecției înfăptuite în august 1944.

D. O.

★

În ziua de 28 iunie 1974, Institutul de filozofie și Centrul de logică ale Academiei de științe sociale și politice au organizat o sesiune științifică închinată celei de a XXX-a aniversări a eliberării patriei.

Sesiunea a fost deschisă de comunicarea *Contribuția Institutului de filozofie la afirmarea filozofiei marxiste în România* de prof. dr. doc. Alexandru Tănase și dr. Radu Pantazi. Bilanț al realizărilor obținute, comunicarea a reliefat procesul lărgirii ariei de cercetare, concomitent cu aprofundarea tematicilor abordate, nivelul relativ tot mai ridicat al lucrărilor. Textul acestei comunicări poate fi citit în numărul de față al revistei.

Comunicarea *Teorie și istorie în cercetările Centrului de logică* de Crizantema Joja, Valeriu Străinu și Al. Surdu prezintă tabloul cercetărilor Centrului de logică pe perioada unui deceniu de existență. (A se vedea textul comunicării în numărul de față al revistei).

Comunicarea *Studiul teoretic și empiric al proceselor dezvoltării construcției socialiste* de dr. Mihail Cernea a realizat o succintă trecere în revistă a celor mai semnificative lucrări ale Institutului de filozofie în abordarea din perspectivă teoretică sau empirică a problemelor conștiinței socialiste. Dificultatea surprinderii unui fenomen într-un complex și contradictoriu proces de geneză, cum este noua conștiință socialistă, la care se adaugă dificultățile de ordin teoretic ale adecvării sau elaborării de noi concepte capabile să surprindă specificul acesteia și cele cauzate de nedezvoltarea decît tîrzie a studiului empiric al ei, reflectă și explică, după autorul comunicării, etapele înseși ale istoricului cercetării conștiinței socialiste în țara noastră. Rezultatele din ultimii ani în acest domeniu, concretizate în cunoscute și recunoscute lucrări ca cele din domeniul filozofiei culturii (Al. Tănase), culturii de masă, conștiinței estetice socialiste, conștiinței naționale, al conștiinței morale, al conducerii și participării la conducere în întreprinderi industriale și C.A.P., nu exclud întoarcerea cu o privire valorificatoare și critică totodată la primele începuturi pentru operarea unor corecturi și înlăturarea unor erori.

Comunicarea *Dezvoltarea etosului muncitoresc în anii socialismului* de Vasile Popescu conturează procesualitatea formării și dezvoltării moralei clasei muncitoare, creșterea cantitativă a elementelor noului etos, trecînd într-una calitativă, dar nu lipsită de eșecuri particulare, de relative stagnări sau întoarceri înapoi, de unele confruntări dramatice. Creșterea numerică a clasei muncitoare din România în anii socialismului, fenomen încă în plină desfășurare, fluxul de forță de muncă de la sat și oraș, profunda mobilitate socială influențează puternic plămădirea valorilor morale proprii clasei muncitoare. Evoluția noului etos muncitoresc, evoluție cu caracter organizat și conștient, duce la regăsirea integrală a omului, la ridicarea lui de la revendicarea unor minime cerințe umane, la afirmarea fermă a demnității, la asumarea răspunderii sociale și morale pentru destinele țării, pe scurt, permite surprinderea unora dintre trăsăturile personalității viitorului.

Comunicarea *Studiul sistemelor formale și al fundamentelor matematice în cercetările Centrului de logică* de Mircea Tîrnoveanu și Tudor Ristea a subliniat aportul logicii la constituirea și fundamentarea științifică, teoretică și ideologică a științelor contemporane, contribuția colectivului de cercetători în studiul formelor normale, al conexiunii logicii formale clasice cu logica formală matematică, în logica matematică standard și nonstandard, în logica modernă și logica deontică, în problemele teoriei demonstrației, în clarificarea noțiunii de cuantificator etc. Conchizînd că logica matematică rămîne o teorie matematică, autorii arată că domeniile actuale ale logicii matematice urmează să se dezvolte.

Comunicarea *Valorificarea critică a gîndirii filozofice românești* de dr. Nicolae Gogoneață, relevă că cercetarea marxistă a istoriei filozofiei românești a pornit pe un teren în cea mai mare parte neexplorat. Începînd cu studii de valorificare a gîndirii progresiste românești, continuînd cu elaborarea volumelor *Din istoria filozofiei în România*, apoi cu prima sinteză marxistă asupra istoriei gîndirii sociale și politice în România (1964). Limitele dogmatismului acestei perioade se resimt în valorificarea mai puțin nuanțată a gînditorilor și a operei lor. Elaborarea primului tratat al gîndirii filozofice românești, din care primul volum a apărut deja în 1972, a impus în noul climat teoretic

și ideologic o metodologie ale cărei fundamente sînt : expunerea cu o deplină obiectivitate a faptelor de istoria filozofiei, a genezei, izvoarelor, condițiilor obiective și subiective ale apariției unor concepții filozofice, explicarea, aprecierea și dezvăluirea contribuției lor în continuarea valorii idealului de viață al epocii și a soluțiilor avansate, relevarea articulațiilor interne, a direcțiilor principale ale unui sistem teoretic sau ale altuia. Momentul analitic și apreciativ este depășit în cel sintetic, generalizator, care constituie temelia periodizării istoriei filozofiei românești. Autorul, realizînd un tablou de ansamblu al rezultatelor valorificării gîndirii românești, remarcă faptul că aceasta a început să fie studiată prin prisma aportului său pozitiv, a contribuțiilor sale istorice, precum și a limitelor sale.

Comunicările și discuțiile care le-au urmat au subliniat contribuția frontului filozofic din țara noastră, în care s-a încadrat activitatea celor două institute, la dezbaterea creatoare a problemelor teoretice, puse de construirea noii societăți, de nevoile interne ale științei însăși, au exprimat angajarea plenară a cercetătorilor în înfăptuirea sarcinilor actuale și de perspectivă ce le revin.

★

În zilele de 17 și 18 iunie a.c. a avut loc la Facultatea de filozofie a Universității din București sesiunea științifică închinată celei de a XXX-a aniversări a eliberării patriei și întîmpinării Congresului al XI-lea al P.C.R. După cuvîntul de deschidere rostit de prof. Ștefan Georgescu, decanul facultății, în cadrul ședinței plenare au prezentat comunicări : prof. Tudor Bugnariu, membru coresp. al Academiei S. R. România, — *Ecoul actului de la 23 August 1944 în nordul Transilvaniei ocupate de horthysm* ; conf. Niculae Bellu — *Filozofia și poezia în zilele eliberării* ; prof. Gheorghe Crețoiu — Contribuții *creatoare ale P.C.R. la teoria și practica făuririi și dezvoltării economiei socialiste*. În continuare, lucrările sesiunii s-au desfășurat pe secții : 1) Secția de filozofie, istoria filozofiei, logică, etică și estetică ; 2) Secția de sociologie-economie ; 3) Secția de socialism științific ; 4) Secția de psihologie ; 5) Secția de pedagogie-metodică.

În cadrul primei secții au fost prezentate în prima zi comunicările : *Schimbări în structura socio-profesională a României în ultimele trei decenii* de prof. Paul Popovici și lector Al. Borgeanu ; *Puterea de stat și participarea în funcționalitatea și dinamica societății românești contemporane* de conf. M. Zugravu ; *Cultura socialistă — cultură superioară* de lector Rodica Topor ; *Estetica marxistă ca estetică filozofică* de prof. Ion Ianoși ; *Conceptul de artă socialistă* de conf. Gh. Stroia ; *Conflictul valoric în morala socialistă în lumina experienței construcției socialiste în România* de conf. Stelian Stoica ; *Problemele dezvoltării ontologiei marxiste în cele trei decenii de la Eliberare* de conf. Al. Valentin, conf. Constanța Alexe și asist. I. Ștefănescu ; *Direcții actuale în dezvoltarea epistemologiei în România* de prof. Ștefan Georgescu, conf. Mircea Flonta, asist. Marin Țurlea, asist. Liviu Mitrănescu, asist. Acsinte Dobre și asist. Ion Popescu ; *Constituirea axiologiei marxiste în România* de asist. Nicolae Culic ; *Determinații caracteristice ale conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată* de prof. Paul Popovici, lect. Ion Stroie și lector Elena Golu ; *Rolul presei în formarea conștiinței socialiste* de lect. Octavian Butoi.

În cea de a doua zi a sesiunii, în cadrul aceleiași secții au fost prezentate comunicările : *Xenopol-teoretician al culturii* de acad. prof. C. I. Gulian ; *Logica modernă și ontologia* de lector D. Stoianovici ; *Modelul mecanic al dialecticii la Leibniz* de prof. Ion Banu ; *O perspectivă semiotică asupra fenomenului Kitsch* de lector Cezar Radu ; *Conceptul de valoare la Petre Andrei* de prof. Al. Boboc ; *Marxismul și estetica școlii de la Frankfurt* de lector N. Tertulian ; *Despre subiectul moral* de lector Marieta Moraru ; *Există un materialism medieval?* de lector Gh. Vlăduțescu ; *Terțiul exclus și logicile polivalente* de lector P. Bieltz, *Filozofia lui G. Santayana — viața rațiunii și rațiunea vieții* de asist. Lucia Dumitrescu Codreanu ; *Elemente reprezentative în creația românească contemporană* de asist. Lucian Dragomirescu ; *Analiza critică a fenomenologiei lui M. Merleau-Ponty* de asist. Ion Roșca și *Emotivismul lui Ayer* de asist. Vasile Moraru.

Secția de socialism științific a cuprins comunicările : *Funcțiile statului și dezvoltarea democrației socialiste în etapa actuală de dezvoltare a României* de prof. Ionel Iancu ; *Național și internațional în politica P.C.R. de înfăptuire a revoluției populare* de lector Gh. Vasilescu ; *Dialectica relațiilor politice în construcția socialistă din România* de lector Angela Niculescu ; *Opinia publică de masă în prima etapă a revoluției populare în România* de lector M. Voinescu ; *Democrația socialistă și rolul conducător al clasei muncitoare în actuala etapă de dezvoltare a României* de lector Zorina Zdroba ; *Alianța muncitorească-țărănească în perioada 1944—1945* de asist. A. Alecu ; *Optimizarea raportului dintre individ și societate în socialism* de lector N. Dinuț ; *Sistemul de partide în țările socialiste* de lector I. Călin ; *Conceptul de clasă socială în socialism* de lector Gh. Lupaș, *Necesitatea și creativitatea în revoluția politică socialistă* de lector Paula Lupescu ; *Conducerea procesului revoluției socialiste* de asist. Paul Rotaru ; *Aspecte metodologice ale dialecticii contradicțiilor în socialism* de asist.

M. Pișcoci; *Revoluția socialistă și procesul formării personalității socialiste*, de lector Elvira Cadar; *Cultura și determinismul social* de lector Ileana Ioanid; *Participarea la conducerea domeniului economic* de asist. Ana Bazac; *Problema alienării în «Capitalul» lui Marx* de asit. D. Lepădatu și *Etică și politică în socialism* de asist. Gh. Pădureț.

Ponderea cea mai însemnată în lucrările celor două secții au avut-o astfel problemele revoluției populare și ale dezvoltării generale a țării în perioada de după Eliberare, diferitele aspecte ale vieții sociale și politice, ale prefacerilor pe tărîmul culturii și ale personalității umane în procesul construirii societății socialiste. Aria tematică largă a comunicărilor a făcut posibilă, totodată, atît în cadrul acestor două secții, cît și în celelalte, schițarea unor retrospective analitice, ale drumului străbătut în cele trei decenii de gîndirea social-politică românească, de cercetările pe tărîmul filozofiei, sociologiei, psihologiei și pedagogiei, referirea la momente și date interesante și încă insuficient clarificate din istoria filozofiei românești și universale, precum și evidențierea preocupărilor actuale de modernizare și sporire continuă a eficienței activității științifice universitare și de legare tot mai strînsă a ei cu activitatea didactică și cu cerințele vieții economice, sociale și culturale ale țării în etapa actuală.

C. R.

În zilele de 28 și 29 iunie 1974 au avut loc în București, în aula Academiei R. S. România, lucrările unei sesiuni științifice pe tema: *Realizările științei românești în cei 30 de ani de la eliberarea țării de sub jugul fascist.*

Rapoartele prezentate în cadrul sesiunii au subliniat succesele obținute de știința și cercetarea românească în cele trei decenii de la Eliberarea patriei. Conținutul fiecărui raport a constituit un bilanț, o trecere în revistă a dezvoltării științei noastre în cîte un domeniu fundamental: *Dezvoltarea școlii matematice românești după 23 August 1944* de acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei R. S. România; *Chimia românească în ultimii 30 de ani* de acad. Cristofor Simionescu; *Biologia românească în ultimii 30 de ani* de acad. Ștefan Peterfi; *Cercetări în domeniul tehnicii în ultimii 30 de ani* de acad. Ion Anton; *Dezvoltarea fizicii în ultimii 30 de ani* de acad. Șerban Țițeica; *Sociologia românească în ultimii 30 de ani* de acad. Miron Constantinescu; *Trăsături distinctive ale cercetării literare românești din ultimii 30 de ani* de acad. Alexandru Philippide; *Lingvistica română actuală* de acad. Alexandru Graur; *Direcții și realizări în cercetarea istorică în ultimii 30 de ani* de acad. Ștefan Pascu.

D. O.

Întreprinderea poligrafică „Informația"

c. 1507

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe ultima copertă]

SUB TIPAR :

OLIVIA CLĂTICI, **Societatea de consum**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.
LAURENȚIU ȘERBAN, **Înstrăinarea în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

GHEORGHE ENESCU, **Filozofie și logică**, Colecția „Logos", 1973, 205 p., 6 lei.
GH. BÎRSAN, **Timpul în știință și filozofie**, 1973, 245 p., 11 lei.
LIUBOMIRA MIROȘ, **Intuiționismul etic**. Colecția „Mica bibliotecă etică", 1973, 177 p., 6,40 lei.
ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii**, (traducere din lb. franceză) 1974, 26 lei.
* * * **Modelarea proceselor sociale** (traducere din lb. rusă), 1973, 273 p., 9,25 lei.
AL. PESCARU, **Sănătate și societate**, Colecția „Sinteze sociologice", 1973, 235 p., 6 lei.
VASILE VETIȘANU, **Progresul uman și tradițiile culturii**, 1973, 193 p., 5,25 lei.
GH. VLĂDUȚESCU, **Filozofia neotomistă în Franța**, 1973, 164 p., 6 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. I (Sociologia cunoașterii și valorii), 1973, 466 p., 30 lei.

ANTON DUMITRIU, **Teoria logicii**, 1973, 391 p., 22,50 lei.

*** **Filozofie modernă și contemporană. Studii**, (Sub redacția AL. POSESCU), 1973, 268 p., 19 lei.

VASILE FLORESCU, **Reorica și neoretorica. Geneză, Evoluție, Perspective**, 1973, 267 p., 15,50 lei.

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România**, 1973, 356 p., 23 lei.

*** NOESIS, **Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu supra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

*** **Tineret industrial. Dinamica integării socioprofesionale** (coordonatori: OVIDIU BĂDINA și CĂTĂLIN MAMALI [colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4]), 1973, 159 p., 7,75 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

*** **Capitalismul contemporan** [Sub redacția: prof. univ. dr. Gheorghe P. Apostol (coordonator), conf. univ. Sterian Dumitrescu, conf. univ. dr. Gheorghe I. Tomescu], 1973, 411 p., 24,60 lei.

MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNÖ GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.

NICOLAE C. MATEI, **Sociabilitatea și temeiurile ei morale în colectivele școlare**, 1973, 270 p., 8,20 lei

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă**, 1973, 310 p., 9,25 lei.

AL. TĂNASE, **Cultură și umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p., 9,25 lei.

SUB TIPAR:

*** **Texte presocratice**, vol. I, 236 p., 10 lei.

EDITURA POLITICĂ

AL. BOBOC, **Neopozitivismul și știința contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 80 p., 1,75 lei.

GH. AL. GAZAN, **Marxismul în gîndirea contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 70 p., 2 lei.

RADU FLORIAN, **Reflecții asupra filozofiei marxiste**, Colecția „Idei contemporane", 1974, 270 p., 7,25 lei.

ION GRIGORAȘ, **Libertatea și responsabilitatea morală în condițiile socialismului**. Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Seria «Etică», 1973, 75 p., 2 lei.

C. I. GULIAN, **Problematica omului și existențialismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 84 p., 2 lei.

THEODOR MARINESCU, **Tehnocrație-democrație în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 62 p., 2 lei.

AL. VALENTIN, **Marxismul, revoluție în filozofie**. Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", 1974, 85 p., 2 lei.

GH. VLĂDUȚESCU, **Spiritualismul și fideismul în filozofia contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 51 p., 1,50 lei.

[continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXI, 7, P. 793—942, BUCUREȘTI, 1974

I. P. I. c. 1507 | 43 503 | Lei 20. —

T 8012

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SEMNIFICAȚIA POLITICĂ ȘI TEORETICĂ A PROGRAMULUI PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

  OVIDIU TRĂSNEA

- CLASA MUNCITOARE, CLASĂ CONDUCĂTOARE A SOCIETĂȚII, PROMOTOARE CONSECVENTĂ A PROGRESULUI ECONOMIC, SOCIAL-POLITIC ȘI MORAL ÎN ROMÂNIA

  SIMION PUNI

- SOCIALISMUL ȘI ACTIVITATEA CREATOARE

  AL. GOLIANU

- CU PRIVIRE LA UNELE ASPECTE ALE TEORIEI MARXISTE A STATULUI ȘI DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

  RADU FLORIAN

- PSIHOLOGIA SOCIALĂ—ȘTIINȚA ȘI PRACTICA POLITICĂ

  PETRU PANZARU

8

TOMUL XXI, 1974

1957

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg, 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 12 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8012

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 8 1974

ULU. 2014 2022

SUMAR

- OVIDIU TRĂSNEA, Semnificaţia politică şi teoretică a programului Partidului Comunist Român 947
- SIMION PUNI, Clasa muncitoare, clasă conducătoare a societăţii, promotoare consecventă a progresului economic, social-politic şi moral în România 951
- AL. GOLIANU, Socialismul şi activitatea creatoare 957
- RADU FLORIAN, Cu privire la unele aspecte ale teoriei marxiste a statului şi democraţiei socialiste 963
- PETRU PÂNZARU, Psihologia socială — ştiinţa şi practica politică 970

DISCUŢII

- ION TUDOSESCU, Perspectiva structural-holistă şi praxiologică asupra sistemului social 979
- LUDWIG GRÜNBERG, Teoria generală a sistemelor: concepte, implicaţii metodologice, controverse 985

OPINII DESPRE CĂRŢI

- AL. TĂNASE, Este posibilă o antropologie filozofică marxistă? 991
- AL. BOBOC, Marxismul şi antropologia filozofică 996
- TUDOR GHIDEANU, Omul — prezenţă valorică a filozofiei 999
- DIONISIE PETCU, Structura filozofiei marxiste 1002
- PETRU BERAR, Filozofia marxistă azi: actualitatea reflecţiilor eficiente 1006

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Reflecţii asupra unei cărţi (*Pavel Apostol*); Tinereţea socialismului român. Socialismul tinerilor din veacul trecut (*Damian Hurezeanu*); Progres şi tradiţie în devenirea culturii (*Octavian Neamţu*) 1017

STUDII DE ISTORIA ŞI TEORIA RELIGIILOR

- PAUL BĂLĂ, Iisus Hristos — istorie sau mit? 1025

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Metode formale în metodologia ştiinţelor empirice (*C. Grecu*); Marxismul şi psihanaliza. Dezbatere universitară (*Dana Dulamă*) Un seminar doctoral în Institutul de filozofie (*E.T.*) 1031

- NECROLOG PAUL BĂLĂ 1036

Rev. filoz., XXI, 8, p. 943–1036, Bucureşti, 1974

20620.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 8 1974

СОДЕРЖАНИЕ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Политическое и теоретическое значение Программы Румынской Коммунистической Партии 947

● СИМИОН ПУНИ, Рабочий класс — руководящий класс общества, последовательно проводящий политику экономического, социально-политического и морального прогресса Румынии 951

● АЛ. ГОЛЯНУ, Социализм и творческая деятельность 957

● РАДУ ФЛОРИАН, О некоторых аспектах марксистской теории государства и социалистической демократии 963

● ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Социальная психология в политических науках и практике 970

ДИСКУССИИ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Социальная система в структурально-холистской и праксиологической перспективе 979

● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Общая теория систем: понятия, методологические импликации, споры 985

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Возможна ли марксистская философская антропология? . . . 991

● АЛ. БОБОК, Марксизм и философская антропология 996

● ТУДОР ГИДЯНУ, Человек — тема ценности в философии 999

● ДИОНИСИЕ ПЕТКУ, Структура марксистской философии 1002

● ПЕТРУ БЕРАР, Марксистская философия сегодня: актуальность плодотворных рефлексий 1006

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Рефлексии по поводу одной книги *(Павел Апостол)*; Молодость румынского социализма. Социализм молодых прошлого века *(Дамиян Хурезяну)*; Прогресс и традиция в становлении культуры *(Октавиян Нямцу)* 1017

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

● ПАУЛ БЭЛЭ, Исус Христос — история или миф? 1025

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Формальные методы в методологии эмпирических наук *(К. Греку)*; Марксизм и психоанализ. Университетское обсуждение *(Дана Думамэ)*; Семинар аспирантов в Институте философии *(Е. Т.)* 1031

● НЕКРОЛОГ ПАУЛ БЭЛЭ 1036

Rev. filoz., XXI, 8, p. 943–1036, Bucureşti, 1974.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 8 1974

SOMMAIRE

● OVIDIU TRĂSNEA, La signification politique et théorique du Projet de Programme du Parti Communiste Roumain 947

● SIMION PUNI, La classe ouvrière, une classe dirigeante de la société, promotrice conséquente du progrès économique, social, politique et moral en Roumanie 951

● AL. GOLIANU, Le socialisme et l'activité créatrice 957

● RADU FLORIAN, Au sujet de quelques aspects de la théorie marxiste de l'Etat et de la démocratie socialiste 963

● PETRU PÂNZARU, La psychologie sociale et ses rapports avec la science et la pratique politiques. 970

DISCUSSIONS

● ION TUDOSESCU, Le système social dans une perspective structurale-holiste et praxiologique 979

● LUDWIG GRÜNBERG, La théorie générale des sistèmes: concepts, implications méthodologiques, controverses 985

OPINIONS SUR LES LIVRES

● AL. TĂNASE, La possibilité d'une anthropologie philosophique marxiste 991

● AL. BOBOC, Marxisme et anthropologie philosophique 996

● TUDOR GHIDEANU, L'homme — une présence valorique dans la philosophie . 999

● DIONISIE PETCU, La structure de la philosophie marxiste 1002

● PETRU BERAR, La philosophie marxiste aujourd'hui: actualité des reflexions efficientes 1006

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Réflexions au sujet d'un livre (*Pavel Apostol*); La jeunesse du socialisme roumain. Le socialisme des jeunes du siècle passé (*Damian Hurezeanu*); Progrès et tradition dans l'évolution de la culture (*Octavian Neamțu*) 1017

ÉTUDES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

● PAUL BĂLĂ, Jésus Christ — histoire ou mythe? 1025

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Méthodes formelles dans la méthodologie des sciences empiriques (*C. Grecu*); Marxisme et psychanalise. Un débat universitaire (*Dana Dulamă*); Un séminaire doctoral dans l'Institut de Philosophie (*E.T.*) 1031

● NÉCROLOGE PAUL BĂLĂ 1036

Rev. filoz., XXI, 8, p. 943–1036, Bucureşti, 1974

SEMNIFICAȚIA POLITICĂ ȘI TEORETICĂ A PROGRAMULUI PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

OVIDIU TRĂSNEA

„Programul dă o orientare generală științifică, marxist-leninistă, pentru întreaga activitate pe plan național și internațional a partidului și poporului nostru. El stabilește linia generală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare pe calea comunismului în România, de participare activă a țării noastre la viața internațională, la lupta pentru transformarea pe baze noi a omenirii, pentru făurirea unei lumi mai drepte și mai bune, a unei lumi a păcii și colaborării între toate popoarele".

NICOLAE CEAUȘESCU

Elaborarea și publicarea proiectului *Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* reprezintă un eveniment de o covîrșitoare importanță istorică pentru întregul nostru popor și, în mod deosebit, pentru frontul nostru ideologic. El oferă, fără îndoială, o măsură a înaltei responsabilități politice și morale a partidului, a conducerii sale, față de prezentul și viitorul socialist al națiunii. Întocmit cu participarea activă a cadrelor de bază ale partidului și statului, constituind expresia clarviziunii și înțelepciunii colective a partidului, a clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii, Programul poartă totodată — așa cum sublinia plenara comună a C.C. al P.C.R. și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale din 27—29 iulie a.c. — pecetea aportului nemijlocit, a contribuției personale de inestimabilă valoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la stabilirea liniei strategice și tactice, la soluționarea creatoare, consecvent marxist-leninistă a problemelor teoretice și practice, la conturarea precisă a direcțiilor principale de acțiune în vederea edificării cu succes a socialismului multilateral dezvoltat și trecerii la construcția comunismului pe pămîntul României. Este pentru prima oară cînd partidul elaborează un program cu o asemenea perspectivă, pentru o întreagă perioadă istorică, îmbrățișînd totodată unitar toate domeniile vieții sociale, economice, politice și spirituale.

Se cuvine subliniat că acest lucru n-ar fi fost posibil fără climatul înnoitor inaugurat de Congresul al IX-lea al P.C.R., care a deschis o perioadă nouă în activitatea partidului, în dezvoltarea socialistă a țării, în întreaga viață politică și ideologică a patriei. Pentru că *potențarea spiritului creator în domeniul teoriei și practicii revoluționare* constituie *trăsătura fundamentală a acestei perioade*, care-și găsește momentul de vîrf tocmai în elaborarea programului partidului.

Primul element al profundei sale semnificații *politice* rezidă în faptul că *Programul* este o strălucită confirmare a modului în care partidul își înțelege și realizează rolul său de forță politică conducătoare a societății. Relevînd responsabilitățile tot mai mari ce revin partidului în noile condiții istorice, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că el are datoria de a uni eforturile întregului popor în vederea realizării programului de dezvoltare economico-socială a țării, dar totodată și de a elabora și cristaliza concepția științifică despre evoluția societății noastre.

Rev. filoz., XXI, 8, p.947—950, București, 1974.

„Partidul trebuie să fie nu numai — şi nu în primul rînd — conducătorul problemelor curente, conducătorul administrativ, ci conducătorul politic-ideologic al societăţii. În acest spirit lui îi revine datoria de a se preocupa de dezvoltarea concepţiei ştiinţifice materialist-dialectice şi istorice despre lume şi viaţă, pe baza noilor cuceriri ale ştiinţei, inclusiv ale ştiinţei conducerii sociale" [1].

Elaborarea programului răspunde integral acestor înalte exigenţe, fiind o dovadă impresionantă a forţei politice a partidului, a capacităţii sale de a aborda creator şi multilateral *ansamblul* problemelor naţionale şi internaţionale care jalonează mersul ascendent al României socialiste, pe baza dezvoltării concepţiei marxist-leniniste în aplicarea sa concretă la condiţiile specifice ale României şi ale caracteristicilor esenţiale ale epocii contemporane. Spiritul ce caracterizează întreg documentul este cel pe care el însuşi îl defineşte ca fiind esenţialmente propriu unui partid consecvent marxist-leninist : „A fi revoluţionar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneţ al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienţei revoluţionare a maselor, a acţiona pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluţionare a societăţii" [2]. Acest spirit îl întîlnim în sintetizarea experienţei istorice multiseculare a poporului român, a istoriei sale sociale şi politice din perioada zămislirii sale şi pînă în zilele noastre, în generalizarea experienţei rodnice a celor trei decenii de eroică construcţie socialistă în ţara noastră, în generalizarea istorică a experienţei socialismului pe plan mondial, în caracterizarea epocii contemporane şi a tendinţelor sale fundamentale, în abordarea problemelor economice, sociale şi politice vitale ale lumii contemporane, în prefigurarea clarvăzătoare a drumului României socialiste spre comunism. Capacitatea de generalizare istorică a trecutului şi prezentului se îmbină cu puterea de previziune, de scrutare clarvăzătoare a viitorului, de descifrare în realitatea prezentă a tendinţelor dezvoltării legice viitoare a societăţii româneşti şi a sistemului internaţional. Programul uneşte astfel generalizarea şi explorarea teoretică, rigoarea analizei ştiinţifice cu patosul revoluţionar. Şi aceasta, pentru că el se bazează pe legităţile obiective ale dezvoltării sociale, pe experienţa luptelor de clasă şi a construcţiei socialismului pe plan mondial, pe experienţa luptelor de clasă purtate de masele populare din ţara noastră pentru eliberarea socială şi naţională, pentru transformarea revoluţionară a societăţii, pentru edificarea cu succes a noii orînduiri sociale. Programul leagă trecutul, prezentul şi viitorul într-o viziune dialectică ce valorifică şi potenţează forţa explicativă şi orientativă a marxism-leninismului.

Pornind de la caracterul universal al teoriei revoluţionare fundamentate de Marx şi Engels, de la experienţa generală şi practica construcţiei socialiste şi de la generalizarea propriei experienţe, examinate critic, Programul Partidului Comunist Român trasează căile aplicării creatoare a acestor legităţi la condiţiile istorice, sociale şi naţionale concrete ale României. Pentru că, aşa cum însăşi viaţa demonstrează şi cum făuritorii marxismului prevăzuseră cu genială intuiţie, făurirea revoluţionară a noii societăţi are loc în condiţii istorice, naţionale şi sociale deosebite de la o ţară la alta, de la o etapă la alta a dezvoltării sociale. Imaginea concretă a fiecărei societăţi socialiste reprezintă astfel inevitabil o unitate a universalului şi specificului, a generalului şi particularului.

Dealtfel, valoarea universală a teoriei marxiste nu stă în faptul că tezele sale ar conţine şi ar oferi reţete „magice", universal-valabile pentru toate epocile şi ţările, pentru toate condiţiile de loc şi de timp şi cu atît mai puţin pentru rezolvarea „automată" a sarcinilor revoluţionare atît de complexe şi de diverse ale lumii contemporane. De aceea, activitatea de creaţie originală a fiecărui partid, a tuturor marxiştilor pentru a realiza sinteza dintre adevărurile generale ale marxismului şi cerinţele particulare, specifice, „fuziunea" dintre teorie şi practică, este cea care face ca teoria marxist-leninistă *unică* să devină efectiv *universal-aplicabilă*.

Prin această prismă — a fidelităţii faţă de caracterul autentic ştiinţific şi spiritul esenţial creator al marxism-leninismului — ne apare în adevărata sa lumină importanţa teoretică şi practic-politică, naţională şi internaţională a *Programului* Partidului Comunist Român. Realizînd circumscrierea istorică şi definirea calitativă a etapelor parcurse de procesul revoluţionar în România, stabilind cu precizie coordonatele esenţiale şi căile concrete de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră, fundamentînd principiile care guvernează trecerea la comunism şi, în acelaşi timp, pronunţîndu-se cu fermitate asupra problemelor pe care le implică trecerea, în condiţiile actuale şi viitoare, la socialism a noi şi noi ţări şi popoare, evoluţia sistemului internaţional spre o nouă

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la deschiderea Colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 21—22.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism. Proiect*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 126.

ordine economică și politică, *Programul* comuniștilor români cuprinde teze de mare însemnătate teoretică și practică atît pentru partidul nostru cît și pentru cauza socialismului în general. Ele reprezintă o viguroasă și actuală contribuție a partidului nostru, a secretarului său general, la îmbogățirea creatoare a teoriei și practicii revoluționare contemporane.

Programul integrează consecvent problemele interne ale dezvoltării construcției socialiste în țara noastră, precum și locul României în lume, în perspectivă largă a coordonatelor și dinamicii epocii actuale, caracterizată prin transformări revoluționare sociale și naționale structurale. El încorporează astfel un efort teoretic și ideologic creator remarcabil, care situează partidul nostru în primele rînduri ale mișcării comuniste mondiale.

Programul comuniștilor români reafirmă un adevăr, confirmat de întreaga sa istorie, de succesul construcției socialiste pe pămîntul României: „Baza ideologică a partidului este materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, teoria marxist-leninistă care pornește de la practică și de la adevărurile universal valabile și constituie o călăuză vie în acțiune, în lupta pentru transformarea revoluționară a societății" [3]. El subliniază cu deosebită pregnanță valoarea inestimabilă a materialismului dialectic și istoric ca „metodă științifică de analiză a evenimentelor, a fenomenelor din natură și societate" [4], fiind el însuși o magistrală mărturie a forței euristice și practic-normative a acestei metode revoluționare.

Înfăptuind unitatea organică dintre teorie și practică, *Programul* îmbină caracterul de *document teoretic* cu acela de *program de lucru*, atît în elaborarea trăsăturilor definitorii ale socialismului multilateral dezvoltat și ale procesului trecerii la comunism, ale evoluției actuale și viitoare a sistemului internațional spre o lume mai bună și mai dreaptă, cît și în conturarea modalităților practice de activitate menite să asigure materializarea lor efectivă. Cristalizînd obiectivele fundamentale ale etapei actuale și viitoare de dezvoltare socialistă și comunistă a țării, *Programul* evidențiază totodată și pîrghiile esențiale de care depinde realizarea acestor obiective științific fundamentate, accelerarea progresului multilateral al societății noastre, în strînsă unitate cu tendințele evoluției pe plan mondial. Reprezentînd o întruchipare a marxism-leninismului în acțiune, el înarmează partidul și poporul cu principiile științifice ale comunismului, constituind o călăuză sigură pentru toți comuniștii, pentru întregul popor în munca și lupta pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și edificarea comunismului în România. Prin aceasta, *Programul* se afirmă el însuși ca un factor hotărîtor în stimularea progresului accelerat și armonios al patriei.

Programul pornește de la interesele întregului popor, ale dezvoltării societății românești, înfloririi țării, a națiunii noastre socialiste, urmărind să asigure făurirea în România a celei mai înaintate și mai drepte societăți, societatea comunistă. Politica pe care o fundamentează teoretic și o concretizează în măsuri practice este profund umanistă. Consecvența cu care urmărește dezvoltarea multilaterală a personalității umane, satisfacerea deplină a nevoilor materiale și spirituale ale omului, unitatea armonioasă a intereselor individuale și a celor generale, înflorirea și întărirea patriei independente și suverane ca garanție a dezvoltării libere a individului, democratizarea relațiilor internaționale și instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale bazată pe egalitate și echitate, exprimă grija și respectul față de om, potențarea la un nivel superior a omeniei tradiționale a poporului român. Umanismul programului partidului are un caracter concret: practica realizării personalității umane în perspectiva făuririi socialismului multilateral dezvoltat exprimă o treaptă istorică și valorică superioară în dezvoltarea umanismului. Unitatea intimă dintre scopuri și mijloace, în aceeași perspectivă a umanismului practic, ne dezvăluie faptul că avem de-a face cu o politică de un tip deosebit, o politică ce urmărește și realizează jonctiunea cu cele mai înalte valori ale eticii și echității socialiste. Prin perspectivele pe care le deschide, prin conturarea principiilor care guvernează trecerea la comunism, prin abordarea creatoare a problemelor sistemului socialist mondial, ale mișcării revoluționare contemporane, ale democratizării relațiilor economice și politice internaționale, *Programul* dă o expresie concretă înaltei responsabilități a comuniștilor români nu numai pentru destinele propriului popor, ci și ale socialismului mondial, ale omenirii în ansamblu. Aceasta sporește bogata sa semnificație internațională.

În ansamblul său, *Programul* ilustrează superioritatea filozofiei marxist-leniniste ca *filozofie a praxis-ului*, care, pornind de la realitate își propune să realizeze transformarea ei revoluționară, înarmînd masele cu instrumentele teoretice și practice ale acestei transformări. El reprezintă un inestimabil îndreptar pentru disciplinele filozofice, sociale și politice. Și aceasta nu numai prin exigențele explicit formulate și prin indicațiile pe care le cuprinde pentru dezvoltarea acestor discipline, ci prin întregul său conținut care oferă o inepuizabilă sursă tematică de investigare

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

și generalizare, un program concret de dezvoltare creatoare a gîndirii filozofice și social-politice. Prin amplitudinea problemelor abordate și dezvăluirea corelațiilor lor dialectice, prin rigurozitatea sa științifică, prin profunzimea, claritatea și creativitatea tezelor sale, prin spiritul său revoluționar, militant — *Programul* este un strălucit exemplu mobilizator pentru cercetătorii din aceste domenii, pentru toți lucrătorii frontului ideologic, o călăuză teoretico-metodologică nemijlocită.

Înalta sa ținută teoretică se împletește organic cu spiritul revoluționar combativ prin critica explicită a unor teorii și doctrine care, din înguste și retrograde interese de clasă, alterează sensul și natura proceselor sociale, economice, politice, tehnico-științifice ale lumii contemporane. Iar prin tezele sale riguroase, prin răspunsurile pe care le dă problemelor arzătoare care preocupă omenirea zilelor noastre, *Programul* realizează critica implicită a acelor teorii și doctrine care, prin caracterul lor diversionist, încearcă să abată atenția maselor de la problemele actuale reale și de la apărarea intereselor lor vitale.

O importanță deosebită pentru frontul ideologic marxist, național și internațional, are punerea în lumină a importanței deosebite și a actualității arzătoare a teoriei socialismului științific, a dezvoltării sale în concordanță cu noile realități social-politice naționale și internaționale. *Programul* partidului reprezintă, prin întregul său conținut, prin spiritul și litera lui, o dezvoltare creatoare a socialismului științific și, prin aceasta, o potențare a rolului său de călăuză nemijlocită a acțiunii practice revoluționare. Tezele sale reprezintă o îmbogățire la nivelul exigențelor contemporane ale categoriilor fundamentale ale socialismului științific, ale tuturor științelor sociale și politice. E suficient să amintim aici modul în care sînt abordate problemele definirii calitative a orînduirii socialiste, a societății socialiste multilateral dezvoltate, problema rolului și perspectivelor partidului comunist în procesul trecerii la comunism, tezele despre rolul statului și evoluția funcțiilor sale, despre unitatea organică dintre socialism și democrație, problemele națiunii, în general, și ale națiunii socialiste în special, principiile fundamentale ale trecerii spre comunism, problemele revoluției socialiste în țările în curs de dezvoltare și în țările capitaliste dezvoltate, principiile care trebuie să călăuzească evoluția sistemului internațional, instaurarea unei noi ordini economice și politice în relațiile dintre state, problemele mișcării comuniste internaționale și ale sistemului socialist mondial, pentru a ne da seama de dimensiunea și semnificația aportului creator al acestui document la explicarea, interpretarea și orientarea practicii revoluționare contemporane.

Avînd în față un asemenea document de o imensă valoare teoretică și practic-politică, atît pentru țara noastră cît și pentru cauza socialismului în general, lucrătorii pe tărîmul disciplinelor filozofice, sociale și politice încearcă un sentiment de legitimă mîndrie și în același timp socot de datoria lor să-și înzecească eforturile în direcția ridicării activității lor la înaltul nivel pe care *Programul* însuși îl întruchipează.

CLASA MUNCITOARE, CLASĂ CONDUCĂTOARE A SOCIETĂȚII, PROMOTOARE CONSECVENTĂ A PROGRESULUI ECONOMIC, SOCIAL-POLITIC ȘI MORAL ÎN ROMÂNIA

DE

SIMION PUNI

Abordarea științifică a locului și rolului pe care îl are clasa muncitoare în societatea contemporană prezintă un interes teoretic și practic deosebit atît pentru partidele comuniste și muncitorești din țările socialiste, cît și pentru cele care luptă pentru cucerirea puterii politice și făurirea — într-o formă sau alta — a revoluției socialiste.

Tezele cu privire la locul și rolul pe care-l are clasa muncitoare în societate străbat ca un fir roșu toate lucrările teoretice și întreaga practică revoluționară a clasicilor marxismului. V. I. Lenin în lucrarea sa *Destinul istoric al învățăturii lui Karl Marx* sublinia că „esențialul în învățătura lui Karl Marx este descoperirea rolului istoric-mondial al proletariatului ca făuritor al societății socialiste" [1]. Analizînd fenomenele economice și sociale ale modului de producție capitalist, contradicțiile sociale și forțele motrice care determină mersul înainte al societății, fondatorii socialismului științific au ajuns la concluzia că proletariatul este singura clasă revoluționară pînă la capăt, luptătoare consecventă pentru transformarea radicală a societății, pentru asigurarea progresului social în toate domeniile vieții economice, politice și spirituale.

În concepția fondatorilor socialismului științific, *rolul conducător al clasei muncitoare* în făurirea revoluției socialiste și în edificarea noii orînduiri sociale, de promotor al progresului economic și social-politic, *are un caracter obiectiv*, determinat de însăși esența sa de clasă. Legată de cea mai înaltă formă a producției materiale — marea industrie, de *locul* și *rolul* pe care-l are în sistemul acestei producții, de condițiile de muncă și de viață, clasa muncitoare se unește și se organizează, învață să fie disciplinată și devine astfel capabilă, mai mult decît oricare altă clasă a celor ce muncesc, de acțiuni unite, conștiente și organizate, iar forța sa devine infinit mai mare decît proporția sa în masa generală a populației [2].

Totodată, „prin natura sa de clasă, prin locul său în producția materială, proletariatul devine exponentul aspirațiilor întregului popor muncitor, interesele sale corespunzînd pe deplin cu interesele tuturor oamenilor muncii, cu cerințele obiective ale dezvoltării societății" [3]. Avînd în frunte un astfel de stat-major cum este partidul marxist-leninist, clasa muncitoare devine purtătoare și promotoarea consecventă a celor mai nobile idealuri pe care le-a generat lupta revoluționară a maselor în decursul istoriei : eliberarea socială și națională a tuturor oamenilor muncii, făurirea unei societăți drepte, umane, lipsită de orice forme de exploatare și asuprire — socialismul și comunismul.

★

Pornind de la caracterul universal la teoriei revoluției proletare, — fundamentată pentru prima oară de Marx și Engels, — de la experiența generală a mișcării muncitorești

[1] V.I. Lenin, *Opere*, vol. 18, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 578.

[2] V.I. Lenin, subliniind că proletariatul și numai proletariatul, în frunte cu partidul său revoluționar, poate avea rolul de conducător, scria : „A crede că toți oamenii muncii sînt la fel de capabili pentru această acțiune înseamnă o vorbărie goală sau iluzia unui socialist antedeluvian, premarxist. Căci această însușire nu este dată de la sine, ci se formează de-a lungul istoriei și numai în condițiile materiale ale marii producții capitaliste" (V.I. Lenin, *op. cit.*, p. 405).

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 343.

Rev. filoz., XXI, 8, p.951—956, București, 1974

și practica construcției socialiste, precum și de la generalizarea propriei experiențe, Partidul Comunist Român și-a elaborat strategia și tactica sa cu privire la locul și rolul pe care l-a îndeplinit și îl îndeplinește clasa muncitoare din România în fiecare etapă de dezvoltare a societății noastre. Această și-a găsit concretizarea în documentele partidului nostru încă din primii ani de activitate și a fost fundamentată profund și multilateral în anii revoluției și construcției socialiste și cu deosebire în lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu, iar mai recent în proiectul *Programului Partidului Comunist Român*, la elaborarea căruia secretarul general al partidului a avut un rol hotărîtor, determinant. În proiectul de *Program* este înfățișat drumul glorios de luptă pe care l-a parcurs proletariatul român de la apariția sa pe scena istoriei și pînă în zilele noastre, locul și rolul pe care l-a jucat clasa muncitoare în viața socială și politică a României.

Documentul relevă adevărul istoric că dacă aspirațiile milenare de libertate și progres ale poporului și-au găsit materializarea în zilele noastre, dacă el este azi în măsură să-și propună transpunerea în viață a unor obiective de o asemenea măreție — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism — aceasta a devenit posibil pentru că proletariatul din țara noastră s-a situat cu tot mai multă fermitate în decursul ultimului veac în avangarda luptei de eliberare, *a plămădit din rîndurile sale Partidul Comunist Român care a condus cu eroism, abnegație și pricepere lupta poporului pentru o viață liberă și demnă, împotriva exploatării și asupririi, a fascismului și aservirii țării de către monopolurile străine, pentru cauza democrației și păcii.*

În *Program* este fundamentată totodată, din punct de vedere teoretic, misiunea istorică a clasei muncitoare ca clasă conducătoare a societății noastre socialiste, factorii obiectivi și subiectivi care stau la temelia acestei misiuni. „Clasa muncitoare, clasă nouă, proprietară a mijloacelor de producție și producătoare a bunurilor materiale — se arată în proiectul de *Program* — își îndeplinește cu cinste, în dubla ei calitate, misiunea istorică în conducerea edificării noii orînduiri sociale în România. Rolul esențial al muncitorimii în societatea noastră este determinat și de faptul că ea este legată de mijloacele de producție cele mai avansate, de tehnica modernă, de activitatea de aplicare în viață a cuceririlor revoluției științifice" [4].

Clasa muncitoare din România a fost forța socială care, sub conducerea Partidului Comunist Român, unind în jurul său masele largi populare, toate forțele patriotice, a avut un rol hotărîtor în înfăptuirea insurecției naționale antifasciste și antiimperialiste, în zdrobirea forțelor politice reacționare în procesul revoluției populare, în înlăturarea claselor exploatatoare de la cîrma țării și instaurarea regimului democrat-popular în țara noastră, iar ulterior a stat în fruntea maselor populare în lupta pentru victoria revoluției și construcției socialiste pe pămîntul României. Relevînd rolul deosebit pe care l-a avut în anii revoluției și construcției socialiste clasa muncitoare, secretarul general al partidului spunea: „În marea bătălie pentru cucerirea puterii, pentru înfăptuirea revoluției socialiste și edificarea noii orînduiri, rolul principal l-a avut eroica noastră clasă muncitoare, care și-a dovedit pe deplin capacitatea revoluționară, spiritul combativ, dîrzenia și hărnicia, îndeplinindu-și cu cinste misiunea de clasă conducătoare a societății" [5].

O însemnătate deosebită în obținerea victoriei în aceste mari bătălii l-a avut *realizarea unității clasei muncitoare*, prin făurirea — în urmă cu trei decenii — a *Frontului Unic Muncitoresc*, care a sporit capacitatea de acțiune și forța de organizare a clasei muncitoare, deschizînd perspectiva rea izării unității sale politico-organizatorice, a exercitat o puternică influență asupra unirii celorlalte mase muncitoare și, în primul rînd, a realizarii alianței cu țărănimea muncitoare, „baza trainică a tuturor transformărilor democratice și revoluționare, a succeselor în înfăptuirea orînduirii socialiste în România" [6].

Desăvîrșirea unității politice, organizatorice și ideologice a clasei muncitoare prin unificarea Partidului Comunist cu Partidul Social Democrat și crearea, pe baza concepției marxist-leniniste, în februarie 1948, a partidului revoluționar unic al clasei muncitoare a sporit și mai mult capacitatea de luptă a clasei muncitoare, a asigurat condițiile necesare pentru împlinirea misiunii istorice ce revenea proletariatului în calitate de clasă conducătoare a societății [7].

---

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Proiect*, București, Edit. politică, 1974, p. 82.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 875.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste, 27 febr. 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 16.

[7] Vezi, *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Proiect*, p. 37.

O importanță deosebită în exercitarea rolului conducător al clasei muncitoare în societate l-a avut și-l are traducerea în viață a politicii partidului de *industrializare socialistă* a țării, care a dus la o creștere considerabilă, cantitativă și calitativă a clasei muncitoare. Astfel, numărul muncitorilor a crescut de la aproximativ 824 000 în 1930, la 1 222 900 în 1950, ajungînd în 1973 la circa 4 542 000 [8]. Potrivit unor calcule, în 1975 muncitorii vor reprezenta aproximativ jumătate din totalul populației ocupate, iar în anii următori numărul lor va spori continuu, ajungînd să reprezinte în 1990 circa două treimi din totalul populației ocupate. Cea mai mare parte a muncitorilor vor lucra în industrie, construcții, transporturi și în agricultură. Conform prevederilor cuprinse în programul partidului, forța de muncă activă va fi în 1990 de aproape 11,5 milioane persoane. „Se va produce în continuare deplasarea forței de muncă spre industrie și celelalte activități neagricole, care vor cuprinde în 1990 aproape 9,5 milioane persoane. Cea mai mare parte a populației active va lucra în industrie — sectorul hotărîtor al dezvoltării economiei naționale" [9].

Politica partidului și statului de repartizare teritorială rațională a forțelor de producție a dus și duce la creșterea numărului muncitorilor și în județele economicește mai slab dezvoltate, adică la o răspîndire mai uniformă a clasei muncitoare pe teritoriul țării. Aceasta asigură exercitarea rolului conducător al clasei muncitoare nu numai în toate sferele activității sociale, dar și pe întregul teritoriu al țării, ducînd implicit la ridicarea nivelului de conștiință al întregii populații.

Creșterea rîndurilor clasei muncitoare la nivelul întregii țări, și implicit la nivelul fiecărui județ, precum și în diferite ramuri ale economiei naționale, lărgește și consolidează *baza socială muncitorească a unității moral-politice a poporului român*, asigură întărirea sa continuă.

Ca urmare a creării de noi centre urbane — conform *Programului*, circa 300—400, — și a organizării pe baze științifice a muncii în agricultură, clasa muncitoare va asimila, treptat, în cadrul ei noi și noi grupuri sociale de la sate, asigurînd sporirea rolului ei conducător în întreaga viață economică, socială și politică a țării.

Creșterea rolului conducător al clasei muncitoare nu exclude participarea celorlalți oameni ai muncii la conducerea societății. Dimpotrivă, clasa muncitoare își înfăptuiește acest rol în strînsă alianță cu țărănimea, intelectualitatea, cu toți oamenii muncii deținători ai puterii politice în stat.

O premisă esențială a exercitării rolului conducător al clasei muncitoare în societatea noastră o constituie *ridicarea continuă a nivelului ei cultural*, lărgirea orizontului de cunoștințe tehnice-științifice.

Ridicarea nivelului tehnic al tuturor ramurilor economiei naționale, introducerea treptată a tehnicii și a procedeelor tehnice superioare, trecerea la mecanizarea complexă și la automatizarea proceselor de producție în principalele întreprinderi au impus și impun îmbogățirea universului de cunoștințe, lărgirea orizontului științific și cultural al muncitorilor și, implicit, — în condițiile socialismului — înțelegerea mai profundă a îndatoririlor sociale, profesionale și obștești, abordarea cu mai mult simț de răspundere a sarcinilor ce le stau în față.

Îmbogățirea universului de cunoștințe al clasei muncitoare în anii socialismului s-a realizat pe diferite căi: a crescut de la un an la altul nivelul de școlarizare generală și de specialitate al muncitorilor nou angajați, în special al celor mai tineri; a crescut continuu numărul muncitorilor care au urmat cursuri de calificare, de specializare și de ridicare a calificării profesionale; a sporit continuu ponderea muncitorilor ocupați în producție care și-au continuat studiile generale sau de specialitate prin cursuri serale și fără frecvență; de asemenea, o influență deloc neglijabilă asupra lărgirii orizontului tehnic și științific al muncitorilor au avut extinderea și îmbogățirea problematicii specifice a diferitelor mijloace de comunicații de masă.

Dezvoltarea economico-socială în ritm înalt a țării în anii care urmează impune în continuare măsuri hotărîtoare pentru pregătirea forței de muncă, creșterea calificării și organizarea reciclării oamenilor muncii din toate domeniile de activitate. Așa cum se subliniază în *Programul* partidului, „de realizarea acestor măsuri depinde însăși înfăptuirea programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerea spre comunism" [10]. În acest context „o atenție deosebită va fi acordată școlilor profesionale, care vor trebui să asigure pregătirea cadrelor de muncitori calificați pentru toate sectoarele de activitate. Totodată, se va asigura calificarea la locul de muncă a muncitorilor și organizarea învățămîntului profesional seral.. Policalificarea, capacitatea de a trece mai ușor de la o specialitate la alta va reprezenta o schimbare calitativă în caracterul diviziunii

[8] A se vedea *Anuarul statistic al R.S.R., 1973*, D.C.S., p. 113.

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism. Proiect*, p. 72.

[10] *Idem*, p. 73.

muncii, contribuind atît la dezvoltarea liberă a personalității muncitorului, cît și la satisfacerea în condiții superioare a intereselor și cerințelor generale ale societății"[11]. Acest lucru este cu atît mai important pentru clasa muncitoare, dacă avem în vedere că ea reprezintă principala forță socială din rîndul căreia se recrutează cadrele de bază în diferite sectoare ale activității social-economice.

Fizionomia spirituală înaintată a clasei muncitoare, capacitatea ei de luptă și acțiune sînt indisolubil legate de activitatea educativă politico-ideologică pe care a desfășurat-o și o desfășoară cu consecvență partidul comunist în rîndul tuturor oamenilor muncii, în procesul muncii de zi cu zi, în fabrici, uzine și pe șantiere, în cadrul cluburilor sau prin intermediul învățămîntului politic, prin conferințe etc. Însușirea cunoștințelor oferite de științele sociale, popularizarea cunoștințelor științifice și tehnice, influențează puternic conștiința muncitorilor în direcția formării unor concepții științifice despre natură și viață, despre Univers și societate, contribuind la eliberarea lor, în mare măsură, de prejudecățile mistico-religioase. La rîndul lor, numeroase opere de artă create în noul climat spiritual, prin tematica și conținutul lor inspirat din lupta maselor pentru înfăptuirea revoluției și construcției socialiste transmit celor ce muncesc încrederea nemărginită în victoria deplină a socialismului și comunismului în patria noastră, educîndu-i în spiritul eroismului în muncă, al patriotismului socialist, în spiritul devotamentului față de partidul comunist și statul socialist. Ele îmbogățesc viața spirituală a clasei muncitoare, le înfrumusețează viața, îi ajută să-și formeze însușiri proprii constructorilor socialismului — optimismul, patosul revoluționar, modestia, simplitatea ș.a.

Totodată, moștenitoare a tradițiilor internaționaliste ale mișcării noastre muncitorești, care de-a lungul întregii sale istorii și-a manifestat solidaritatea cu luptele revoluționare ale proletariatului mondial, cu forțele progresiste de pretutindeni, clasa muncitoare din România continuă aceste pagini luminoase ale trecutului și le ridică astăzi pe o treaptă superioară, fiind promotoare consecventă a sentimentelor de prietenie frățească cu popoarele din țările socialiste, a solidarității active cu clasa muncitoare din toate țările lumii, cu mișcarea de eliberare națională și socială a popoarelor, cu toate forțele care luptă împotriva imperialismului, pentru libertate, independență și progres social.

În acest proces de ample dimensiuni, clasa muncitoare, îmbogățindu-și continuu cu noi valențe profilul său moral și spiritual, prin exemplul ei, prin rolul pe care îl îndeplinește de forță socială conducătoare în societate exercită o influență hotărîtoare asupra conștiinței tuturor celorlalte categorii sociale, dovedindu-se *purtătoarea progresului social-politic și moral în societatea noastră.*

Firește, nu toți membrii clasei muncitoare se găsesc la același grad de dezvoltare a conștiinței lor politice și morale. Clasa muncitoare nu este o entitate socială închisă, în rîndurile ei încadrîndu-se în permanență o serie de elemente provenite din alte categorii sociale, care aduc mentalitățile și deprinderile mediului social din care au provenit. Există apoi unele deosebiri între muncitorii care lucrează în diferite ramuri ale industriei, între cei de la orașe și cei care lucrează în unitățile socialiste din agricultură, între muncitorii cu o vechime îndelungată în producție și cei proveniți recent din școli ș.a.m.d. La toate acestea trebuie adăugate și unele rămășițe ale capitalismului care persistă în conștiința oamenilor.

De aceea, partidul nostru, departe de a avea o viziune idilică, triumfalistă și simplificatoare asupra acestui fenomen complex și contradictoriu, consideră că transformarea oamenilor constituie una din cele mai complicate probleme, cu mult mai grea, în multe privințe, decît eforturile pentru dezvoltarea forțelor de producție care și ea cere o muncă stăruitoare, plină de răspundere și răbdare.

Cu atît mai pregnant se impune acest lucru în condițiile actuale cînd Partidul Comunist Român a pus în fața întregului popor sarcina istorică de făurire a *societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării României spre comunism.*

În această perspectivă istorică, partidul nostru, preocupîndu-se de avîntul forțelor de producție, de perfecționarea relațiilor socialiste, acordă în același timp o atenție deosebită activității politico-ideologice, formării omului nou, preocupare care și-a găsit materializarea în *Programul Partidului Comunist Român pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste* elaborat de plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 și aprobat de Conferința Națională a partidului din 1972.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, procesul înaintării noastre spre comunism sînt un proces dialectic care presupune o dezvoltare *unitară, armonioasă a tuturor laturilor societății care se condiționează și influențează reciproc.* De aici decurg și sarcinile dezvoltării conștiinței revoluționare — *formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire profesională și un profil*

[11] *Idem*, p. 73—74.

moral-politic înaintat, animat de dragoste de muncă, de adîncă responsabilitate civică, de puternice sentimente patriotice și internaționaliste, pătruns de avînt revoluționar în gîndire și comportament, capabil să-și subordoneze propriile interese cauzei generale a societății, participarea activă în cunoștință de cauză a oamenilor muncii la edificarea și conducerea noii societăți, dăruirea lor totală pentru progresul multilateral al României socialiste.

În acest scop, în *Programul* partidului sînt prevăzute direcțiile principale care să călăuzească partidul nostru, toate organizațiile de masă și obștești în domeniul muncii de educație. Așa cum se subliniază în proiectul de *Program*, „principiile eticii și echității socialiste vor trebui să devină codul muncii și vieții comuniștilor, al tineretului revoluționar, al întregului popor. Va trebui cultivată datoria tuturor oamenilor muncii de a-și consacra energia, capacitatea de muncă și priceperea măreței opere de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului în România, de a lupta pentru transpunerea în viață a programului partidului" [12].

Traducerea în viață a principiilor eticii și echității socialiste înscrise în programul partidului va exercita, fără îndoială, o influență puternică asupra clasei muncitoare, asupra întregii dezvoltări a patriei noastre.

Noua etapă de dezvoltare a societății noastre — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — a ridicat pe noi trepte inițiativa creatoare a clasei muncitoare, a amplificat spiritul ei de răspundere în muncă, pentru mersul ascendent al societății pe calea progresului și civilizației. Aceasta își găsește materializarea în marea întrecere socialistă care se desfășoară pe tot cuprinsul țării în vederea realizării actualului plan cincinal înainte de termen. În cinstea celei de a XXX-a aniversări a eliberării României, sute și sute de întreprinderi și-au realizat integral angajamentele în întrecerea socialistă pe acest an, realizînd miliarde lei producție peste plan și beneficii suplimentare, sute de mii de tone în plus de materii prime și materiale, numeroase produse finite de mare utilitate pentru economia noastră națională.

Animați și însuflețiți de ideile nobile cuprinse în proiectul *Programului* partidului și de obiectivele din proiectul de *Directive* privind dezvoltarea economico-socială a României în anii 1976—1980, precum și prognozele de dezvoltare în perspectivă a țării pînă în 1990, colectivele de muncitori din fabrici și uzine, și-au suplimentat substanțial angajamentele în întîmpinarea celui de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român, hotărîți fiind să muncească fără preget, cu toate energiile și capacitățile lor creatoare.

Contribuțiile clasei muncitoare la promovarea progresului societății nu se reduc desigur la sfera producției materiale deși aceasta este determinantă pentru progresul general al societății. Am menționat mai sus rolul clasei muncitoare în marile bătălii de clasă, pentru înfăptuirea insurecției naționale antifasciste și antiimperialiste, pentru înfrîngerea reacțiunii și răsturnarea claselor exploatatoare de la putere, pentru înfăptuirea revoluției populare și instaurarea regimului democrat-popular și consolidarea orînduirii noastre socialiste. În prezent, ea se află în primele rînduri ale acțiunii ample de perfecționare a întregului organism social-economic, acțiune inițiată și condusă de Partidul Comunist Român, care, în special după Congresul al IX-lea, a creat cadrul propice — organizatoric și juridic — al participării active și eficiente a tuturor oamenilor muncii la conducerea societății, în vederea manifestării depline a inițiativei lor creatoare și pe acest tărîm al vieții sociale.

Dar rolul conducător al clasei muncitoare se realizează și se afirmă în primul rînd prin conducerea întregii societăți de către partidul comunist, care își îndeplinește exemplar misiunea istorică încredințată de clasa muncitoare, de întregul popor. După cum se știe compoziția socială a partidului și componența organelor sale de conducere, la toate nivelurile, este *preponderent muncitorească*. De asemenea, componența Marii Adunări Naționale — organul suprem al puterii de stat —, a consiliilor populare, precum și a celorlalte organe statale, atestă caracterul muncitoresc al puterii de stat.

Un loc și rol însemnat are clasa muncitoare în cadrul Frontului Unității Socialiste — organism politic larg, revoluționar, democratic, care unește în rîndurile sale, sub conducerea Partidului Comunist Român, toate organizațiile de masă și obștești, toate categoriile sociale, și căruia, în conformitate cu hotărîrile primului său Congres, îi revin sarcini de mare răspundere în dezvoltarea democrației socialiste, în asigurarea participării la viața politică, la conducerea treburilor obștești, a tuturor cetățenilor patriei.

Trebuie menționat de asemenea aportul pe care îl aduce clasa muncitoare în cadrul comitetelor și consiliilor oamenilor muncii, ca foruri colective de conducere în unitățile de producție, precum și în cadrul adunărilor generale din unitățile economico-sociale, care, în conformitate cu prevederile proiectului de *Program* trebuie să asigure „participarea *nemijlocită* a tuturor oamenilor muncii la elaborarea și înfăptuirea planurilor, la reali-

[12] *Idem*, p. 129.

zarea programelor de activitate din fiecare unitate", oamenii muncii purtînd astfel răspunderea directă, în dubla lor calitate de proprietari ai mijloacelor de producție și producători, pentru bunul mers al întregii activități.

Măsurile prevăzute în proiectul de *Program* cu privire la perfecționarea activității organelor locale și supreme ale puterii de stat, creșterea rolului organizațiilor de masă și obștești în sistemul democrației socialiste, a Frontului Unității Socialiste vor asigura o participare tot mai activă și eficientă a clasei muncitoare la conducerea societății, la rezolvarea problemelor de stat și obștești pe care le va ridica opera de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, înaintarea României spre comunism.

★

În încheiere am dori să menționăm că tema abordată necesită încă unele aprofundări și clarificări atît de ordin teoretic cît și practic, legate în special de *procesul de omogenizare a societății*, proces care — așa cum se apreciază în proiectul de *Program* — pe măsura edificării societății socialiste se va accentua și mai mult în direcția apropierii între muncitorime și țărănime, între toate categoriile sociale, în direcția „formării societății unitare a tuturor oamenilor muncii" [13]. Se pune deci chestiunea elucidării locului și rolului pe care-l va avea clasa muncitoare în perspectiva formării unei societăți omogene, unitare, a modalităților de exercitare a rolului său conducător în viața social-economică și politică.

[13] *Idem*, p. 85.

SOCIALISMUL ȘI ACTIVITATEA CREATOARE

DE

AL. GOLIANU

Marile transformări sociale petrecute în cei 30 de ani care au trecut de la eliberarea patriei marchează amploarea și sensul activității creatoare a poporului nostru condus ferm de Partidul Comunist Român. Trecerea puterii politice în mîinile celor ce muncesc, înlăturarea claselor parazitare, a exploatării omului de către om, formarea și dezvoltarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție și victoria raporturilor socialiste în întreaga viață economică și socială, accesul nestingherit la comorile culturii și educației moderne deschid larg porțile creativității pentru masele populare, pentru realizarea intereselor și aspirațiilor lor.

Prin natura sa, socialismul presupune manifestarea plenară a fiecărui individ ca om social, eliminarea efectelor înrobitoare ale muncii înstrăinate, a depersonalizării și resemnării în fața „soartei" implacabile. După cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„orînduirea socialistă își propune să plămădească un om nou, cu un larg orizont de gîndire și înțelegere, capabil să descifreze sensul legilor obiective ale dezvoltării sociale, să participe, în cunoștință de cauză, la făurirea istoriei, să-și croiască în mod liber și conștient propriul său destin"* [1]. Acestui țel îi servesc îndeplinirea pas cu pas, în mod susținut, a prevederilor programului ideologic-educativ elaborat la Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 și adoptat ca parte integrantă a programului general al partidului la ultima conferință națională, promovarea largă a normelor eticii și echității socialiste.

Profilului uman configurat de acest program de educare socialistă a maselor îi este caracteristică activitatea creatoare, munca rodnică, generatoare a celor mai mari satisfacții. Creația, în sensul ei filozofic cel mai cuprinzător, de activitate conștientă prin care oamenii produc noi valori materiale și spirituale, devine o *condiție fundamentală* a existenței și dezvoltării societății socialiste, a omului nu numai ca *factor*, ci și ca *scop social*, ca ființă generică ce **„are nevoie** *de o totalitate de manifestări umane"* și a cărui proprie realizare *„se manifestă ca necesitate lăuntrică"* [2]. Tocmai de aceea are o deosebită însemnătate cunoașterea trăsăturilor distinctive ale creativității, a semnificațiilor pe care le capătă aceasta în procesul edificării noastre sociale.

UNITATEA CREAȚIEI MATERIALE ȘI SPIRITUALE

Activitatea creatoare a constructorilor socialismului se caracterizează printr-o largă mobilizare a inteligenței sociale, a resurselor umane productive, a aptitudinilor și talentelor într-un efort colectiv ce reflectă unitatea de idealuri și interese ale întregului popor. Cea mai puternică expresie a acestui act demiurgic socialist o reprezintă participarea de masă la elaborarea și înfăptuirea politicii Partidului Comunist Român, la aplicarea creatoare a teoriei marxist-leniniste în condițiile specifice ale României contemporane.

Ea este stimulată de discutarea deschisă cu oamenii muncii, cu cetățenii țării a principalelor probleme ale construcției socialiste, practică promovată insistent de secretarul general al partidului și președintele României socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de întreaga conducere a partidului și statului.

Folosind formele instituționale ale democrației socialiste, masele celor ce muncesc au posibilitatea să-și exercite dreptul de a decide deliberat soarta lor, pe care sînt astăzi stăpîni, de a lua parte la proiectarea și adoptarea programelor de dezvoltare economico-socială a țării.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 350.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 574.

Rev. filoz., XXI, 8, p. 957–962, București, 1974.

Rod al consultării celor mai competente cadre, al contribuției colective a națiunii noastre socialiste înmănuncheată într-o sinteză strălucită care ilustrează personalitatea tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, Programul făuririi socialismului multilateral dezvoltat și al înaintării României spre comunism, ce urmează să fie adoptat la cel de al XI-lea Congres al partidului, exprimă năzuințele și necesitățile vitale ale poporului român. De aceea conținutul lui constituie o cauză comună a clasei muncitoare și țărănimii, a intelectualității și a tuturor celorlalte categorii sociale, fără deosebire de naționalitate, interesate direct și deopotrivă în creșterea rapidă și modernizarea forțelor de producție, în perfecționarea continuă a relațiilor sociale, a democrației socialiste, în dezvoltarea culturii, științei, artei, în satisfacerea cerințelor lor materiale și spirituale tot mai mari.

Marcînd un nou stadiu al vastei opere de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, programul partidului concretizează o concepție unitară cu privire la activitatea creatoare.

„Un obiectiv fundamental al trecerii spre comunism, pentru care va milita în mod consecvent partidul nostru — se arată în Proiectul de Program — *va fi afirmarea cît mai deplină în viața socială a capacităților fiecăruia, împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii. Munca va deveni tot mai mult, pentru fiecare, nu numai un mijloc de asigurare a existenței, ci și o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii umane, o sursă de satisfacție și bucurie".*

La baza activității sociale este situată *munca productivă*, generatoare de noi valori materiale, în procesul căreia „omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe dintre el și natură"[3]. Ea este cea care, așa cum au prevăzut întemeietorii marxism-leninismului, alimentează baza tehnico-economică a civilizației socialiste. Ei i se datorează dezvoltarea și perfecționarea neîntreruptă a mijloacelor de producție, a industriei, agriculturii, construcțiilor, transporturilor, noua față a orașelor și satelor patriei. Iată de ce participarea de masă la crearea bunurilor materiale ocupă principalul loc în preocupările partidului și statului nostru, ca factor hotărîtor al progresului celei mai tinere și avansate orînduiri. *„Pornind de la faptul că avuția națională, valorile sociale, bunurile materiale și științifice se făuresc în sfera muncii productive* — se arată în Proiectul de Program — *partidul va asigura concentrarea în acest domeniu a principalelor forțe ale societății".*

Programul partidului acordă o deosebită atenție creației spirituale, accentuării aportului său social. Avîndu-se în vedere că ea dă naștere tezaurului de idei ale gîndirii teoretice, științifice, producțiilor culturale, literaturii, muzicii, artelor, este întru totul justificat rolul activ ce i se atribuie în procesul edificării noastre sociale.

Creația materială și spirituală, deși au evident particularitățile lor, nu formează însă două sfere de activitate separate, fără legătură una cu cealaltă, ci, dimpotrivă, ele se interferează și se condiționează reciproc într-o relație dialectică, care răspunde cerinței generice ce i-a determinat pe Marx și Engels să releve că *„producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale"*[4]. Creația materială face posibilă dezvoltarea creației spirituale și aceasta, la rîndul ei, contribuie activ la evoluția creației materiale. Îmbunătățirea permanentă a mijloacelor de producție, a condițiilor de existență și a instrumentelor de cunoaștere a naturii și societății dezvoltă baza obiectivă pentru amplificarea activității spirituale care are un rol esențial în conceperea și impulsionarea viitoarelor producții materiale, în stimularea capacităților creative ale constructorilor socialismului.

CARACTERUL SOCIAL AL PROCESULUI CREATOR

Considerînd creația ca unitate organică a activității conștiente în sfera producției materiale și a celei spirituale, partidul nostru are în vedere valorizarea plenară a potențelor umane. Aceasta presupune raportarea actului creator nu numai la disponibilitățile și interesele personale, ci și la nevoile societății, înțelegerea cerințelor obiective ale creației ca *proces social*. Esența specifică a activității creatoare, pe care socialismul își propune s-o ridice pe culmi încă neatinse, rezidă în *caracterul ei profund social*, în legătură indisolubilă cu viața reală a colectivității umane, cu interesele vitale ale acesteia, cărora trebuie să le răspundă. Numai în măsura în care creația materială și spirituală dă atari răspunsuri, valorile sale sînt necesare și prețuite, intră sau nu în fondul tot mai cuprinzător al civilizației și culturii socialiste.

---

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 26.

Este meritul marxism-leninismului de a fi dovedit că întreaga creaţie umană a fost şi va fi înrîurită de evoluţia societăţii, de caracterul ei istoric şi de clasă. Această teză fundamentală este confirmată de faptele pe care le relevă examinarea atentă a caracteristicilor activităţii creatoare în epoca noastră. Fenomen complex şi contradictoriu, creaţia materială sau spirituală nu mai poate rămîne opera unor talente izolate. Valoarea ei intrinsecă începe să fie estimată doar în momentul în care este raportată la *circuitul valoric social*. Dar acesta nu poate fi considerat în sine, doar ca un proces de evaluare a rezultatelor creaţiei individuale sau colective, independent de natura şi caracterul relaţiilor de schimb, de condiţiile concrete ale existenţei sociale.

În neîncetata căutare a profitului impusă de legile obiective ale unei producţii capitaliste, activitatea creatoare este apreciată cu precădere prin prisma rentabilităţii sale, transformîndu-se într-o sursă a businessului. De la avioanele Caravelle şi aparatele de radio cu tranzistori, pînă la pînzele lui Picasso, Max Ernst sau Miro, creaţiile din cele mai diferite domenii intră în circuitul de schimb avîndu-se în vedere cu prioritate valoarea lor financiară. Aşa se explică, de pildă, „boom"-ul fără precedent pe care l-au înregistrat în acest an licitaţiile operelor de artă, considerate plasamente sigure în inflaţia galopantă ce traversează piaţa occidentală. Paradoxal, veniturile modeste ale pictorilor şi sculptorilor apar fără semnificaţie în comparaţie cu profiturile record de ordinul zecilor de milioane de lire sterline obţinute de Sotheby's, Christie's şi de alte galerii din Londra, Paris, New York, Zürich.

Creatorul bunurilor materiale şi spirituale, muncitorul, omul de ştiinţă, artistul, producătorul lor real, rămîne undeva în umbră, în spatele celui ce dispune de opera sa, ale cărui interese este nevoit să le servească. Printr-o inversiune de roluri, acesta devine *principalul factor de care depinde desfăşurarea* activităţii creatoare. „Nu e nici o îndoială — observă Galbraith — că individul care are cel mai mare interes să menţină obiectivele actuale ale economiei este industriaşul, şi poate, pentru a fi mai precis, cel ce dirijează o mare afacere. Atîta timp cît producţia este de o importanţă primordială, el, omul care posedă un drept recunoscut la titlul de producător, reprezintă figura centrală a constelaţiei sociale"[5].

Evident, rezultă o situaţie paradoxală, resimţită şi respinsă în proporţie de masă, în care oamenii se văd frustraţi, înstrăinaţi de propriile lor creaţii. În forme diferite, dar în esenţă la fel ca pe vremea lui Fichte, Hegel şi Feuerbach, alienarea pe care „*de atunci majoritatea liniilor filozofice o atacă nu printre altele sau colateral, ci frontal şi esenţial*[6] se constituie ca subiect filozofic persistent. Ea nu este doar „*o temă literară şi filozofică ce a inspirat mult intelectualii*"[7], aşa cum încearcă să o prezinte unele teorii care elogiază societatea de consum contemporană, ci izvorăşte dintr-o anumită realitate socială, din viaţa reală. Cu atît mai mult nu poate fi socotită veşnică şi inevitabilă.

„Un muncitor dintr-o mare întreprindere — scria Ruyer — are impresia că este nu un om liber să facă tranzacţii, ci o moleculă aspirată într-un flux şi cîteodată aruncată. Antreprenorul, care le pare salariaţilor lui un despot sau chiar un dumnezeu liber în eter — şi care are el însuşi tendinţa de a-şi atribui, dacă prosperă, meritul întreg al prosperităţii sale — este şi el de asemenea subordonat conjuncturii generale, şi o simte puternic în caz de criză. Dar a elibera indivizii de legile «macroscopice» este aproape la fel de dificil ca a elibera atomii şi moleculele de legile statistice ale fizicii clasice"[8]. O atare constatare, a *dependenţei* indivizilor şi a activităţilor lor de legi obiective, făcînd impresia de legi *naturale*, învederează adevărul dezvăluit de filozofia marxistă că înstrăinarea este determinată de natura *istorică* şi *socială* a societăţii, de raporturile de producţie bazate pe exploatarea omului de către om. Dar înstrăinarea nu trebuie confundată cu *obiectivarea*, care materializează activitatea creatoare ca atribut al umanizării naturii. După cum remarcă pe bună dreptate Radu Florian, „în timp ce obiectivarea este o trăsătură permanentă invariantă a societăţii, manifestarea relaţiei dintre ea şi natură, a rolului ei de subiect, alienarea este un fenomen istoric, produsul unor împrejurări strict determinate"[9].

Analizînd fenomenul înstrăinării în condiţiile orînduirii capitaliste, Marx şi Engels arătau că „forţa socială, adică forţa productivă multiplicată care ia naştere din colaborarea diferiţilor indivizi, colaborare condiţionată de diviziunea muncii — această forţă socială,

---

[5] John K. Galbraith, *L'ère de l'opulence* (*The affluent Society*), tr. fr. Calmann-Levy, 1961, Nouvelle édition revue et augmentée, 1970, p. 178.

[6] Ion Irimie, *Tema înstrăinării de la Fichte pînă la Marx*, în vol. *Ştiinţă, filozofie, ideologie*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 253.

[7] Raymond Ruyer, *Éloge de la société de consommation*, Calmann-Lévy, 1969, p. 27.

[8] *Op. cit.*, p. 29—30.

[9] Radu Florian, *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 240.

ca urmare a faptului că însăşi colaborarea nu îa naştere în mod voluntar, ci în mod spontan, le apare acestor indivizi nu ca propria lor forţă unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu ştiu de unde provine şi încotro se îndreaptă, care deci nu mai poate fi stăpînită de ei, ci, dimpotrivă, trece printr-un şir de faze şi trepte de dezvoltare specifice, care sînt nu numai independente de voinţa şi activitatea oamenilor, ci dirijează chiar această voinţă şi această activitate" [10]. Or, tocmai înlăturarea acestor efecte sociale negative constituie unul din obiectivele esenţiale pe care le urmăreşte edificarea socialismului.

Exprimînd forţa unită a oamenilor muncii, colaborarea lor voluntară, bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producţie, orînduirea socialistă implică un acord între activitatea creatoare şi rezultatele ei, în folosul nevoilor şi intereselor reale ale tuturor membrilor societăţii. Aceasta este una dintre caracteristicile fundamentale care o deosebesc de capitalism, conferindu-i un rol revoluţionar, progresist în dezvoltarea omenirii. Şi o atare calitate exercită o puternică influenţă asupra conştiinţelor în epoca noastră. „Oamenii ale căror cercetări au dat naştere la noi metode de producţie — spunea încă acum aproape două decenii Ludwig von Mises — detestă industriaşii ce nu se preocupă decît de valoarea venală a acestor munci. Este semnificativ că atîţia fizicieni americani care se ocupă de cercetări simpatizează cu socialismul şi comunismul... Profesorii de economie politică la universitate sînt nu mai puţin împotriva a ceea ce ei numesc cu dispreţ sistemul profitului" [11].

Schimbarea rolului şi a statutului social al producătorilor reali, al oamenilor muncii din fabrici, de pe ogoare, din laboratoarele de cercetări, din toate domeniile de activitate constituie un scop major al orînduirii socialiste. În viziunea partidului nostru, instaurarea şi dezvoltarea noilor relaţii socialiste cer cu necesitate şi fac pe deplin posibilă înlăturarea treptată a înstrăinării oamenilor de actul creaţiei materiale şi spirituale, de creaţia cultă, ştiinţifică, tehnică, literară, artistică. Pentru aceasta sînt necesare însă atît premisele materiale cît şi cele spirituale impuse de trecerea revoluţionară de la capitalism la socialism, de la mentalitatea salariatului exploatat de patroni, reprimat de autorităţile statului burghez, la cea a omului muncii stăpîn pe condiţia sa, conştient de drepturile şi îndatoririle ce derivă din noua sa calitate de producător şi proprietar al mijloacelor de producţie, de gospodar şi beneficiar direct al avuţiei societăţii.

CREATIVITATEA ŞI UMANISMUL SOCIALIST

Fără îndoială că, raportînd valoarea actului de creaţie, în oricare domeniu, la cerinţele şi interesele sociale, societatea noastră socialistă nu face abstracţie de însuşirile creative individuale, atît de diferite, de zestrea genetică, de talent. A nesocoti aceste calităţi naturale pe care un om le poate avea în mai mare sau mai mică măsură decît altul, ar însemna a deschide calea arbitrariului şi subiectivismului în aprecierea şi promovarea valorilor. Însuşi principiul fundamental al socialismului care cere: *„de la fiecare după capacitatea sa, fiecăruia după munca sa"*, implică o evaluare justă a meritelor individuale în raport cu exigenţele colective, sociale, luarea în seamă atît a înzestrării personale ce diversifică potenţial actul creaţiei, cît şi a rezultatelor concrete, a aportului efectiv la realizarea noilor valori materiale şi spirituale de care are nevoie societatea.

Studierea aprofundată a procesului creator, a particularităţilor sale, pune în lumină condiţionarea socială nu numai a valorilor introduse în circuitul de schimb, ci chiar a structurilor şi legităţilor actului propriu-zis de creaţie, în diferitele lui etape. Orientarea, prepararea, ideaţia, incubaţia, iluminarea, evaluarea[12] presupun fiecare o legătură intimă, indisolubilă ce uneşte contribuţia personală a celui ce creează într-un mediu dat, cu epoca respectivă şi cu nivelul forţelor ei de producţie, cu stadiul de evoluţie al cunoştinţelor umane. Este ceea ce rezultă implicit şi din analiza concret-istorică a fenomenului creaţiei, a componentelor sale.

În epoca noastră, a revoluţiei tehnico-ştiinţifice impetuoase, a exploziei informaţionale, a interdependenţelor şi prefacerilor sociale tot mai accentuate, interrelaţia individ-societate apare din ce în ce mai evidentă atît pe planul activităţii creatoare cît şi în contextul general al existenţei umane... „Societatea — observă Jean Piaget — este unitatea supremă, iar individul nu ajunge la invenţiile sau construcţiile sale intelectuale decît în măsura în care el este sediul de interacţiuni colective, al căror nivel şi valoare

[10] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 34—35.

[11] Ludwig von Mises, *The Anti-Capitalistic Mentality*, Princeton, Van Nostrand, 1956, p. 107.

[12] Fazele principale ale creaţiei ştiinţifice desemnate de Angela Botez în studiul *Informaţie, imaginaţie şi problemă, în creaţia ştiinţifică*, „Revista de filozofie", nr. 12/1973.

depind natural de ansamblul societăţii. Marele om care pare să lanseze curente noi nu este decît un punct de intersecţie sau de sinteză a unor idei elaborate printr-o cooperare continuă şi chiar şi atunci cînd se opune opiniei dominante, el răspunde unor trebuinţe ... a căror sursă nu este el"[13].

Îndrumînd şi stimulînd activitatea creatoare pusă în slujba intereselor colectivităţii socialiste, partidul nostru are în vedere că subiectul şi obiectul ei îl constituie omul social, activ, făuritorul tuturor bunurilor materiale şi spirituale. O creaţie care nu ţine seama de această realitate se plasează singură în afara dimensiunilor autentice ale vieţii, rămîne sterilă, nefolositoare. Iată de ce evaluarea corectă a rezultatelor eforturilor creatoare în toate compartimentele de activitate trebuie să reflecte organic legătura strînsă dintre calităţile creative şi cerinţele concrete ale constructorilor socialismului, în spiritul *umanismului socialist*, al concepţiei materialist-dialectice despre *om şi nevoile sale*.

Preluînd critic cele mai avansate idei ale moştenirii umaniste, deschis permanent dialogului cu celelalte curente de gîndire, umanismul fundamentat de Marx şi Engels cunoaşte astăzi, datorită noilor relaţii de producţie şi sociale pe care le instaurează orînduirea socialistă, o afirmare şi dezvoltare continuă, exercitînd o influenţă ideologică tot mai accentuată. Umanismul socialist este nu numai o sumă de idei, de principii şi norme călăuzitoare. Practic, el înseamnă un *proces istoric, revoluţionar* de afirmare a omului ca *om social, creator de civilizaţie şi cultură*. Dar procesul ca atare nu se desfăşoară spontan, de la sine, ci este condus de partidul comunist după un program limpede formulat, care cuprinde direcţii, căi, mijloace şi sarcini precise pentru toţi factorii educaţionali, urmărind dezvoltarea multilaterală a societăţii şi personalităţii umane. În acest context, „creativitatea dezvăluie că umanul se făureşte pe sine, că el nu datorează nimic nici unui pretins creator, că el îşi datorează totul numai lui însuşi. Creativitatea conferă valoare tuturor actelor şi produselor umane, ceea ce semnifică totodată că umanul, fenomen social-istoric, îşi este sieşi propria sa măsură, propria sa valoare funciară."[14]

Umanismul socialist concepe omul creator în complexitatea manifestărilor sale, formulînd un nou *ideal de viaţă* care întruchipează cele mai nobile aspiraţii ale societăţii omeneşti. Privindu-l în strînsă interdependenţă cu semenii săi, cu nevoile şi ţelurile societăţii, umanismul socialist profilează un tip superior al personalităţii umane, caracterizat prin pasiune pentru munca creatoare, printr-un înalt spirit de răspundere faţă de interesele generale ale colectivităţii, printr-o ţinută etică aleasă, printr-o viaţă sufletească bogată, elevată. Realizarea creativităţii umane este înţeleasă în legătură indisolubilă cu lupta oamenilor muncii pentru un trai mai bun, pentru triumful socialismului şi comunismului.

„*Umanismul socialist* — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în expunerea la Congresul Frontului Unităţii Socialiste — *trebuie să se întemeieze pe o etică şi echitate nouă, superioară, pe relaţii de colaborare şi stimă reciprocă între toţi membrii societăţii. Umanismul socialist are ca bază participarea tuturor cetăţenilor la munca productivă pentru sine şi pentru societate, ca factor primordial al progresului. Umanismul nostru trebuie să fie — ca să spun aşa — umanism de omenie; omul să fie deplin liber şi stăpîn pe destinele sale, să acţioneze în mod conştient pentru făurirea propriului său viitor care coincide cu viitorul comunist al omenirii. Trebuie să avem permanent în vedere că fericirea personală nu poate fi realizată decît odată cu bunăstarea, fericirea şi libertatea întregului nostru popor*"[15].

Idealul de viaţă socialist şi comunist determină şi modifică atitudinile umane, exercitînd o adîncă înrîurire asupra creaţiei conştiente. În lumina acestui ideal oamenii îşi pot aprecia munca, roadele activităţii lor creatoare, comportările, participarea la viaţa socială. Ei îşi formează astfel idealuri individuale care diferă, desigur, de la un om la altul, în funcţie de aptitudinile fiecăruia, de profesia şi cunoştinţele sale, de mediul în care trăieşte, de educaţia pe care o primeşte ca şi de alţi factori obiectivi şi subiectivi. Dar dincolo de deosebirile inerente, idealurile personale sînt canalizate în orînduirea noastră pe traiectoria comună a realizării idealului social izvorît din interesele fundamentale ale tuturor membrilor colectivităţii socialiste.

Interdependenţa dintre interesele sociale şi cele individuale pune în valoare şi conţinutul real al *libertăţii* în activitatea creatoare. Libertatea omului de a crea, de a se realiza multilateral, capătă un larg cîmp de manifestare în orînduirea socialistă care, prin structura şi ţelurile sale, marchează „*saltul din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii*" despre care vorbea Engels, trecerea revoluţionară de la obligaţia celor ce muncesc de a face ceea ce corespunde intereselor claselor exploatatoare

[13] Jean Piaget, *Biologie şi cunoaştere*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 385.

[14] Radu Florian, *op. cit.*, p. 259.

[15] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unităţii Socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 40.

la exercitarea efectivă a dreptului lor uman de a se conduce singuri, de a-şi pune nestingherit în valoare talentul, puterea de muncă, în folosul lor propriu. Dar tocmai acest sens profund omenesc al libertăţii presupune *responsabilitatea socială*, îndatorirea oamenilor de a folosi creativitatea în interesul colectivităţii, pentru realizarea conştientă a idealurilor sale. Libertatea de creaţie devine astfel nu o posibilitate de manifestare anarhică, individualistă, antisocială, ci calea de afirmare plenară a personalităţii umane în condiţiile înţelegerii liber consimţite a necesităţilor progresului întregii societăţi. După cum se menţionează în Proiectul de Program al partidului *„trebuie pus cu putere în evidenţă faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertăţii colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greşită, dăunătoare"*.

Fără doar şi poate, socialismul realizează astfel dezideratele unei etape hotărîtoare în activitatea creatoare pe drumul spre comunism, spre acea societate pe care Karl Marx o caracteriza în scrierile sale din tinereţe cu celebrele cuvinte: *„Comunismul* în sensul desfiinţării *pozitive a proprietăţii private*, considerate ca *autoînstrăinare a omului* şi deci în sensul unei reale luări în stăpînire a esenţei omeneşti de către om şi pentru om; deci ca revenire completă a omului, săvîrşită conştient şi în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum la starea sa de om *social*, cu alte cuvinte de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrşit, este egal cu umanismul, ca umanism desăvîrşit este egal cu naturalismul, el este adevărata rezolvare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivizare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie"[16].

---

[16] K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, p. 576.

CU PRIVIRE LA UNELE ASPECTE ALE TEORIEI MARXISTE A STATULUI ȘI DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

DE

RADU FLORIAN

O problemă fundamentală a construcției orînduirii socialiste este aceea a făuririi regimului său politic sau, altfel spus, a funcționalității relațiilor sale politice. Consider că *regimul politic scialist* trebuie înțeles ca *ansamblul relațiilor dintre puterea de stat* — prin intermediul căreia clasa muncitoare, în alianță cu celelalte grupuri de oameni ai muncii, își exercită conducerea asupra societății — și *organizațiile social-politice* prin care se exprimă și se promovează interesele socialiste ale diferitelor categorii de oameni ai muncii, precum și din *ansamblul relațiilor dintre cetățeni și instituțiile* de stat și cele obștești.

Însemnătatea primordială a construcției noilor relații politice socialiste rezultă din locul lor specific în determinismul global al noii orînduiri, acela de conducere și reglare a societății ca sistem unitar, a proceselor ei de dezvoltare. Mai mult decît atît, o particularitate a noii orînduiri o formează lărgirea ariei de intervenție a relațiilor politice, creșterea rolului regimului politic în funcționarea celorlalte sisteme parțiale ale societății.

Această particularitate a societății socialiste rezultă dintr-o cerință a necesității obiective care o generează, aceea de a depăși stadiul funcționării spontane a societății. Adîncirea și amplificarea relațiilor de întrepătrundere și interacțiune dintre sistemele parțiale ale societății, dintre componentele acesteia, a ceea ce putem numi *dezvoltarea gradului de combinare socială a orînduirii ca sistem global*, cere ca socialismul să instaureze conducerea, întemeiată pe cunoașterea științifică, asupra propriei sale dialectici.

Particularitatea la care ne-am referit a noii societăți generează și funcția proiectivă a regimului său politic, de construire și dezvoltare a noii orînduri, menită să asigure progresul general al noii orînduriri ca sistem global.

Importanța deosebită a domeniului politic este pusă în evidență de faptul că el este instrumentul construirii și dezvoltării diferitelor subansambluri de relații ale societății. Funcționarea sistemului politic se repercutează asupra tuturor sistemelor parțiale, astfel încît se poate afirma că o politică adecvată optimizează procesul construirii și dezvoltării societății în ansamblul ei, iar una neadecvată — fie numai în unele elemente ale ei — produce disfuncționalități și deformări în comportamentul altor sisteme parțiale ale societății.

Cu alte cuvinte, purtînd în fiecare stadiu amprenta determinantă a relațiilor economice și de clasă ale unei societăți date, relațiile politice stimulează și determină dezvoltarea acesteia, a componentelor ei, ca și propria lor perfecționare.

Deși obiect al unei vechi și interesante dispute în interiorul gîndirii marxiste și socialiste, problema trăsăturilor definitorii ale regimului politic socialist — și în cadrul lui a statului socialist — continuă să fie profund actuală. Efortul de clarificare conceptuală a unor aspecte ale funcționalității relațiilor politice ale noii orînduiri ne apare astăzi, în lumina experienței edificării ei, ca fundamental în dezvoltarea teoriei despre societatea socialistă.

O atenție deosebită acordă problemei funcționării regimului politic socialist *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*. Acesta surprinde și analizează principalele direcții ale perfecționării activității statului socialist, ale lărgirii formelor de manifestare a democrației socialiste în vederea sporirii rolului lor în dezvoltarea generală a societății noastre.

O componentă centrală a problematicii regimului politic socialist este aceea a *caracterului de clasă al statului socialist* sau altfel spus al rolului său politic.

După cum se știe, marxismul a descoperit caracterul de clasă al statului, trăsătura sa definitorie de a fi instrumentul prin care o clasă domină alte clase, își *impune* interesele, voința celorlalte clase ale societății date.

Rev. filoz., XXI, 8, p. 963—969, București, 1974.

Marx și Engels relevau în acest sens încă în *Manifestul Partidului Comunist*: „Puterea politică este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia"[1].

Din punct de vedere istoric, statul a fost produsul contradicțiilor specifice relațiilor dintre clase adverse, cu poziții antagonice, constituindu-se ca instrument al clasei dominante economic, prin care aceasta și-a impus prin constrîngere propriile interese claselor exploatate, ce deveneau astfel și asuprite. Engels sublinia că prin intermediul statului clasa dominantă economic „devine dominantă și din punct de vedere politic, dobîndind astfel noi mijloace pentru oprimarea și exploatarea clasei asuprite"[2]. Iar mai departe, Engels conchidea că statul este „o mașină pentru oprimarea clasei asuprite, exploatate"[3].

Fiind manifestarea și instrumentul unui raport de forțe, în care o clasă își subordonează celelalte clase, statul implică în mod necesar folosirea violenței, a constrîngerii, ceea ce înseamnă, în fond, impunerea voinței clasei conducătoare societății în ansamblul ei, celorlalte clase care o compun. Lenin scria în acest sens că: „Metodele de exercitare a voinței au evoluat, dar existența statului a însemnat întotdeauna, în orice societate, existența unui grup de persoane care guvernează, comandă, domină și care, pentru a păstra puterea, dețin un aparat de constrîngere fizică, un aparat de exercitare a violenței..."[4].

În temeiul acestor note definitorii, trebuie remarcat că *statul socialist* este produsul unei situații istorice radical deosebite de aceea a orînduirilor bazate pe clase antagonice, este instrumentul unor *noi raporturi de clasă* și a unor *noi* interese și scopuri sociale. Aceste elemente noi impun *dezvoltarea definiției marxiste a statului, a aparatului conceptual de tratare a problemei*.

Statul socialist, inclusiv cel al dictaturii proletariatului, implică o accepție *nouă* a caracterului său de clasă, ca urmare a faptului că este manifestarea alianței dintre clasa muncitoare și păturile mijlocii și, pe această bază, trebuie să reprezinte un *nou* mod de exercitare a puterii politice.

Astfel, după cum se știe, stadiul inițial al statului socialist, cunoscut sub numele de dictatura proletariatului, este rezultatul procesului revoluționar de preluare a puterii, a conducerii politice a societății de către clasa muncitoare, în alianță — sau altfel spus —, în colaborare cu importante pături mijlocii. Cucerirea puterii politice (de stat) este — și nu poate fi — decît opera acestei alianțe și, tocmai de aceea, noul stat *trebuie* să fie materializarea ei. Aceasta înseamnă că puterea *trebuie* să fie exercitată în statul socialist *în comun* de către clasa muncitoare și păturile aliate cu ea. Exercitarea în comun a puterii de către clasa muncitoare și păturile aliate, sub conducerea partidului revoluționar al clasei muncitoare, înseamnă că ea se realizează luîndu-se în considerare *interesele tuturor claselor și categoriilor de oameni ai muncii*, ca manifestare a voinței lor comune.

În stadiul său inițial statul socialist este în mod inerent un instrument prin care alianța forțelor revoluționare își *impune* voința burgheziei, un instrument prin care burghezia este constînsă să accepte transformarea revoluționară a societății, construirea socialismului. Aceasta constituie *particularitatea fundamentală a dictaturii proletariatului*, ca stadiu incipient al statului socialist, fiind expresia raportului forțelor de clasă generat de revoluția socialistă. Statul dictaturii proletariatului este un *instrument de dominare* a unei clase, a burgheziei, de către *alianța* forțelor revoluționare care construiesc socialismul.

În cadrul statului socialist, în general, inclusiv deci în stadiul de dictatură a proletariatului, clasa muncitoare îndeplinește un rol central specific, cunoscut sub numele de *rolul ei conducător*. Dar acesta, așa cum am mai arătat, nu constă într-un loc *privilegiat* al ei în cadrul societății și al statului, nu constă în dominarea claselor și păturilor sociale cu care este aliată. Rolul conducător al clasei muncitoare în relațiile politice ale societății socialiste desemnează faptul că interesele ei de clasă consecvent socialistă întemeiază acțiunea statului și, prin el, construirea noii orînduri, funcționarea acesteia.

Trebuie totodată subliniat că acest rol al clasei muncitoare implică luarea în considerare pe baze egale a intereselor aliaților ei, ale păturilor mijlocii, fără de care ea nu le mai poate *atrage* pe acestea în construirea noii orînduiri, ceea ce ar provoca profunde disfuncționalități și chiar crize în dezvoltarea socială.

Diversele contradicții care există, în diferitele etape ale construirii socialismului, între unele interese ale clasei muncitoare și ale unor grupuri ale păturilor aliate se rezolvă adecvat nu prin constrîngerea acestora, ci prin găsirea unor mijloace de cointeresare a lor, de lărgire a convergenței de interese.

Odată cu desființarea burgheziei, statul socialist încetează, în fond, să mai fie un instrument de dominare de către o clasă a altor clase, ceea ce relevă că definirea marxistă a statului ca mașină de asuprire a unor clase de către

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 488.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 167.

[3] *Idem*, p. 171.

[4] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 74.

altele este valabilă numai pentru societăţile în care există clase antagoniste.

În mod firesc, transformarea socialistă a relaţiilor de clasă trebuie să se repercuteze şi în modificări ce intervin în *funcţiile statului*. Propria noastră experienţă relevă necesitatea şi importanţa ca în condiţiile amintite să se schimbe natura funcţiei represive a statului socialist, care devine una de apărare şi consolidare a ordinii şi legalităţii, a noii orînduiri. De asemenea, intervin modificări şi în celelalte funcţii ale statului în ceea ce priveşte metodele de acţiune utilizate, ponderea fiecăreia dintre aceste funcţii în exercitarea rolului statului, se dezvoltă şi capătă importanţă laturi ale activităţii statului care în faza de început erau neglijabile.

Aceasta nu înseamnă că statul socialist încetează să fie un *instrument de constrîngere*. Dacă se înţelege prin instrument de constrîngere impunerea unor norme de funcţionare a relaţiilor sociale, a activităţii şi instituţiilor sociale, norme care reprezintă interesele şi voinţa unor clase, este de necontestat că statul socialist îndeplineşte acest rol, că el *nu poate să nu fie* un astfel de instrument al alianţei claselor care construiesc socialismul. Încălcarea normelor care exprimă interesele şi voinţa acestor clase atrage după sine *sancţionarea juridică* de un fel sau altul , care este nota definitorie a constrîngerii statale.

Acest tip de constrîngere se deosebeşte însă de acea constrîngere prin care este dominată, subordonată una sau mai multe clase, proprie orînduirilor bazate pe exploatare ; în acest ultim caz avem de-a face cu o *constrîngere represivă*, adică întemeiată pe inegalitatea politică şi socială a claselor. Constrîngerea represivă are drept obiect clase dominate, subordonate — care în orînduirile presocialiste erau exploatate şi asuprite — clase care tind să modifice raportul de forţe sociale în favoarea lor, urmăresc cucerirea sau recucerirea puterii politice.

Spre deosebire de acest tip de constrîngere, în ţara noastră, în etapa actuală de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, constrîngerea exercitată de statul nostru se întemeiază pe egalitatea economică, socială şi politică a claselor, este manifestarea intereselor lor fundamentale convergente, a voinţei lor ca clase conştiente de sine, de rolul lor în făurirea socialismului. Acest tip de constrîngere nu este cîtuşi de puţin incompatibil cu democraţia socialistă, ci o *presupune*.

Din toate acestea rezultă că statul socialist, după ce depăşeşte stadiul său iniţial, ca de pildă în etapa actuală a societăţii noastre, trebuie definit ca *instrumentul principalelor clase ale orînduirii în vederea construirii depline a socialismului şi a trecerii ulterioare la construirea comunismului*.

Dealtfel, numai astfel conceput statul socialist instituie relaţii de democraţie socialistă, întrucît colaborarea dintre clasele aliate se poate realiza prin dialogul dintre poziţiile şi opiniile lor în principalele aspecte ale construirii socialismului prin stabilirea în comun a unei politici unitare, convergente.

Se conturează astfel, o a doua problemă importantă a funcţionalităţii regimului politic socialist, cea a *democraţiei socialiste*, care constituie şi ea obiectul unei dezbateri la fel de vechi şi interesante în gîndirea marxistă şi socialistă ca şi aceea privind caracterul de clasă al statului socialist.

Prin însăşi raţiunea de a fi a societăţii socialiste, aceea de a lichida orice formă de exploatare dar şi de asuprire, de dominare politică sau culturală, democraţia este o componentă necesară a noii orînduiri. Această raţiune de a fi a socialismului se realizează prin instituirea suveranităţii sociale, sau pentru a folosi expresia lui Marx a „regimului de autoguvernare a producătorilor".

În acest spirit *Programul* partidului subliniază că dezvoltarea democraţiei socialiste este o „necesitate obiectivă a făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi trecerii spre comunism", că „se va asigura lărgirea şi perfecţionarea cadrului organizatoric de participare activă şi efectivă a oamenilor muncii la conducerea societăţii, la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a partidului şi statului" [5].

Premisele democraţiei socialiste — caracterul nou de clasă al statului, socializarea mijloacelor de producţie, lichidarea exploatării — formează condiţii indispensabile pentru instaurarea unei suveranităţi sociale reale, autentice, pentru crearea unei democraţii superioare celei burgheze. Aceasta nu înseamnă că democraţia socialistă se realizează automat pe baza acestor premise. Aşa cum relevă *Programul* partidului, punerea în valoare a superiorităţii orînduirii socialiste nu se realizează de la sine, ci numai printr-o activitate conştientă conformă cu tendinţele şi cerinţele dezvoltării sociale, necesară pentru a transforma posibilitatea în realitate.

Democraţia socialistă este reprezentată numai de acea funcţionalitate a relaţiilor politice, adică a relaţiilor dintre instituţiile politice, dintre acestea şi clasele orînduirii, dintre instituţiile politice şi cetăţeni, care asigură autoguvernarea societăţii, participarea activă a tuturor claselor şi păturilor sociale, a colectivităţilor de muncă la *elabo-*

---

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism. Proiect.* Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 49.

rarea deciziilor politice și nu numai la executarea lor. *Criteriul* democrației socialiste îl constituie *gradul de participare* a claselor sociale, a colectivelor de muncă și a membrilor societății la *elaborarea deciziilor*, acestea fiind forma hotărîtoare de exprimare a voinței lor, manifestarea lor ca forță motrice, ca subiecți politici; numai în acest fel organismele statale ca și celelalte organisme politice pot fi subordonate controlului societății. Marx, într-un text insuficient valorificat, referindu-se la libertatea politică scria că ea „constă în transformarea statului dintr-un organ situat deasupra societății într-unul cu totul subordonat ei" [6].

Atingerea acestui obiectiv înseamnă totodată *structurarea specifică a relațiilor dintre clasele societății socialiste și organismele ei politice.*

Avem în vedere faptul că democrația socialistă care funcționează și ea prin delegarea exercitării puterii de către clasele orînduirii unor organisme reprezentative ale statului, unor instituții politice care le reprezintă interesele, nu se poate reduce la funcționarea acestor organisme și organizații. Formarea și dezvoltarea democrației socialiste presupune edificarea unui ansamblu de relații, a unui cadru politic și organizatoric capabil să asigure participarea într-o diversitate de forme a oamenilor muncii la elaborarea deciziilor, la controlul societății asupra activității organismelor politice de guvernare, la închiderea posibilității de suprapunere a lor față de societate, de clasele acesteia.

Ca funcționalitate specifică a unui nou ansamblu de relații politice, democrația socialistă *continuă* forme și norme democratice anterioare pe care, totodată, trebuie să le *completeze* cu altele noi, tipice pentru înfăptuirea reală a autoguvernării sociale și politice, pentru participarea maselor la conducerea societății. Instituirea unor noi forme și norme democratice apare în acest context ca o necesitate a făuririi democrației socialiste.

Subaprecierea, într-o perioadă îndelungată, a *momentului continuității*, manifestată prin negarea sau ignorarea posibilității de preluare a unor forme și norme ale democrației reprezentative, a constituit o sursă de dificultăți importante în formarea democrației socialiste. Norme importante de funcționare a instituțiilor parlamentare, ca acelea care vizează controlul asupra puterii executive, obligativitatea adoptării principalelor acte legislative de către organismele reprezentative, dezbaterea parlamentară publică asupra activității instituțiilor puterii executive și administrative, rolul activ al comisiilor parlamentare, au fost adesea desconsiderate, deși în cadrul democrației socialiste ele capătă o nouă semnificație, net deosebită de funcționarea lor în societatea capitalistă: aceea a exercitării controlului de către societate asupra organelor puterii. După cum nu au fost aplicate unele norme noi formulate de gîndirea marxistă, ca aceea a responsabilității organelor politice reprezentative față de cei care le-au ales, a responsabilității deputaților față de alegători, a revocabilității lor.

Perfecționarea activității organelor supreme ale puterii de stat, după Congresul al IX-lea al P.C.R., pe baza extinderii normelor amintite, dezvăluie odată mai mult obligativitatea utilizării lor ca o condiție a democratizării procesului de decizie. În același spirit, *Programul* partidului prevede atît dezvoltarea funcției legislative cît și a celei de control a Marii Adunări Naționale, sporirea rolului deputaților în activitatea ei.

Creșterea rolului organelor reprezentative în exercitarea puterii, perfecționarea mecanismului lor democratic sînt procese ale dezvoltării democrației socialiste, întrucît astfel se lărgește sfera activității acestor organe ca instrumente ale puterii claselor orînduirii, ale voinței lor.

În cadrul democrației socialiste, un rol deosebit revine *organizațiilor social-politice care exprimă interesele claselor și păturilor sociale*, a unor categorii sociale profesionale. Un loc aparte, de forță politică principală îndeplinește, în funcționarea relațiilor politice socialiste, partidul comunist.

Rolul conducător al partidului comunist este o condiție primordială a realizării misiunii social-istorice a clasei muncitoare în construirea socialismului, acțiunea ei ca forță socială revoluționară fiind indisolubil determinată de modul în care partidul, care o conștientizează și organizează, își îndeplinește funcțiile.

O problemă de mare însemnătate pentru făurirea democrației socialiste, pentru funcționalitatea relațiilor ei specifice o constituie *concepția care prezidează înfăptuirea rolului conducător al partidului comunist și raporturile sale cu celelalte instituții politice* ale noii orînduiri. Tocmai pentru că democrația socialistă nu este, așa cum am arătat, un produs automat, construcția ei depinde de concepția și acțiunea partidului clasei muncitoare, de modul în care acestea sînt străbătute de preocuparea de a asigura autoguvernarea socială și politică a claselor orînduirii.

În acest sens, *Programul* partidului subliniază că exercitarea rolului conducător al partidului trebuie considerată ca o relație politică prin care organele puterii de stat, celelalte organizații obștești recunosc în partid centrul vital al societății, iar pe de

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 28—29.

altă parte, ele participă la elaborarea politicii de construire și dezvoltare a socialismului. *Programul* subliniază în acest sens că „... partidul nu trebuie să acționeze prin metode de comandă, ca un organism situat deasupra societății", că, conducerea de către partid „trebuie să se exercite nu din afară, ci dinăuntrul organismelor sociale, de stat și economice" [7].

Conceput astfel, rolul conducător al partidului este relația prin care politica sa nu este impusă, dictată, ci este expresia colaborării, a alianței dintre clasele orînduirii în cadrul căreia clasa muncitoare reprezintă forța socială cea mai consecvent revoluționară. Exercitarea rolului conducător al partidului apare în această viziune ca o relație fundamentală în făurirea și funcționarea democrației socialiste, întrucît, departe de a însemna suprapunerea partidului față de celelalte organizații social-politice presupune dialogul lor permanent, ca și dialogul dintre ele și clasele orînduirii în procesul de elaborare a deciziilor.

Pentru a răspunde scopului, democrația socialistă trebuie să elaboreze noi forme de antrenare la conducere politică a claselor orînduirii, forme de participare nemijlocită. Această necesitate a fost surprinsă de Marx în analiza Comunei din Paris și resubliniată ulterior de Lenin. Printre altele, Marx vedea în formele de participare nemijlocită a producătorilor la elaborarea deciziilor calea pentru lichidarea birocratismului. El releva astfel, plecînd de la experiența Comunei din Paris, că funcționarea statului socialist trebuie să determine apariția atît a unor noi obiective politice, cît și a unor metode noi de guvernare.

Acestei necesități i-a răspuns, după cum se știe, în țara noastră instituirea participării colectivelor de muncă la conducerea întreprinderilor și a centralelor economice, a organizațiilor cooperatiste, *instituirea formelor de conducere colectivă*. Dezvoltarea formelor democrației directe în conducerea societății noastre, amplificarea rolului adunărilor generale, a consiliilor și a comitetelor oamenilor muncii din întreprinderi și instituții va constitui un obiectiv al politicii partidului în întreaga etapă pe care am început să o parcurgem.

Funcționarea democratică a acestor organisme implică, așa cum relevă experiența acumulată, asigurarea unității indisolubile dintre latura lor consultativă și cea decizională. Aceasta înseamnă că deciziile pe care ele le elaborează trebuie să reflecte opiniile celor consultați, a majorității lor. Formelor de conducere colectivă din întreprinderile și instituțiile economice le poate reveni totodată și un important rol indirect în participarea la elaborarea deciziilor la scară macrosocială, constituiind pe lîngă cadrul de dezbatere și decizie a colectivelor de muncă asupra măsurilor și problemelor care le afectează nemijlocit și *forma principală de consultare a claselor orînduirii asupra problemelor generale ale dezvoltării orînduirii, ale politicii partidului*. Ele pot fi, cu alte cuvinte, forme prin care colective largi de oameni ai muncii își spun cuvîntul asupra proiectelor de legi și a altor decizii ale organelor centrale ale puterii, forme de democrație nemijlocită care completează activitatea legislativă a organelor reprezentative ale puterii de stat.

„Cînd vorbim de consultare, de lărgirea democrației — spunea secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să ne gîndim ca realmente aceasta să devină conduita zilnică a activității noastre. Consultarea, atunci cînd sînt probleme importante, înseamnă a le supune votului organizației de partid, votului adunărilor generale ale oamenilor muncii. Atunci vom putea ști precis dacă ceea ce am hotărît corespunde sau nu corespunde părerii majorității. Desigur, întotdeauna se vor găsi și oameni — este normal aceasta — care să aibă păreri deosebite. Dar trebuie să pornim de la principiile democratice generale, de la principiile democrației noastre socialiste, care prevăd că hotărîrile se adoptă cu majoritate de voturi, devenind astfel obligatorii pentru toată lumea" [8].

Se profilează astfel posibilitatea articulării unitare a formelor reprezentative de conducere cu cele participative în elaborarea deciziilor, în construirea unui mecanism unitar al consultării ca și al adoptării deciziilor pe scara întregii societăți.

În perspectivă, dezvoltarea mijloacelor electronice de comunicare, a ordinatoarelor va simplifica și ușura funcționarea acestui mecanism. Se poate afirma, fără a depăși pragul ipotezelor realizabile, că într-un viitor mai depărtat acest mecanism va permite transformarea societății într-un for autentic al elaborării tuturor deciziilor importante.

O problemă importantă a dezvoltării democrației socialiste în etapa actuală este aceea a înlăturării fenomenelor de birocratism și de formalism, care frînează funcționarea plenară a formelor ei reprezentative ca și a celor participative, frînează eficiența aparatului de stat.

---

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Proiect.* p. 93—94.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai comitetelor județene de partid și municipiului București*, Edit. politică, 1973, p. 32.

Fenomenele de birocratism pot fi depășite istoric prin închiderea treptată a surselor lor obiective și subiective, ceea ce înseamnă, așa cum precizează *Programul* partidului, *lărgirea continuă* a democrației socialiste, democratizarea procesului de elaborare a deciziilor, simplificarea structurii aparatului de stat, introducerea metodelor științifice de conducere socială, dezvoltarea autonomiei și inițiativei organismelor locale, dezvoltarea formelor de control social asupra tuturor instituțiilor și organizațiilor social-politice.

Principiul legii are o însemnătate primordială în funcționarea democratică a relațiilor politice și în combaterea practicilor birocratice. El statuează ideea că întreaga activitate socială trebuie fondată pe norme obligatorii, atît pentru organele puterii, cît și pentru cetățeni, că în afara acestora nu există alte temeiuri ale actelor politice. Acest principiu îl implică pe cel al constituționalității tuturor legilor, adică al respectării normelor de drept fundamentale, a drepturilor și libertăților civice, fixate prin Constituție, în elaborarea tuturor celorlalte legi, a oricăror acte politice.

Nu există incompatibilitate între întemeierea științifică a deciziilor la toate nivelurile și lărgirea democrației, dezvoltarea formelor participative. Orice decizie politică cu caracter socialist reprezintă o unitate de contrarii, întrucît ea trebuie fondată pe cunoașterea atît a determinismului social, cît și a intereselor claselor sociale, acestea neidentificîndu-se automat, nemijlocit, cu formele de manifestare ale relațiilor de determinare socială. Decizia politică este o opțiune socialistă în măsura în care *umanizează* manifestarea necesității obiective, ceea ce nu se poate realiza decît luînd în considerare interesele claselor sociale, a diferitelor categorii de oameni ai muncii, opiniile acestora despre decizia ce urmează a fi promulgată. Cu atît mai mult cu cît pe această cale poate fi completată însăși cunoașterea determinismului social.

Formele participative ale democrației socialiste reprezintă acel cadru care asigură cunoașterea poziției, intereselor și opiniilor diferitelor colectivități de muncă, a diverselor categorii sociale într-o problemă sau alta. Ele reprezintă un instrument al dezvoltării conștiinței politice, de stăpîni ai puterii, la clasele orînduirii, a interesului și răspunderii lor pentru rezolvarea treburilor publice, ceea ce nu poate decît să asigure accelerarea procesului de construcție multilaterală a orînduirii. Ca urmare a conturării pe această cale a conștiinței de participare la elaborarea deciziilor politice, crește rolul activ al claselor, al colectivităților de muncă la aplicarea cît mai fidelă a acestora.

Astfel, însăși realizarea eficientă a unei decizii politice este indisolubil legată de dezvoltarea formelor participative. Într-adevăr, procesul realizării eficiente a unei decizii este manifestarea unității contrariilor dintre aplicarea principiului autorității — expresia obligativității măsurii pentru toate organele subordonate unui centru de decizie — cu acela al adeziunii conștiente a colectivităților care trebuie s-o aplice.

Tocmai de aceea, deși mecanismul formelor participative cere mai mult timp pentru elaborarea unei decizii, aceasta este — ca fundamentare și ca eficiență — superioară față de una stabilită fără concursul organelor democrației directe. Este o iluzie proprie practicilor birocratice de a considera că o decizie este mai ușor realizabilă, că disfuncționalitățile pot fi mai rapid soluționate pe calea neconsultării democratice. Experiența relevă că cel mai adesea problemele abordate, în acest fel, nu sînt rezolvate integral, ci doar estompate, rezolvarea lor radicală fiind doar amînată.

Făurirea și dezvoltarea democrației socialiste pun cu acuitate și problema raporturilor dintre puterea politică și membrii societății (indivizi), a condițiilor afirmării libere a acestora în sfera relațiilor sociale și politice, a lărgirii drepturilor și libertăților civice ale indivizilor. Acest aspect este unul fundamental prin care democrația socialistă trebuie să-și releve superioritatea istorică față de cea burgheză.

Ca ansamblu al relațiilor dintre cetățeni și organismele societății, democrația socialistă implică pe de o parte respectarea riguroasă a drepturilor persoanei de către întreaga ierarhie a organelor de conducere a societății, iar pe de altă parte respectarea riguroasă a legilor și a normelor de conviețuire socială de către membrii societății. Democrația socialistă, departe de a fi un cadru al dezordinii și instabilității, este un sistem de conducere a orînduirii pe baza unor norme și valori (drepturi, libertăți, obligații și răspunderi) determinate, acceptate de clasele sociale, colectivitățile de muncă și membrii societății, care facilitează perfecționarea societății, pogresul social multilateral. Democratizarea procesului de elaborare a deciziilor, lărgirea sferei de manifestare a drepturilor și libertăților persoanei, amplificarea rolului ei în relațiile social-politice presupun sporirea răspunderii membrilor societății pentru rezolvarea problemelor sociale, pentru dezvoltarea ascendentă a societății.

Neîndoielnic, în procesul integrării membrilor societății în noile structuri economice și social-politice pot să apară numeroase distorsiuni. Rezolvarea acestora prin metode administrative și de constrîngere este posibilă numai în cazurile antisociale. Soluționarea celorlalte forme de manifestare a acestor distorsiuni presupune folosirea, cu precădere,

a metodelor social-educative de făurire a unei noi conștiințe și a unui nou comportament.

Făurirea și dezvoltarea democrației socialiste se realizează printr-un proces istoric de mare complexitate la care participă acțiunea tuturor sistemelor parțiale ale noii orînduiri. El se desfășoară în legătură indisolubilă cu celelalte procese caracteristice construcției noii economii sociale, a noilor relații de clasă, a noii culturi și conștiințe socialiste. Funcționarea democratică a relațiior politice nu poate fi amînată pînă ce sînt realizate în prealabil anumite trepte în dezvoltarea economiei și culturii, a relațiilor de clasă, deoarece de ea depinde, la rîndul său, construcția și perfecționarea de ansamblu a orînduirii.

Așa cum societatea socialistă nu poate fi concepută fără o economie de înaltă rentabilitate și eficiență — idee unanim acceptată — tot astfel edificarea ei nu poate fi imaginată fără existența unor relații politice democratice. Mai mult decît atît, relațiile socialiste nu se constituie ca raporturi sociale globale, ca raporturi de colaborare socială decît dacă includ și relații politice democratice. De aceea construirea noii orînduiri, perfecționarea în fiecare etapă a relațiilor determinate, implică dezvoltarea democrației socialiste în indisolubilă legătură cu desfășurarea proceselor economice, sociale și culturale.

Importanța făuririi și dezvoltării democrației socialiste este cu atît mai mare, cu cît ea este una dintre trăsăturile noii orînduiri de mare rezonanță internațională, de care depinde forța de influență a ideilor socialismului în lumea contemporană. Contextul epocii contemporane determină ca domeniul democrației sociale și politice să fie unul fundamental în confruntarea dintre noua orînduire și societatea capitalistă. Dezvoltarea democrației socialiste ca integral și multilateral avansată față de cea capitalistă este nu numai un element central al construcției socialismului pe plan național, ci și o manifestare elocventă a superiorității istorice a noii orînduiri, o contribuție capitală la înaintarea procesului revoluționar pe plan mondial, o contribuție cu profund caracter internaționalist.

PSIHOLOGIA SOCIALĂ – ȘTIINȚA ȘI PRACTICA POLITICĂ

DE

PETRU PÂNZARU

Atunci cînd se studiază și se expun raporturile dintre două sau mai multe științe sociale, accentul este pus de regulă asupra *diferențelor* dintre ele și nu asupra punctelor de contact, în intenția de a se justifica astfel specificul și „dreptul la existență" gnoseologică de sine stătătoare a fiecăreia. Întrucît sîntem convinși că „diviziunea muncii" — obiectiv necesară — în cadrul științelor sociale se valorizează numai atunci cînd este însoțită de colaborarea interdisciplinară (începută de la fixarea temelor și metodelor de cercetare, continuată cu sistemul echipelor complexe de investigație și încheiată prin sintetizarea în comun a rezultatelor — *vom insista mai mult asupra punctelor de contact și a colaborărilor multilaterale dintre psihosociologie și politologie**.

I. POLITOLOGIE ȘI PSIHOSOCIOLOGIE

Între cele două discipline sociale există o *legătură internă* care derivă din caracteristicile de bază ale fenomenelor pe care le studiază, a căror esență și ale căror regularități caută să le surprindă în categoriile și teoriile lor: atît politologia cît și psihosociologia *se interesează în exclusivitate de fenomene și procese actuale, vii, omniprezente, aflate în desfășurare dinamică* (Aceasta nu înseamnă că ele ignoră dimensiunea istorică a faptelor sociale, dar o consideră ca adiacentă, ca fundal, ca „preludiu").

O altă caracteristică de natură ontică ce determină alianța gnoseologică și metodologică dintre psihosociologie și politologie constă în împrejurarea esențială că, practic, *nu există activități și relații de ordin politic* — actuale, vii, omniprezente — de la cele mai elementare pînă la cele mai complexe, de la cele naționale la cele internaționale *care să nu implice, în grade variabile, fenomene, procese psihosociale*. Fenomenele psihosociale reprezintă *o parte componentă* a realităților sociale, o parte a activităților și relațiilor politice la scară macro- și microsocială.

În fapt, în viața concretă factorii, relațiile economico-politice și cele psihologice, formează procese unice. Această unicitate ontică o justifică și o cere imperios pe cea gnoseologică, reclamă colaborarea între știința psihologiei sociale și știința politicii, ambele purtînd — în grade diferite — caracteristicile unor științe sociale particulare, de graniță.

Psihosociale sînt fenomenele și procesele de natură spirituală în care se împletesc în proporții diferite elemente *ideologice* (concepții despre lume, idei filozofice, politice, religioase, artistice etc.) cu elemente *psihologice* (motivații, convingeri, iluzii, stări de spirit, sentimente, pasiuni, mentalități, interese, aspirații etc.). *Fenomenele și procesele psihosociale* sînt, cu alte cuvinte, *manifestări de conștiință socială*, de grup și individuală, socialmente condiționate de epocă, națiune, clasă, grup socio-profesional etc., cristalizate în atitudinile, comportamentele, opiniile oamenilor unii față de alții, față de fapte și evenimente de tot felul. Fenomenele psihosociale nu se limitează, cum se afirmă uneori, la manifestările de conștiința numită comună, nesistematizată, spontană, aflată la polul opus al ideologiei. Ideologicul și psihologicul compun *împreună și permanent* structura

---

* Georges Burdeau avea dreptate să afirme că „dacă-l vrei pe om viu trebuie să-l cuprinzi în întregime. Nu există un om al sociologului, al istoricului, al juristului... Există omul ale cărui multiple aspecte nu trebuie să ascundă unitatea". Trebuie „să compensăm infirmitatea științelor particulare prin coordonarea eforturilor lor. Știința politică nu face excepție de la această regulă; ca și celelalte științe ea tratează omul în întregul său, cu psihologia sa, cu reacțiile sale, cu evoluția concepțiilor și visurilor sale..." (*Traité de Science Politique*, vol. I, ed. II-a, 1966, p. 7).

Rev. filoz., **XXI**, 8, p. 970–978, București, 1974

fenomenelor psihosociale, cel mai „pur" fenomen ideologic nefiind în *viaţa socială reală* lipsit de dimensiunea psihologică proprie lui. La rîndul ei nici o manifestare psihosocială nu e posibilă fără a exprima şi un conţinut ideologic anumit, chiar dacă acesta e relativ difuz şi aparent imperceptibil.

Activităţile şi raporturile dintre oameni, dintre grupuri sociale, dintre clase şi naţiuni — de la raporturile economice, pînă la cele politice şi cultural-spirituale — tocmai pentru că sînt sociale, adică interumane, au împreună cu latura obiectivă şi o componentă intersubiectivă, psihosocială. Căci raporturile sociale, — aşa cum a arătat atît de strălucit Marx în *Manuscrise*, în *18 Brumar*, în *Capitalul* şi alte opere ale sale, nu sînt raporturi între lucruri inerte, ci între fiinţe purtătoare de conştiinţă, deci capabile de întreaga gamă de trăiri, interese, dorinţe, aspiraţii, iluzii, mentalităţi, sentimente de ataşament, simpatie, de indiferenţă sau de ostilitate etc**.

Marx şi Engels, care au descoperit în masa diversă de activităţi şi relaţii sociale relaţiile economice cu caracter obiectiv şi rol, în ultimă instanţă, determinant, nu au omis niciodată să releve angajarea activă a factorilor subiectivi, specific umani, care *interacţionează* cu cei obiectivi, imprimînd vieţii sociale a naţiunilor, claselor, grupurilor, familiilor, indivizilor, caracteristici aparte, ritmuri şi sensuri determinate, particulare de evoluţie. Studiind viaţa economică şi politică, culturală şi educaţională a diferitelor naţiuni şi clase sociale în etape istorice diferite, clasicii nu s-au oprit la caracterizarea nivelului de dezvoltare a forţelor de producţie, la descrierea lor, ci *pornind de la ele*, ca factori în ultimă analiză determinanţi, au pătruns în mecanismele interne şi complexe ale dinamicii social-politice, care cuprind întotdeauna şi factori de ordin subiectiv, spiritual, psihosociali. „Pe diferitele forme de proprietate, pe condiţiile sociale de existenţă — scria Marx într-un pasaj devenit celebru — se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalităţi şi de concepţii despre lume, diferite şi caracteristice. Întreaga clasă le creează şi le modelează pe baza condiţiilor ei materiale şi a relaţiilor sociale corespunzătoare. Individul izolat, căruia aceste concepţii îi sînt transmise prin tradiţie şi educaţie, îşi poate închipui că ele constituie motivele reale, determinante propriu-zise şi punctul de plecare al activităţii sale"[1].

** A se vedea şi recenta lucrare *Psihologia socială* de Golu Pantelimon, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1974.

[1] Karl Marx, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. politică, 1960. p. 145.

Evoluţia relaţiilor economico-politice produce, direcţionează şi totodată suferă influenţa activă a unui şir întreg de factori psihosociali. De pildă, *interesele economice, politice, culturale* etc. pun în mişcare grupurile umane, constituie *liantul coeziv al membrilor unor* grupuri sau colectivităţi şi factorul de separare sau de conflicte cu alte grupuri. Antagonismele de clasă sînt opoziţii ireductibile de interese de care devin conştiente elementele cele mai avansate ale acelei clase şi care, de regulă, se constituie într-un partid politic cu scopul de a conştientiza şi mobiliza la acţiune politică majoritatea clasei, de a organiza alianţe etc.

Politicul are de-a face *direct* nu cu structuri economice *inerte*, ci cu tipuri de comunităţi umane şi relaţii sociale determinate istoriceşte: naţiuni, clase, pături şi grupuri sociale purtătoare ale unor conţinuturi de conştiinţă, ale unor structuri psihosociale definite: specific naţional, psihologie de clasă şi grup generatoare de atitudini, mentalităţi, stări de spirit, aspiraţii determinate. Factorul politic este chemat inevitabil să acţioneze *asupra* acestor *structuri psihosociale* şi prin *intermediul lor* asupra realităţilor economico-sociale. Însăşi raţiunea de a fi a politicului — sub orice aspect ar fi privit — este de a promova *interesele* şi a milita pentru realizarea *năzuinţelor*, idealurilor unei anumite naţiuni, unei anumite sau anumitor clase sociale.

În orice societate actele politice ca şi cele economice determină succesiv şi alternant anumite *climate*, atmosfere psihosociale, anumite stări de spirit. Adeseori asemenea fenomene psihosociale, împreună cu acele curente de opinie pe care le generează, constituie un factor de „presiune" şi, în orice caz, de influenţă politică. Adesea „neaşteptatul" în politică — aşa cum o arată multe evenimente ale lumii de azi — poate fi înţeles şi explicat numai dacă sînt luaţi în consideraţie, alături de factorii obiectivi, factorii psihosociali care au intrat în ţesătura evenimentelor politice cu rol dinamizator, de frînă sau de stabilizator al unor procese politico-sociale foarte complexe. Toate acestea constituie o invitaţie în plus nu numai pentru omul politic, ci şi pentru politolog să studieze cu atenţie categoriile şi teoriile elaborate de ştiinţa psihologiei sociale***.

În acţiunea politică propriu-zisă intervine o constelaţie de factori psihosociali. Asemenea factori sînt de pildă: sentimentul de *încredere* al unei mase de oameni în necesi-

*** Ovidiu Trăsnea, *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 268—290; *Curente şi tendinţe în politologia contemporană*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 64—69 şi 94—103.

tatea și justețea țelurilor (programelor) politice, *voința* și hotărîrea de a lupta activ pentru realizarea lor, *curentele de opinie publică, prestigiul, autoritatea și popularitatea* partidului politic respectiv și a liderilor săi, *spirit partinic* și responsabilitate politică, respectul anumitor *tradiții* și refuzul altora, *nivelul de aspirații* etc.

Avea perfectă dreptate Antonio Gramsci cînd vedea în partidul politic „un organism, un element complex al societății în care să se concretizeze o *voință colectivă* recunoscută și afirmată în parte deja în acțiune" [2]. În spiritul ideilor lui Marx, Engels și Lenin despre raportul dintre economic și politic, dintre acestea și psihologic, același autor releva că: „putem vorbi de *«pasiunea politică»* înțelegînd impulsul imediat spre acțiune care ia naștere pe terenul permanent și organic al vieții economice, dar îl depășește, făcînd să intre în joc *sentimente și aspirații* în a căror atmosferă incandescentă însăși calculul vieții omenești individuale se supune unor legi diferite de cele ale interesului individual meschin etc." [3].

Un concept esențial al politologiei, reflex teoretic al acțiunilor și activităților politice practice îl constituie *conceptul de „raport de forțe"*, între clasele sociale, între partide și grupări politice, între națiuni și grupuri de națiuni. În ordinea de idei ce o urmărim aici — anume relațiile între psihosociologie și politologie — este de notat faptul că raporturile politice de forță nu sînt pur materiale, obiective, ci și spirituale, psihosociale, subiective [4]. Căci în activitățile și relațiile politice își spun cuvîntul nu numai stările de lucruri (dispozitivul forțelor de clasă, forța alianțelor etc.), ci și *motivațiile* particulare, *stările de spirit*, *mentalitățile* care, ca factori psihosociali, derivă parțial din situația obiectivă (în măsura în care e just receptată de conștiința participanților la mișcare), parțial din experiențele trecutului (forța tradiției)[5], parțial din evenimentele care se petrec sau a căror producere în viitorul apropiat apare ca iminentă.

Analiza făcută de Lenin *situației revoluționare* rămîne un strălucit exemplu care arată înțelegerea profundă de către clasici a rolului pe care stările de spirit îl au de jucat în schimbarea radicală a stărilor de lucruri, adică a structurilor politice, economice, sociale. Lenin a demonstrat în mod convingător — iar experiența istorică a confirmat deplin — că în cadrul situației (crizei) revoluționare trebuie să se întîlnească două serii de factori — obiectivi și subiectivi — pentru ca revoluția ca atare să izbucnească și să iasă învingătoare: clasele dominante să nu mai poată conduce cu vechile metode, iar masele să nu mai accepte această conducere. Ar fi de neconceput declanșarea unui proces revoluționar autentic fără activizarea la maximum a unor factori psihosociali cum sînt *dorința* și *voința* de a învinge, *spiritul de solidaritate* al forțelor revoluționare, spirit de sacrificiu, în genere *o stare de spirit* revoluționară [6]. O situație revoluționară se caracterizează și printr-o criză de *autoritate și prestigiu* a claselor dominante și a reprezentanților lor politici, printr-o stare de derută și panică în rîndul acestora, prin prăbușirea *influenței* lor politice, ideologice și, firește, psihosociale. Numai și numai atunci cînd forțele revoluționare și statele lor majore politice sînt capabile să folosească combinat schimbarea în favoarea lor a raporturilor de forțe materiale social-politice (inclusiv militare) și a raporturilor de forțe spirituale, psihosociale — se poate conta pe obținerea unor izbînzi decisive și trainice în cadrul procesului revoluționar. Aceasta a dovedit-o în secolul al XVIII-lea Marea Revoluție Franceză, iar în secolul al XX-lea Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și succesul revoluțiilor democratice și socialiste din Europa, Asia și America Latină în perioada postbelică.

Referindu-ne la experiența țării noastre, putem spune că victoria istorică a insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste din august 1944 își are izvorul în folosirea de către P.C.R. atît a condițiilor obiective, materiale, sociale, politice și militare care s-au format în acea perioadă, cît și a condițiilor subiective, în principal a *stării de spirit antihitleriste* care domina în conștiința maselor, a armatei, a celor mai diferite pături sociale ale națiunii române și care s-a dezvoltat ulterior datorită acțiunii politico-organizatorice și ideologice a partidului într-o *stare de spirit revoluționară*, factor psihosociologic activ în lupta pentru doborîrea de la putere a burgheziei și moșierimii, pentru făurirea statului socialist. Evenimentele politice din acea perioadă evidențiază cu putere că în țara noastră în rîndul maselor muncitoare, al cercurilor democratice largi exista o profundă

---

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 134.

[3] *Ibidem*, p. 143 (subl. ns., — *P.P.*)

[4] *Ibidem*, p. 166—170.

[5] „Tradiția tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra minții celor vii" — scria Marx (*Op. cit.*, p. 19).

[6] O amplă și interesantă analiză a rolului factorilor psihosociali în procesele revoluționare contemporane întreprinde Jean François Le Ny în studiul *Les comportements politiques*, publicat în „La Pensée", nr. 146/1969, p. 3—26.

ostilitate împotriva fascismului hitlerist. Poporul era stăpînit de un *sentiment* colectiv de profundă ură împotriva cotropitorilor fasciști, de *dorința* arzătoare de a scutura jugul dictaturii antonesciene, de a pune capăt războiului împotriva Uniunii Sovietice, de a elibera țara de trupele hitleriste. Privite într-o asemenea perspectivă largă, cuprinzînd atît factorii obiectivi ai raporturilor de forță, cît și pe cei subiectivi, psihosociali, succesul insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste din august 1944 apare pe deplin explicabil. Caracterizînd situația premergătoare actului istoric de la 23 august 1944, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că: „Politica antinațională promovată de dictatura militaro-fascistă, jefuirea țării de către Germania au creat o stare deosebit de gravă în economia românească, generînd totodată un puternic val de nemulțumire generală împotriva guvernului lui Antonescu și a hitlerismului. Se cristaliza tot mai puternic în conștiința maselor populare necesitatea imperioasă a ridicării la luptă pentru oprirea cursului nefast al evenimentelor istorice în care fusese antrenată România, împotriva adevăratului vrăjmaș al intereselor noastre naționale — Germania fascistă" [7].

Deși ar fi extrem de interesantă o analiză a întregului proces revoluționar — cu componentele sale sociale obiective și cele psihosociale — care s-a soldat cu instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și cu trecerea la construirea socialismului, o asemenea analiză ar depăși evident obiectivele studiului de față.

Revenind la problema punctelor de contact dintre psihosociologie și politologie ca expresie, pe plan teoretic, a inseparabilei legături din structura vieții sociale reale între politic, ideologic și psihologic — vom spune, fără riscul de a greși sau exagera, că *nu există capitol al psihosociologiei științifice* — de la cel consacrat naturii umane și relațiilor interpersonale în grupurile mici, pînă la cel care studiază opinia publică și propaganda, comportamentele indivizilor în situații de mulțime — *care să nu intereseze în mod direct politologia*. Totodată nu există capitol al științei politice care într-un fel sau altul să nu prezinte interes pentru psihosociologie, căci, așa cum sublinia Gaston Bouthoul, „faptele politice constituie unul din domeniile unde se poate studia cel mai bine geneza curentelor de opinii, fenomenele de contagiune mentală, impulsurile colective, fluctuația credințelor și vederilor ideologice" [8].

La noi au apărut în ultimii ani o serie de studii și articole consacrate atît științei politice cît și psihosociologiei, care se ocupă de diverse aspecte ale vieții economice, sociale, culturale fără a aborda însă frontal problematica raporturilor dintre psihologia socială și știința politică. Iată de ce, cel puțin în momentul de față, analiza raporturilor dintre politologie și psihosociologie se află încă în stare incipientă. În științele sociale marxiste, îndeosebi în știința politicii, psihologia socială n-a apucat nici măcar să fie deplin acceptată și cu atît mai puțin să fie supralicitată. Există încă sechele ale perioadei în care rolul factorului psihologic și psihosociologic în viața socială în general, în cea politică în particular, a fost — mai mult sau mai puțin elegant — ignorat, eludat. Trebuie desigur, luate precauții pentru prevenirea pericolului — deocamdată virtual, posibil — al psihologizării științelor sociale marxiste, în cazul nostru al științei politicii. (Un asemenea pericol devine real numai în măsura în care o dată cu „zestrea" de metode și tehnici de cercetare preluate din științele sociale nemarxiste contemporane este reținut necritic și „ambalajul" teoretic în care ea ne parvine).

II. VALORILE PRACTICE ALE GENERALIZĂRILOR TEORETICE

Pentru a avansa în direcția depășirii actualei expectative sau prospectări reciproce timide din raporturile psihosociologie-politologie, credem necesar ca problemele să fie puse corelat — așa cum am sugerat de la început — în termenii realităților obiective și ai gnoseologiei. Aceasta ne va invita să luăm ca punct de plecare al raționamentelor noastre și ca sursă de elaborare a categoriilor două principii metodologice: 1) să considerăm *realitățile* social-politice interne și cele ale lumii contemporane în dinamica lor — a căror înțelegere și explicare științifică nu constituie un simplu divertisment intelectual sau un lucru facultativ, ci o obligație și necesitate vitală, atît pentru știința politicii și a psihosociologiei cît și pentru practica politică; 2) să întreprindem eforturi de aplicare *creatoare* a gnoseologiei și metodologiei marxiste, deopotrivă opuse speculativismului și empirismului. Inestimabilele valori ale concepției generale marxist-leniniste se dezvăluie numai în prezența unei gîndiri independente,

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la sesiunea jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de a XXX-a aniversări a eliberării României de sub dominația fascistă, — 22. VIII 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 8.

[8] Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, P.U.F., 1967, p. 7.

lucide și originale. O asemenea gîndire caracterizează activitatea teoretică și politică practică a Partidului Comunist Român, îndeosebi după al IX-lea Congres.

În cadrul unor reflecții care au în centrul lor știința politică e deplin firesc să *se pornească deliberat și sistematic* tocmai de la *realitățile și relațiile*, instituțiile și valorile social-politice interne și internaționale contemporane așa cum sînt ele înfățișate în documentele partidului și statului, în acțiunea lor politică. Importanța și valoarea teoretico-metodologică a analizelor și aprecierilor conținute în documentul fundamental *Programul partidului* care urmează a fi adoptat de Congresul al XI-lea, nu poate scăpa cercetătorilor științifici, el constituind chiar principalul îndreptar și principalul garant al eficienței eforturilor lor ca lucrători — cu responsabilitate proprie — în domeniul științelor sociale marxiste.

Aplicînd principiile metodologice enunțate vom observa, *în primul rînd*, că alianța gnoseologică și praxiologică dintre psihosociologie și politologie este, în zilele noastre, obiectiv determinată de însăși *caracteristicile esențiale ale epocii contemporane* formulate cu precizie și claritate științifică în *Programul P.C.R.*, ca epocă a trecerii pe cale revoluționară de la capitalism la socialism și comunism, epoca avîntului mișcărilor de eliberare națională și socială antiimperialistă pe tot globul, epoca trezirii la activitatea politică *conștientă*, combativă a sute de milioane de oameni, de afirmare a *voinței* lor de a cuceri libertatea socială și națională. Se adaugă la acestea — ca făcînd parte tot din caracteristicile epocii — desfășurarea revoluției științifico-tehnice mondiale (care, printre altele, a creat un sistem larg, suplu de comunicații de masă, de propagandă și influențare politico-ideologică și psihologică foarte eficient) cu urmări radicale și directe nu numai asupra politicului și economicului, a instituțiilor sociale, a sistemelor de norme și valori, dar și asupra conștiinței și psihologiei contemporanilor noștri, asupra angajării lor conștiente în acțiunea pentru progresul social. Asistăm azi la desfășurarea unui proces cu adînci implicații : din *obiect* adesea pasiv al politicii, mase tot mai largi devin *subiect* al acesteia. „*Stă în puterea forțelor revoluționare, progresiste a popoarelor* — apreciază proiectul de Program al P.C.R. (partea a XI-a) — să acționeze *cu succes pentru transformarea lumii și așezarea ei pe baze noi, pentru făurirea orînduirii socialiste. Prin luptă unită popoarele pot asigura instaurarea unei ere noi de pace și colaborare internațională*".

Fenomenele vieții internaționale analizate cu profunzime științifică și cu spirit dialectic în Proiectul de Program al P.C.R. — trebuie să aibă pentru politologia ca și pentru psihosociologia marxist-leninistă consecințe gnoseologice și metodologice importante, căci afectează însuși *modul de a înțelege* fenomenul politic, de a-l reflecta în categorii științifice adecvate, a-l interpreta logic pentru a-l dirija — în limitele legilor obiective — în mod rațional și eficace.

Aplicînd principiile metodologice enunțate mai înainte vom spune, *în al doilea rînd*, că colaborarea gnoseologică și praxiologică dintre psihosociologie și politologie este obiectiv determinată de *caracteristicile esențiale ale construcției socialiste, de trăsăturile calitativ noi pe care această construcție le capătă în actuala etapă* de dezvoltare politică, economico-socială și ideologică-culturală în țara noastră. Documentele celui de-al XI-lea Congres al partidului, proiectul de *Program*, *Directivele* sînt ghid în analiza acestor aspecte ale corelației dintre psihosociologie și politologie, ale solidarității lor intrinseci în practica construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism. Concepția autentic materialist-dialectică și istorică ce prezidează analiza realităților noastre sociale și fixarea obiectivelor fundamentale de viitor, determină ca în *Programul* P.C.R. să fie îmbrățișată *totalitatea* factorilor obiectivi și subiectivi, economici și politici, ideologici și psihosociologici care constituie forțe motrice ale mersului nostru înainte. În munca politico-organizatorică, ce se desfășoară cu atîta intensitate pentru realizarea pas cu pas a obiectivelor fixate de partid, își găsește expresia deplină spiritul marxist-leninist de *abordare multilaterală, calitativă* a proceselor sociale, în care se armonizează latura materială cu cea spirituală, factorii economico-sociali obiectivi cu cei psihosociali, factorii interni cu cei externi. Mai mult decît oricînd în trecut, acestor din urmă factori li se acordă o atenție și un rol deosebit, ținîndu-se seamă de faptul că societatea socialistă multilateral dezvoltată este — și nu poate să fie decît — opera *conștientă* a maselor de milioane ale celor ce muncesc sub conducerea partidului. Nu există obiectiv fundamental formulat în proiectul de *Program* al P.C.R. — de la sarcina creșterii intensive a forțelor de producție, perfecționării conducerii, planificării și organizării economiei, a vieții de stat și sociale, la sarcinile complexe de ordin ideologic și cultural-educativ — care să nu asocieze în mod firesc și să nu atribuie importanța cuvenită factorilor psihosociali a căror activizare la maximum este de natură să accelereze întregul nostru progres social.

Vom ilustra această afirmație cu cîteva elemente din amplul proiect de *Program* al P.C.R., Carta fundamentală ideologică, teoretică și politică a partidului. Totalitatea sarcinilor dezvoltării noastre economice — verigă fundamentală, determinantă a creării

civilizației socialiste și comuniste — este privită în conexiune cu factori motivaționali individuali și colectivi esențiali cum sînt *atitudinea* înaintată față de muncă, *spiritul de într-ajutorare* și colaborare tovărășească, *spiritul critic și autocritic, participarea conștientă*, activă a maselor la conducerea vieții economico-sociale și la perfecționarea ei continuă. *„Va trebui luptat permanent și cu fermitate împotriva vechiului, a ceea ce este perimat și nu mai corespunde noii etape de dezvoltare, pentru promovarea curajoasă a noului, pentru progresul rapid al forțelor de producție, perfecționarea relațiilor socialiste și a întregii activități economico-sociale"* (*Proiectul de Program al P.C.R.*, partea a III-a titlul „Conducerea și organizarea științifică a societății").

Importante aspecte psihosociale comportă asigurarea creșterii rolului conducător al partidului — chezășia realizării tuturor obiectivelor socialismului multilateral dezvoltat. Programul P.C.R. pune un deosebit accent pe promovarea *spiritului de exigență* al tuturor comuniștilor, pe îmbinarea *spiritului de inițiativă* cu cea mai fermă *disciplină conștientă*, pe forța de influențare a exemplului personal al comuniștilor, al cadrelor cu munci de răspundere în promovarea principiilor eticii și echității socialiste. *„Comuniștii, cadrele cu munci de răspundere trebuie să fie model de atitudine înaintată în întreaga lor viață"* (*Programul P.C.R. — proiect*, partea a VIII-a).

Victoria deplină și definitivă a socialismului, procesul larg desfășurat de făurire a socialismului multilateral dezvoltat, *schimbă radical raportul dintre constrîngere și convingere, în favoarea celui din urmă factor*. Or, acțiunea politico-socială de *convingere* presupune influența ideologico-educativă, amplă și continuă asupra *conștiinței* sociale, adică atît asupra ideilor cît și asupra sentimentelor sociale, asupra concepțiilor, atitudinilor, comportamentelor, opiniilor, mentalităților, stărilor de spirit etc. ale unor categorii diferite dar largi de persoane. Din conținutul și spiritul tuturor documentelor de partid, al proiectului de *Program* al P.C.R. rezultă explicit și implicit că nu se poate lucra după aprecieri globale. A considera că toate fenomenele psihosociale complexe și mobile pot fi dirijate empiric, evaluate „după ochi", înseamnă a zăbovi nejustificat în anticamera veritabilei științe marxiste a conducerii politice. Cu alte cuvinte, a considera că știința și arta politicii se pot lipsi de știința psihologiei sociale e ca și cum un medic ar hazarda un diagnostic și un tratament fără a consulta în prealabil *toate* analizele, toate probele și „radiografiile" trebuitoare. Dacă luăm în considerație și împrejurarea importantă că în cadrul uneia și aceleiași formații socialeconomice, al aceleiași orînduiri sau regim politic, se produc firesc sensibile *schimbări în modul de a concepe și soluționa* diferite probleme social-politice, diferite relații de acest tip, interne sau internaționale, atunci vom ajunge la concluzia că raportarea la structurile concepute static și abstract este nesatisfăcătoare, chiar dăunătoare și că devine absolut necesară introducerea în ecuație a variabilelor sociologice și psihosociologice, obiectiv determinate și modificate de evoluția economico-socială și politico-ideologică. *„Punerea în valoare a superiorității orînduirii noastre socialiste* — se subliniază în proiectul de *Program* al P.C.R. — *nu se realizează de la sine ci impune o activitate susținută pentru studierea temeinică a realităților istorice din fiecare etapă în vederea conducerii societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării sociale. Aceasta este o condiție sine qua non pentru realizarea unei conduceri cu adevărat științifice a societății".*

Programul P.C.R. învederează cu toată claritatea două caracteristici ale politicului, care în afară de valoarea lor intrinsecă, prezintă o semnificație deosebită pentru raporturile dintre politic și psihosocial.

1. Politicul exprimă și promovează obiective care depășind (mai exact înglobînd) individualul sau grupul restrîns, precum și imediatul, au în vedere *satisfacerea intereselor fundamentale și de largă perspectivă ale națiunii*; în cadrul acestor obiective, politic concepute, sînt angajate interesele nu numai ale generațiilor în viață, ci și ale celor viitoare. Întîlnim aici baza uriașei responsabilități a deciziilor și opțiunilor politice, a actelor de prevedere politică.

2. Politicul — respectiv acțiunea, activitatea relațiilor politice — nu se constituie în chip autonom în sine și pentru sine, ci reprezintă, așa cum spunea Lenin, expresia concentrată a economicului, îmbrățișează într-o viziune și sub auspiciul unor scopuri unice și unitare demograficul și socialul, științificul și tehnicul, învățămîntul, cultura și arta, modul de trai și sistemul de relații sociale, într-un cuvînt *totalitatea laturilor componente și a angrenajelor întregului sistem social*.

Din aceste două caracteristici derivă uriașa complexitate și responsabilitate a deciziilor și opțiunilor politice, a actelor de prognoză politică. În spiritul unei asemenea responsabilități față de interesele și năzuințele vitale ale națiunii noastre socialiste, Congresul al XI-lea al partidului va adopta *Programul* P.C.R. și *Directivele* privind dezvoltarea economico-socială a României în următoarele decenii.

Așa cum se arată în preambulul proiectului de *Program* al P.C.R: *„Este pentru prima oară cînd partidul elaborează un pro-*

gram unitar de perspectivă, menit să asigure unirea eforturilor comuniștilor, ale întregului popor pentru înfăptuirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism. Acest program trasează direcțiile fundamentale ale activității partidului pe o perioadă de 20—25 de ani. El pornește de la interesele întregului popor, ale dezvoltării societății românești, înflorirea țării, națiunii noastre socialiste, asigurînd făurirea în România a celei mai înaintate și mai drepte societăți, societatea comunistă.''

Conceptul fundamental al dialecticii dezvoltării noastre sociale în noua etapă jalonată de *Programul* P.C.R. este *conceptul de perfecționare*. Aceasta exprimă sintetic și totodată multilateral și concret direcțiile de acțiune practică în viața economică, de stat, cultural-educativă, conjugate cu creșterea și adîncirea rolului conducător al partidului în toate sectoarele de activitate. Conceptul de *perfecționare* exprimă, de asemenea, orientarea în sensul unor *schimbări calitative* în viața noastră social-economică, politică, ideologică și culturală, care încununează acumulările de ordin cantitativ realizate în anii precedenți ai construcției socialiste. În sfîrșit, conceptul de *perfecționare* concentrează în sine și dă expresie orientării partidului nostru către împletirea armonioasă între factorii obiectivi ai dinamicii sociale și factorii subiectivi conștienți: politici, organizatorici, ideologici și psihosociologici.

Perfecționarea continuă a relațiilor sociale se realizează nu ca rezultat al acțiunii oarbe a legilor obiective, ci în mod planificat, conștient, ca urmare a acțiunii organizate a oamenilor. Esențială este munca politică și organizatorică pentru traducerea în viață a programului partidului: „Avem un program clar, un plan mobilizator. În aceste condiții munca organizatorică devine hotărîtoare pentru realizarea în bune condițiuni a sarcinilor prevăzute pentru asigurarea mersului nostru hotărît înainte. De aceea se impune să acordăm o mai mare atenție muncii de organizare, insistînd asupra creșterii exigenței și spiritului de răspundere''[9].

Acțiunea politică cu efecte stabile, de lungă durată, e de neconceput fără crearea în prealabil și dezvoltarea unor *atitudini și opinii favorabile* respectivelor acțiuni. Aceasta pentru simplul motiv că în politică este vorba întotdeauna de mari mase de oameni. În momente cruciale, cum am spus, decisivă devine atitudinea *conștientă*, înaintată, plină de răspundere a marilor mase față de sarcinile și obiectivele concrete ce le au în față. Crearea unor condiții obiective materiale, economice, juridice etc. pentru realizarea unor țeluri politice determinate trebuie să meargă mînă în mînă cu *pregătirea condițiilor subiective*, prin excelență psiho-sociale: climat, stări de spirit, opinii ș.a., favorabile țelurilor fixate programatic. Astfel procedează partidul nostru în procesul — vital pentru realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate — de perfecționare a întregii vieți sociale, de adîncire continuă a democrației socialiste capabile — așa cum se arată în proiectul de *Program* al P.C.R. — să stimuleze și să valorifice energiile și elanul creator al maselor, să asigure *climatul* necesar afirmării plenare a personalității umane, accelerării progresului întregii societăți. *„Dezvoltarea democrației muncitorești, creșterea sentimentului oamenilor muncii de stăpîni ai bogățiilor naționale, întărirea răspunderii acestora pentru gospodărirea unităților economice, participarea lor la conducerea întregii economii vor constitui obiective esențiale ale politicii partidului, laturi inseparabile ale dezvoltării multilaterale a societății noastre socialiste pe calea spre comunism''* (Proiectul de *Program* al P.C.R., partea III-a, titlul „Creșterea rolului comitetelor și consiliilor oamenilor muncii'').

Într-un program și proces unitar partidul nostru cuprinde măsurile economice, organizatorice, juridice împreună cu cele educative, respectiv *cultivarea conștiinței și hotărîrii de a realiza sarcinile, de a învinge greutățile și lichida lipsurile, de a accelera întregul proces social.*

O condiție importantă pentru crearea *climatului* de combativitate este întărirea controlului opiniei publice în toate domeniile vieții sociale. Opinia publică înaintată, apărătoare și promotoare a valorilor societății socialiste, profund democratice și echitabile, reprezintă un important factor psihosocial de influențare, *de control social*, de prevenire și de blamare a actelor antisociale. Ea are de jucat un rol important, profilactic și curativ, împotriva vechilor mentalități, a spiritului de închistare și rutină, a favoritismului și nepotismului care, atunci cînd se manifestă, viciază relațiile sociale socialiste, lezează principiile etice ale societății socialiste.

Lupta dintre nou și vechi are o accentuată latură psihosociologică, căci vizează eliminarea unor tradiții și mentalități, opinii și stări de spirit, climate, criterii ale prestigiului și autorității înrădăcinate de societatea bazată pe proprietatea privată și individualism. Psihosociologia științifică își poate aduce contribuția la elucidarea mecanismelor de formare a unor asemenea comportamente, la cunoașterea motivațiilor ce stau la baza lor

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari și secretarii pentru problemele organizatorice ai comitetelor județene de partid și ai Municipiului București*, București, Edit. politică, 1973, p. 19.

și astfel să preconizeze căile eficace de combatere a mentalităților negative.

Psihologia socială cu sistemul ei conceptual, cu zestrea ei verificată de metode și tehnici de măsurare și predicție a comportamentelor umane**** nu este așadar un „oaspete nepoftit", nu periclitează dezvoltarea relativ de sine stătătoare a științei politicii, ci, din contră, poate facilita învingerea unor dificultăți teoretico-metodologice, îi poate spori eficacitatea praxiologică. Jean François Le-Ny observa în studiul citat că „se întîmplă ca unii marxiști să aibă prejudecăți față de psihologie .... Dacă privești mai îndeaproape te convingi cu ușurință de caracterul ineluctabil al următoarei constatări: „de psihologie nu scapi, chiar în materie politică sau istorică. De fapt, riscul este ca, fără să te preocupi în mod explicit de conceptele psihologice, ele să fie folosite în mod spontan și în afara oricărui examen sistematic".

Un argument în plus în favoarea colaborării necesare dintre psihologia socială și știința politicii îl reprezintă natura *psihosocială a fenomenului și actului de propagandă politică*, asupra căruia am atras atenția cu alt prilej[10]. Acțiunea politică este de neconceput fără propagandă politică. La rîndul ei, propaganda (avînd ca scop formarea sau modificarea convingerilor, atitudinilor, opiniilor) și deci influențarea comportamentelor și activităților unor largi și variate categorii sociale) acționează într-un mediu simultan social și psihosocial. Acțiunea de propagandă pune în mișcare complicate mecanisme psihologice, a căror cunoaștere condiționează efectul scontat. Eficacitatea propagandei politice este direct proporțională cu studierea și luarea în considerație a caracteristicilor psihosociale ale publicului, a intereselor și mentalităților sale specifice[11]. Esențial este faptul că psihologia socială își poate aduce contribuția la eliminarea elementelor de empirism și din acest sector vital al politicului — propaganda — atît cea internă cît și cea externă. În acest fel se poate, de asemenea, contribui la realizarea misiunii încredințate de partid propagandei: *„Rolul muncii de propagandă este de a stimula gîndirea politică vie a oamenilor, de a-i ajuta să-și explice desfășurarea evenimentelor și să adopte o poziție justă față de ele, să dobîndească o perspectivă clară pe baza concepției marxist-leniniste asupra dezvoltării societății contemporane, să participe activ la înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și guvernului*[12]. Propaganda politică are nobila misiune de a contribui activ la întărirea continuă a unității moral-politice a poporului, forță motrice importantă a construcției socialiste. *Coeziunea* tuturor celor ce muncesc pe pămîntul României socialiste, fără deosebire de naționalitate, reprezintă fără îndoială un fapt sociologic ireversibil și caracteristic, dar și un *fapt psihosocial* semnificativ, exprimat în adeziunea și atașamentul, încrederea și dragostea întregului popor față de politica internă și externă a partidului, în patriotismul socialist. În treacăt fie spus, este greu să scape observației *natura eminamente psihosocială a conștiinței, sentimentelor patriotismului* armonic îmbinate cu internaționalismul socialist.

Iată, înfățișată succint, o problematică ce vizează mecanisme psihosociale dintre cele mai sensibile și complexe. Considerăm că nu numai omul politic, ci și acela care se dedică științei politicii e chemat să studieze îndeaproape aceste procese în strînsă conlucrare cu psihologul social.

★

„Pledoaria" — poate prea insistentă — în favoarea colaborării dintre știința psihologiei sociale și știința politicii, în sensul utilizării psihosociologiei de către politologie, ar putea apare unora drept o încercare de „psihologizare" a științei politice, ca o tentativă de „invazie" a psihologicului în politic. Ținem să precizăm din nou că *psihologia socială* marxistă, prin însăși natura ei de știință particulară, limitrofă, care ține la propria ei independență, oricît de relativă ar fi ea, nu are și nu poate avea nici o intenție „acaparatoare". Dealtfel, deocamdată, cel puțin la noi, ca știință și metodă utilizabilă și pentru explicarea unor fenomene social-politice, psiho-

**** A se vedea lucrarea lui Ana-Tucicov Bogdan: *Psihologie generală și psihologie socială*, București. Edit. didactică și pedagogică, 1974, 2 volume.

[10] *Studii de sociologie și psihologie socială*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. VI, București, Edit. politică, 1968, p. 121—131, și *Sociologia opiniei publice și a propagandei*, note de curs, Academia „Ștefan Gheorghiu" — 1973.

[11] În literatura sociologică, psihosociologică și politologică mondială există zeci de cărți, sute de cercetări parțiale consacrate mecanismelor psihosociale ale propagandei politice. Analiza critică a acestora este o necesitate științifică și politică în același timp.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Congresul al X-lea*, în vol. *Congresul al X-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1969, p. 71.

sociologia este abia în situația de a cîștiga bunăvoința reprezentanților științelor politice. Dar, privind lucrurile în perspectiva unității interne, proprie științelor sociale marxiste și a identității țelurilor practice pe care *împreună* trebuie să le slujească, nu considerăm că această postură provizorie de ofertant — să spunem — a psihologiei sociale față de știința politicii ar fi ingrată sau umilitoare.

Lipsită de false orgolii și cu atît mai mult de tendințe „acaparatoare", psihologia socială își cunoaște precis posibilitățile și limitele și mai ales știe că însăși ființa și rațiunea ei de a fi ca știință socială eficientă e legată de colaborarea teoretico-metodologică cu toate celelalte științe sociale, printre care, alături de sociologie, știința politicii ocupă un loc central.

DISCUŢII

PERSPECTIVA STRUCTURAL-HOLISTĂ ŞI PRAXIOLOGICĂ ASUPRA SISTEMULUI SOCIAL

DE

ION TUDOSESCU

Conceptul de *sistem social*, aşa cum l-a conturat Marx definind noţiunea de *formaţiune socială*, presupune o interpretare structural-holistă şi o concepţie deterministă asupra vieţii sociale, în care sînt puse în valoare atît relaţiile cauzale, cît şi dependenţele funcţionale între subsistemele şi elementele sistemului. Dealtfel, însuşi materialismul istoric — concepţia materialistă şi dialectică asupra vieţii sociale — a apărut ca urmare a introducerii de către Marx a metodologiei structurale şi a principiului determinismului în analiza vieţii sociale.

1. În literatura filozofică şi sociologică marxistă au fost propuse diverse modele ale sistemului social global, toate avînd ca punct de plecare sugestiile lui Marx asupra structurii formaţiunii sociale. Nu ne propunem să insistăm asupra acestora, îngăduindu-ne doar avansarea, cu titlu de model, a unei scheme a macrosistemului social în care am încercat să valorificăm principalele contribuţii care ne-au părut mai avantajoase teoretic şi metodologic în această privinţă. Ne-a interesat, în acest sens, nu numai cuprinderea principalelor sisteme şi subsisteme ale macrosistemului social, ci şi surprinderea relaţiilor de coordonare şi de subordonare care le integrează structural şi funcţional în acest macrosistem.

Dintr-o privire de ansamblu asupra acestei scheme rezultă complexitatea relaţiilor dintre sisteme şi subsisteme în structurarea macrosistemului social. Ele nu se află în raporturi univoce de subordonare, nu se constituie (genetic şi structural) concentric şi ierarhic.

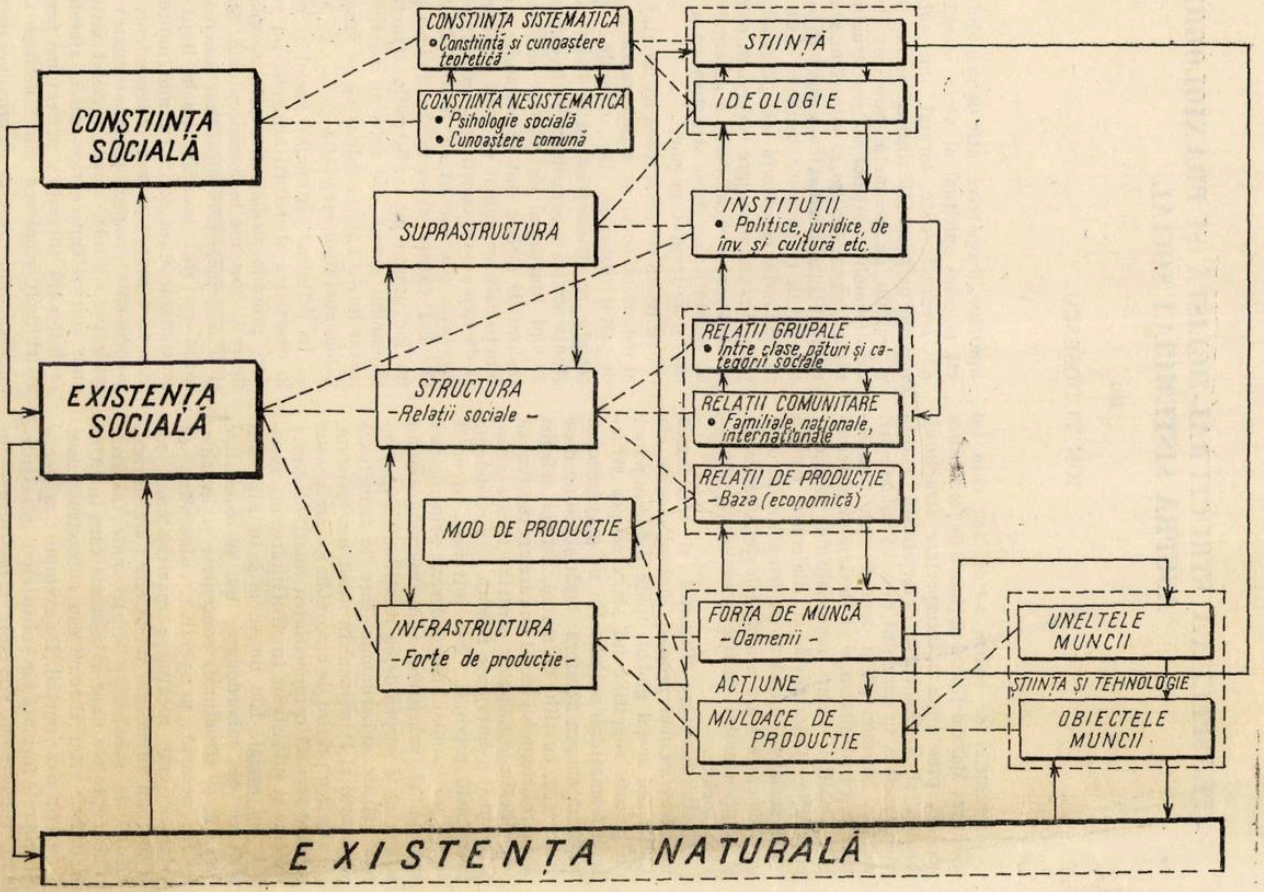
În această perspectivă, observăm că sistemele care alcătuiesc macrosistemul nu se compun numai din subsisteme; ele cuprind, alături de subsisteme subordonate integral, şi elemente ale unor subsisteme care intră în alcătuirea altor sisteme sau subsisteme care le aparţin doar parţial. De exemplu: *existenţa socială* este formată din subsistemul infrastructură, subsistemul structură şi instituţii — un element al subsistemului suprastructură care aparţine, deopotrivă, atît domeniului material cît şi celui spiritual al vieţii sociale; *modul de producţie* este format din subsistemul forţelor de producţie (infrastructura societăţii) şi relaţiile de producţie care sînt element al subsistemului relaţiilor sociale (structura societăţii); *suprastructura*, ca subsistem, se compune din instituţii sociale şi fenomenele de conştiinţă, concepţiile cu caracter ideologic — un element al sistemului conştiinţă socială. Aşadar, nu se poate urmări o etajare succesivă, concentrică a nivelelor de structurare a sistemului global al societăţii; acesta se structurează în întregul său, şi nu treptat, pe părţi.

Se poate reţine şi ideea că un etaj inferior al sistemului social se structurează în funcţie de altul superior. De exemplu: *existenţa socială* se structurează şi în funcţie de conştiinţa socială a oamenilor; *forţele de producţie* depind funcţional de relaţiile de producţie; *instituţiile sociale* sînt determinate (cauzal şi funcţional) nu numai de baza economică, ci şi de fizionomia conştiinţei sociale; *modul de producţie* este corelat cu *modul de trai* (un element căruia deocamdată nu i s-a precizat un loc anume în configuraţia structurală a sistemului social, dar care nu poate fi escamotat într-o analiză calitativă de ansamblu a fizionomiei unei societăţi).

În definirea sistemului social şi mai ales în descrierea structurii acestuia, nu se poate deci proceda nedialectic, prin simpla clasificare şi disociere logic-conceptuală. Sistemele şi subsistemele care alcătuiesc macrosistemul social nu sînt aranjate unele lîngă altele, asemănător unui scrin cu mai multe sertăraşe care se pot detaşa independent, şi nici subordonate (respectiv supraordonate) riguros unele peste altele, după modelul sistemic al unor cercuri concentrice sau al sferelor care se înfăşoară succesiv şi perfect una peste alta, astfel încît scoaterea din funcţiune sau eliminarea unui nivel să nu provoace perturbări sensibile întregului eşafodaj.

Rev. filoz., XXI, 8, p. 979–989, Bucureşti, 1974

STRUCTURA SISTEMULUI SOCIAL GLOBAL



Modelul sistemului social se aseamănă — mutatis mutandis — cu angrenajul unui ceasornic în care fiecare rotiţă, fiecare sistem de pîrghii depind de toate celelalte. Ele funcţionează toate deodată, eliminarea sau disfuncţia unuia din elemente atrage după sine disfuncţia întregului. Aceasta tocmai pentru că, *structural* şi *funcţional*, elementele şi relaţiile sistemului social sînt organic legate, fiecare cu toate celelalte.

2. Atît sistemele, cît şi subsistemele macrosistemului social sînt totalităţi de relaţii. Elementul în planul structurii sociale este un subsistem, deci, un sistem complex de relaţii. De exemplu : *infrastructura* este un sistem de relaţii între om şi natură, mediate de unelte ; *structura* este un sistem de relaţii între oameni : de producţie şi de schimb, de comunitate, de grup sau de clasă etc. ; suprastructura se manifestă printr-un sistem de relaţii politice şi ideologice.

Desigur, precizarea că, într-o viziune structurală, în definirea oricărui sistem trebuie evaluate mai întîi relaţiile care le configurează, comportă unele discuţii, amendîndu-se cel puţin cu observaţia că, în gîndirea sistemic-dialectică, pentru a surprinde semnificaţiile unui sistem trebuie cercetate, deopotrivă, şi relaţiile şi elementele (substratul), şi întregul şi partea. Uneori, însă, s-a procedat unilateral. De obicei, în definirea modului de producţie şi chiar a formaţiunii sociale (deci, a sistemului global al societăţii), lipseşte termenul de infrastructură (cu alte cuvinte, termenul de relaţie socială primară, între om şi natură) şi se reţine doar termenul de forţe de producţie, care nu sînt altceva decît produsul exercitării relaţiilor dintre oameni şi natură în procesul producţiei materiale. Menţionăm, în acelaşi sens, că în definirea suprastructurii se procedează, de regulă, la includerea instituţiilor şi concepţiilor, ideilor cărora le corespund (considerate în calitatea lor de elemente ale sistemului) şi nu se insistă expres asupra relaţiilor ideologice care, după cum sugera încă Marx, sînt definitorii pentru a delimita suprastructura de structură, de relaţiile materiale.

Într-un mod asemănător, termenul de mijloace de producţie este abordat numai prin includerea uneltelor şi obiectelor muncii şi se insistă mai puţin asupra sistemului de relaţii dintre acestea, sistem care, la rîndul său, nu depinde numai de natura elementelor amintite (unelte şi obiecte), ci şi de fizionomia structurii societăţii. Spre exemplu, numai prin cercetarea relaţiei dintre structură şi infrastructură (în care se includ şi relaţiile dintre unelte şi obiectele muncii, prin care oamenii intră în raporturi de eficienţă cu natura) se poate explica nivelul şi ritmul de creştere a productivităţii muncii — criteriu definitoriu de apreciere a gradului de optimizare a eforturilor umane în cadrul oricărei orînduiri sociale.

Într-o interpretare relaţionistă a fenomenelor şi proceselor sociale (care se degajă nemijlocit din aplicarea metodologiei structural-sistemice la demersul sociologic), rezultă, astfel, unele criterii pentru definirea mai cuprinzătoare a unor concepte de bază ale sociologiei (şi implicit ale materialismului istoric). De exemplu, după cum am sugerat mai sus, *suprastructura* nu este numai un sistem compus din instituţii şi formele ideologice ale conştiinţei sociale ci şi un sistem de relaţii ideologice, — care se întemeiază pe relaţii materiale (de ordin structural, în primul rînd economice) şi se stabilesc în funcţie de nivelul şi particularităţile dezvoltării vieţii spirituale a oamenilor. De asemenea, *infrastructura* nu este numai totalitatea forţelor de producţie ci şi un sistem de relaţii între om şi natură. Lucrurile stau mult mai bine în ce priveşte definirea structurii societăţii. În gîndirea filozofică marxistă structura a fost totdeauna definită ca sistem de relaţii ; cel mai adesea însă, relaţiile prin care se defineşte structura sînt reduse numai la cele economice (şi cu precădere la cele de producţie). Din precizările făcute mai sus, rezultă că structura unei societăţi este dată de totalitatea relaţiilor ei sociale (de producţie, de schimb, comunitare, grupale etc.), din care cele mai importante pentru desemnarea fizionomiei unei societăţi sînt, după cum spunea Marx, relaţiile de producţie.

3. La nivelul sistemului social global, precum şi la nivelele sistemelor sau subsistemelor subordonate, *corelativitatea* (relaţiile de coordonare a elementelor în întreg sau a subsistemelor în sistem, determinările cauzale sau dependenţele funcţionale ale acestora) se manifestă sub forma unor raporturi *feed-back*. Astfel, în cadrul modului de producţie există raporturi de retroacţiune între forţe şi relaţii de producţie. Asemănător, funcţionează relaţii de condiţionare reciprocă între infrastructură şi structură sau între structură şi suprastructură. Raporturi de conexiuni inverse există, de asemenea, între ştiinţă (un domeniu al conştiinţei sistematizate) şi producţie (un domeniu de raporturi la nivel infrastructural) ; între existenţa socială şi conştiinţa socială ; între existenţa socială şi existenţa naturală sau, pe un plan mai general, între societate şi natură, între om şi natură, om şi societate.

Trebuie, totodată, menţionat că structurarea relaţiilor de retroacţiune la nivelul sistemului de ansamblu al societăţii (de exemplu, între existenţa socială şi conştiinţa socială a oamenilor) sau chiar a celor mai generale relaţii dintre natură şi societate, dintre om şi natură se realizează prin medierea retroac-

ţiunilor proprii subsistemelor care alcătuiesc structura sistemului social global. În această ordine de idei, orice nivel de structurare a sistemului social este condiţionat de toate celelalte. De exemplu, determinarea conştiinţei sociale de către existenţa socială se realizează prin intermediul unor condiţionări reciproce şi a unor raporturi cauzale biunivoce între economic şi politic, politic şi ideologic şi, în cele din urmă, între obiectiv şi subiectiv. De aceea, nu poate fi abordat simplist determinismul social; cauzalitatea pe care o manifestă dinamica sistemului social este o *cauzalitate inelară* (efectele avînd rol cauzal asupra cauzelor care le determină).

Din inelaritatea raporturilor cauzale, din complexitatea şi reciprocitatea dependenţelor funcţionale care acţionează la nivelul sistemului social rezultă, metodologic, concluzii importante pentru înţelegerea specificului structurii şi dinamicii vieţii sociale. De exemplu, structurile ontice în plan social sînt dependente nu numai de prezenţa oamenilor ci, în primul rînd, de acţiunea lor. Şi întrucît oamenii acţionează conştient, deliberat şi raţional, existenţa socială ne apare, astfel, a nu fi altceva decît *„conştiinţă obiectivată"*; ceea ce se instituie ca domeniu de obiectivitate este, de fapt, o *existenţă construită* (spontan sau conştient) de către subiect (în calitatea sa de agent al acţiunii sociale).

Relaţia dintre existenţă (socială) şi conştiinţă (socială) trebuie înţeleasă, aşadar, atît ca o determinare (cauzală) motivaţională şi reflectorie a conştiinţei de către existenţă, cît şi ca o determinare inversă (funcţională şi chiar cauzală) a existenţei de către conştiinţă. Dealtfel, într-o interpretare ontologică mai cuprinzătoare, au statut existenţial nu numai relaţiile materiale ale oamenilor, ci şi produsele activităţii lor teoretice şi spirituale în general. Ideile, concepţiile, deşi produse (reflectorii) ale activităţii de cunoaştere, odată constituite capătă atributul obiectivităţii: nu numai în sensul că se constituie ca domeniu de realitate guvernat de legi la fel de obiective ca şi legile structurilor materiale, ci şi pentru că exercită asupra oamenilor o înrîurire obiectivă, au rol de forţă motrice în raport cu acţiunea practic-transformatoare a acestora.

Relaţia reciprocă dintre existenţă şi conştiinţă se reproduce întocmai în *structura relaţiei dintre practică şi teorie*: activitatea practică determină dezvoltarea cunoaşterii, iar aceasta din urmă are, la rîndul ei, rol cauzal în mecanismul de dezvoltare a practicii. Fără a se şterge deosebirile dintre teorie şi practică (teoria fiind un domeniu de acţiune al oamenilor în sfera vieţii spirituale, iar practica — un domeniu de acţiune în sfera vieţii materiale, a existenţei sociale), teoria este, deci, o forţă motrice a progresului social tot aşa de hotărîtoare ca şi practica; cu particularitatea că teoria este o forţă stimulatoare care acţionează în sfera *potenţării*, iar practica este o forţă stimulatoare care acţionează în domeniul *realizării* direcţiilor majore ale progresului societăţii.

Un domeniu important de particularizare a conexiunii inverse dintre teorie şi practică este *raportul dintre ştiinţă şi producţie*. Întrucît fiecare dintre acestea exercită un rol cauzal asupra celeilalte, *ştiinţa este o forţă de producţie*, la fel cum producţia este temelia obiectivă pe care se edifică ştiinţa. Trebuie făcută, însă, precizarea că atributul pe care ştiinţa îl are de a fi o forţă de producţie nu trebuie înţeles în sensul că teoreticul — ideaticul — este un domeniu material de existenţă; ştiinţa este o „forţă materială" (în sensul că provoacă transformări de ordin material) şi nu o „entitate materială" a procesului de producţie. Ea nu este, deci, un element constitutiv al mijloacelor (materiale) de producţie, asemănător uneltelor şi obiectelor muncii, ci este o forţă (factor cauzal, de stimulare) a procesului de producţie (domeniul hotărîtor al acţiunii sociale), tot aşa cum teoria nu este un element sau un mijloc material al practicii, ci o forţă motrice a acesteia; are o *înrîurire* materială şi nu o natură materială.

Pe temeiul conexiunilor inverse care funcţionează atît la nivelul sistemului social global, cît şi la nivelul subsistemelor subordonate, în structurarea vieţii sociale există o *strînsă legătură între domeniul obiectiv şi cel subiectiv, între dimensiunea materială şi cea spirituală a societăţii*.

Punctul de intersecţie a tuturor relaţiilor dintre subiectiv şi obiectiv, dintre material şi spiritual îl constituie *instituţiile sociale*. Ele se constituie în raport cu natura relaţiilor sociale, în primul rînd de producţie (baza societăţii), faţă de care au caracterul unor structuri formale (îndeplinesc funcţia de organizare a acestor relaţii), dar fizionomia lor depinde totodată de formele ideologice ale conştiinţei sociale, cărora le mediază obiectivarea. Cu alte cuvinte, prin intermediul instituţiilor, ideile intervin ca factor cauzal în geneza şi dinamica structurilor materiale ale societăţii, subiectul se obiectivează, trece de la *potenţă* (scop, proiect, program, plan) *la act* (acţiune practică transformatoare în domeniul material al vieţii sociale).

Prin natura lor, instituţiile au caracter obiectiv, ţin de sfera existenţei sociale; statutul lor ontic prezintă însă particularitatea că se instituie ca structuri materiale de ordin formal în raport cu cele de ordin informal pe care le reflectă şi le ordonează în funcţie de interesele claselor dominante (politic şi economic) în societate.

Din sublinierea caracterului ontic al instituţiilor sociale rezultă că *suprastructura* este un subsistem care nu poate fi subordonat

integral, nici existenţei sociale, nici conştiinţei sociale, ci este un complex sistemic care aparţine deopotrivă şi domeniului material (prin instituţii) şi domeniului spiritual (prin idei, concepţii) al vieţii sociale.

Dînd o astfel de interpretare conceptelor de suprastructură şi instituţii, ne apar necesare unele precizări în legătură cu semnificaţia termenului de *factor subiectiv* (şi implicit a tezei: *creşterea rolului factorului subiectiv* în dezvoltarea societăţii).

În mod curent, prin intervenţia factorului subiectiv în dezvoltarea societăţii se înţelege rolul activ al conştiinţei sociale a oamenilor şi a instituţiilor, în primul rînd a statului şi a partidelor politice (deci, în mod generic, al suprastructurii), în raport cu structura şi, prin medierea acesteia, cu infrastructura societăţii. Este evident însă că ideile oamenilor, sentimentele şi convingerile lor au caracter subiectiv, dar, în măsura în care sînt filtrate şi pătrund în sfera conştiinţei colective (de clasă, comunitare), ele îşi pierd treptat subiectivitatea. Desubiectivarea este şi mai pronunţată în raport cu domeniul instituţional al suprastructurii. Statul, partidele politice, precum şi alte instituţii sociale (de drept, de învăţămînt şi cultură, de cult etc.) intervin în dinamizarea activităţii practice a oamenilor ca *factori obiectivi*: atît în sensul că au statut existenţial, sînt structuri cu caracter obiectivat, cît şi în sensul că îşi exercită funcţionalitatea lor cu puterea unor forţe motrice obiective (oamenii acţionează conştient, se înregimentează deliberat dar *necesar* şi, dacă este cazul, *obligatoriu* în activitatea socială instituţionalizată). Nu poate fi deci vorba de factor subiectiv în sensul filozofic propriu al cuvîntului, atunci cînd se subliniază ideea necesităţii creşterii rolului factorului subiectiv în dezvoltarea societăţii contemporane, ci de *creşterea rolului factorului conştient şi instituţional* (în mod deosebit a statului socialist şi a partidului marxist-leninist). Termenul de *factor subiectiv* trebuie înţeles, aşadar, ca *activitate constructivă conştientă* a oamenilor în opoziţie cu mecanismul legic obiectiv şi spontan al vieţii sociale; are în vedere *omul* ca *subiect* (istoric) şi, mai ales, ca *agent* (colectiv) al procesului istoric.

5. *Conştiinţa socială*, concepută ca un sistem alcătuit dintr-un nivel de conştiinţă *nesistematizată* (conştiinţa comună şi elementele de psihologie socială a oamenilor) şi unul de conştiinţă *sistematizată* (acesta din urmă fiind, la rîndul său, alcătuit dintr-un ansamblu de forme ideologice ale conştiinţei sociale, precum şi din ansamblul ştiinţelor), prezintă simultan două dimensiuni: *reflectorie* (oglindire, reproducere); *constructivă* (creaţie, producere).

Ca reflectare, *conştiinţa socială este determinată de existenţa socială* (raportul dintre ele fiind de la reflectat la reflectant) şi se manifestă la nivel sistematizat ca *ideologie*, iar ca construcţie (creaţie), *conştiinţa socială este determinată de acţiunea socială* (practică) şi se manifestă la nivel sistematizat ca *ştiinţă*. Or, cum între funcţia de *reproducere* şi cea de *producere* a conştiinţei sociale nu există o barieră izolatoare, ştiinţa şi ideologia formînd un sistem retroacţional, conştiinţa socială nu se structurează şi dezvoltă doar reflectoriu, ci este motivată şi acţional. În acest sens trebuie interpretată, de exemplu, teza lui Marx şi Engels că munca stă la baza genezei şi dezvoltării conştiinţei, a gîndirii şi limbajului. Deci, *relaţia dintre existenţă şi conştiinţă este — cu precădere — o relaţie dintre acţiune (practică) şi cunoaştere.*

La o primă aproximaţie, am definit ideologia ca reproducere (reflecţie), iar ştiinţa ca producere (construcţie). În măsura în care se constituie ca nivel de conştiinţă sistematizată (şi aceasta cu atît mai mult cînd se constituie pe temeiurile unor demersuri ştiinţifice), deci ţine de domeniul teoreticului, ideologia este însă *construcţie*. Cu alte cuvinte, numai prin nivelul său primar, de psihologie socială, conştiinţa socială este produs reflectoriu; prin nivelul ei ideologic, conştiinţa este un *produs* (o construcţie) al agentului, făurit în procesul practicii. Rezultă că omul (şi omenirea) este producătorul propriei fizionomii spirituale; mentalităţile, convingerile, ideile sale nu sînt rodul unui proces spontan de reflectare, ci produsul activităţii sale teoretice, necesare dar conştiente şi deliberate.

În ordinea de idei a definiţiei conştiinţei ca proces constructiv (creaţie teoretică), întemeiat acţional (practic), precum şi în condiţiile conceperii relaţiei dintre conştiinţă (cunoaştere) şi acţiune (practică) ca un raport de retroacţiune (idee pe care Marx şi Engels au sugerat-o sintetic atunci cînd au afirmat că munca este o activitate conştientă), rezultă că, *în ansamblul ei, conştiinţa socială* (şi nu numai ştiinţa) este o forţă motrice a practicii. Şi, întrucît activitatea material-productivă este o formă fundamentală a practicii, conştiinţa socială este, implicit, *o forţă motrice de producţie*. Ceea ce înseamnă că *ideologia este o forţă de producţie*, la fel cu ştiinţa; cu particularitatea că funcţia productivă a ideologiei se exercită numai atunci cînd ea are caracter înaintat şi, cu atît mai mult, cînd are caracter ştiinţific (în cazul ideologiei marxiste).

O astfel de concluzie privitoare la funcția socială a ideologiei concordă pe deplin cu semnificația și finalitatea care se acordă astăzi muncii ideologice (și activității de propagandă în general) în condițiile socialismului. Conștiința socială socialistă îndeplinește un rol cauzal în raport cu existența socială socialistă, nu numai sub aspectul stimulării acțiunii eficiente a maselor de oameni ai muncii în domeniul social-politic, ci și sub aspectul stimulării activismului acestora în domeniul procesului producției materiale. În acest sens, *ideologia este o forță activă în procesul muncii productive la nivelul tuturor domeniilor vieții materiale a societății*, al tuturor domeniilor materiale ale acțiunii sociale.

În această perspectivă mai cuprinzătoare asupra statutului și rolului ideologiei și al conștiinței sociale în general se poate, credem, avea în vedere o *regîndire* a conceptului de mijloace de producție și chiar a celui de forțe de producție. S-ar putea reține, așadar, ca o sugestie faptul că, în măsura în care forța de muncă a omului este un element central al sistemului forțelor de producție, atît știința cît și ideologia (și, am adăuga, întreaga conștiință socială) capătă atributul de forță motrice de producție, ele fiind acelea care potențează (prin rațiune și scop) activitatea omului, exercitarea eficientă (pe bază de program și proiect) a capacității sale de muncă, de folosire a uneltelor (în procesul de transformare a obiectului muncii) în vederea producerii de bunuri materiale.

6. Orice relație socială este un proces în care oamenii se raportează în calitate de agenți la realitate (naturală sau socială), inclusiv la propria realitate. Așadar, *praxisul nu este numai statutul existențial al omului, ci și statutul existențial al societății*, iar sistemul social, ca sistem de relații, este, în ultimă instanță, un *sistem de acțiuni sociale*. În ipostaza lor acțională, relațiile sociale sînt fie *relații cauzale* (relații acționale nemijlocite), prin care oamenii transformă realitatea, fie *relații condiționale* (relații acționale mijlocite), care mediază exercitarea relațiilor cauzale, formează cadrul situațional al desfășurării acestora. Trebuie subliniat că aceste relații condiționale (sau, mai adecvat spus, *situaționale*) au caracter *necesar*; în absența sau disfuncționalitatea lor nu se poate stabili o relație acțională (cauzală) între agent și pacient. Marx arăta, în acest sens, că pentru a intra în raporturi (de transformare) cu natura, oamenii intră (obiectiv), în primul rînd, în raporturi între ei — de producție.

Așadar, dacă ne-am referi la structura *modului de producție* (un subsistem al sistemului social), forțele de producție se constituie din relații acționale cauzale între oameni și natură (aceste relații, nemijlocit transformatoare, formează infrastructura societății), iar relațiile de producție reprezintă relații acționale condiționale (ele formează baza societății), care mijlocesc atît instituirea unor raporturi (acționale) materiale, la nivel infrastructural, cît și instituirea unor raporturi (acționale) ideologice, la nivel suprastructural. Relațiile de producție formează deci cadrul situațional al totalității raporturilor transformatoare materiale sau ideale care se stabilesc în viața socială. De aceea, tocmai aceste relații de producție, deși sînt relații acționale mijlocite (mediază exercitarea relațiilor acționale directe dintre oameni și realitate), dau fizionomia unei societăți, conferă specificitate unei orînduiri sociale.

Din împletirea relațiilor acționale mijlocite și nemijlocite (cauzale și condiționale), fiecare dintre acestea comportînd diverse tipologii și clasificări — asupra cărora nu vom insista acum — se configurează macrosistemul complex al vieții sociale, în care toate subsistemele sînt structurate *acțional*, și nu numai relațional, formează totalități de activități obiective și necesare ale oamenilor. Privit în această perspectivă praxiologică, sistemul social ne apare, într-adevăr, ca un domeniu de realitate construit (creat) de oameni, și nu ca un dat obiectiv independent de ei; nu numai omul ca individ, ci și omenirea că societate este produs al muncii (al activității practice transformatoare). Capătă, astfel, un temei pe deplin logic ideea că *practica este statutul ontic al societății*.

★

Punctarea cîtorva idei în legătură cu perspectiva teoretică deschisă sociologiei de către metodologia structural-holistă și de către praxiologia contemporană are în vedere nu numai argumentarea necesității de a stărui asupra conceptelor de bază ale sociologiei și, în primul rînd, asupra celui de *sistem social global*, ci și convingerea că se poate iniția, din aceeași perspectivă structural-holistă și praxiologică, și o abordare mai cuprinzătoare și mai nuanțată a problematicii filozofice marxiste a ontologiei sociale și — credem — chiar a ontologiei umane. Aceasta, pe de o parte, pentru că multe din sugestiile clasicilor marxismului privind analiza structurală și sistemică a vieții sociale, precum și perspectiva praxiologică pe care ei au inițiat-o în domeniul discursului sociologic, au rămas încă nevalorificate teoretic și metodologic, iar pe de altă parte, pentru că achizițiile actuale ale structuralismului, teoriei sistemelor și praxiologiei au adus premise teoretice și metodologice noi pentru întemeierea actua-

lului demers filozofic şi ştiinţific asupra socialului.

În afara conceptelor menţionate (infrastructură, structură, mod de producţie, suprastructură, existenţă socială, conştiinţă socială etc.) ar fi interesant de abordat din perspectivă sistemic-acţională şi conceptul de *mod de trai*; s-ar putea elabora în această direcţie o schemă a *raportului dintre mod de producţie şi mod de trai* (pînă în prezent, modului de trai nu i s-a precizat un loc anume în structura sistemului social). De asemenea, ar prezenta mult interes analiza sistemică şi praxiologică a conceptului de *civilizaţie* şi, implicit, a *relaţiilor dintre civilizaţie şi formaţiunea socială, dintre civilizaţie şi epoca istorică*. Sînt încă puţin cercetate şi *relaţiile dintre structurile formale şi structurile informale* ale sistemului social şi, în consecinţă, se simte nevoia unei priviri mai cuprinzătoare şi, totodată, mai analitice asupra statutului şi funcţionalităţii (actuale şi de perspectivă) a *instituţiilor sociale*.

Sînt, deci, probleme deschise în cîmpul cercetării sociologice şi al reflecţiei filozofice, declanşate din impactul actual al acestora cu unele metodologii şi discipline moderne (cum sînt analiza structurală, teoria generală a sistemelor, praxiologia), asupra cărora, în intervenţia de faţă, nu am încercat decît să schiţăm unele idei şi să pledăm în favoarea organizării unor dezbateri interdisciplinare mai largi.

TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR : CONCEPTE, IMPLICAŢII METODOLOGICE, CONTROVERSE

DE

LUDWIG GRÜNBERG

1. O NOUĂ „PARADIGMĂ" A CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE

Schiţată de Ludwig von Bertalanffy acum 37 de ani în cadrul seminariilor de filozofie conduse de Ch. Morris la Universitatea din Chicago şi dezvoltată amplu în ultimul sfert de veac, teoria generală a sistemelor a încetat să ofere doar modalitatea depăşirii falsei alternative „mecanicism-organicism" în domeniul biologiei, pentru a deveni o expresie concentrată a inovaţiilor teoretice generate de *revoluţia ştiinţifică-tehnică contemporană*, cu profunde incidenţe filozofice.

Oricît de mari ar fi deosebirile de opinii asupra valorii şi limitelor teoriei generale a sistemelor, ele apar pe fondul unei *interpretări* convergente a intenţionalităţii acestei teorii şi a principalei ei consecinţe. Intenţia teoriei generale a sistemelor (prescurtat : T.G.S.) este de a dezvălui *proprietăţi, principii* şi legi care sînt caracteristice sistemelor *în general*, independent de varietatea lor sau de natura elementelor lor componente, iar *principala ei consecinţă* o constituie introducerea unei noi viziuni ştiinţifice (denumită „sistemică"), graţie virtuţilor metodologice ale triadei conceptuale „sistem-structură-funcţie" în cercetarea *totalităţilor* (*ansamblurilor*) *organizate*. Parafrazînd o sugestivă formulă datorată matematicianului Warren Weaver, co-fondatorul teoriei informaţiei, care spunea că „fizica clasică a reuşit să dezvolte o teorie a complexităţilor neorganizate", putem afirma că teoria generală a sistemelor răspunde cerinţei revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane de a se elabora o „teorie generală a complexităţilor organizate". Ea şi-a probat capacitatea de a studia, cu aplicaţii practice — dintre care cele din ştiinţele economice sînt notabile — organizarea *per se* a unui sistem, adică a unei totalităţi de elemente aflate în interacţiune, conferind conceptelor de „organizare", „totalitate", „structură", „finalitate", „echifinalitate", „ordine ierarhică", şi nu numai lor, definiţii exacte, deschizătoare de drum analizei cantitative.

Spun doar „deschizătoare de drum" pentru că T.G.S., în stadiul actual, pleacă adesea de la modele nematematice care, cu toate imperfecţiunile lor, exprimă un punct de vedere nou, căruia nu i se pot asocia algoritmii cunoscuţi din perioada cînd ştiinţa studia lanţuri cauzale izolate sau trata fenomenele ca rezultate statistice ale unui număr „infinit" de procese aleatorii. În faţa totalităţilor organizate caracterizate prin *interacţiunea* unui număr mare, deşi finit, de procese şi elemente, modul de gîndire clasic, prin exce-

lență analitic, eșuează, reclamînd, o dată cu noua viziune sistemică, și noi moduri de gîndire matematică. Este incontestabil că interesul față de T.G.S. se datorează și faptului că ea a permis dezvoltarea unui calcul matematic riguros, care — dacă ar fi să ne referim doar la teoria sistemelor dinamice, cibernetică, teoria automatelor, teoria rețelelor, teoria grafurilor, teoria jocurilor, teoria deciziei sau cercetările operaționale — și-a dovedit utilitatea în descrierea adecvată a unor caracteristici ale complexităților organizate. Totuși, în numeroase împrejurări trebuie să ne mulțumim cu ceea ce economistul Hayek denumea ,,explicația de principiu". Este, dealtfel, esențialul. În primul rînd pentru că noul adus de T.G.S. îl reprezintă nu construcția matematică (aceasta constituie un auxiliar) ci construcția unor noi scheme conceptuale, implicînd o nouă ,,idee directoare" (noțiunea de sistem) și o nouă perspectivă metodologică. În al doilea rînd, pentru că prin T.G.S. ,,explicația de principiu" nu este speculativă și declarativă, ci dobîndește statutul și structura unei teorii științifice.

Fără îndoială, cibernetica implică în mod necesar un demers matematic; ea ,,nu este nimic fără matematică", spunea Wiener. Dar, cum se subliniază frecvent în literatura de specialitate (P. Apostol, H. Ene), este improprie reducerea teoriei sistemelor la cibernetică, ultima fiind fondată pe conceptele de informație și retroacțiune și studiind *nu* sistemul în genere, *ci* un caz particular al sistemelor cu autoreglare, *închise* din punct de vedere termodinamic și cinetic, lipsite de metabolism. Cu atît mai mult, a trata T.G.S. ca o teorie exclusiv matematică, a pune în prim plan ,,deschiderile" pe care ea le oferă formalismelor matematice, înseamnă — implicit — a pune în plan secund tocmai aportul original, novator, al T.G.S., cel care interesează în primul rînd: introducerea unei *noi paradigme*. Prin el, și numai prin el, T.G.S. marchează un moment revoluționar în știință.

2. DE LA VIZIUNEA ,,ATOMISTĂ" LA VIZIUNEA ,,SISTEMICĂ"

Cred că putem fi de acord cu T.S. Kuhn (1962) în a afirma că o revoluție științifică se definește prin apariția unor scheme conceptuale noi, prin introducerea unei noi ,,paradigme" a cunoașterii științifice. T.G.S. marchează o ruptură epistemologică manifestă cu vechea paradigmă proprie ,,procedurii analitice" și ,,viziunii atomiste" a științei clasice. Aceasta considera că orice totalitate poate fi descompusă în elementele componente (compuși chimici și enzime, celule, senzații elementare, indivizi în liberă competiție etc.), sperînd că prin simpla *re*unire a lor — teoretică sau experimentală — ar putea *re*construi și face inteligibilă totalitatea de la care s-a plecat. Dar aplicarea procedurii analitice — care a adus gloria unui Galilei sau Descartes — depindea de două condiții pe care nu le mai întîlnim în cazul sistemelor, al ,,complexităților organizate cu multe variabile în interacțiune". Prima: interacțiunile între elemente să fie inexistente sau destul de slabe pentru a fi neglijate. A doua: relațiile care descriu comportamentul părților componente ale unui ,,întreg" să fie lineare (numai astfel ecuațiile care descriu comportamentul ,,întregului" au aceeași formă ca și cele care descriu comportamentul părților, iar procesele parțiale pot fi însumate pentru a obține procesul total). Or, aceste condiții nu mai sînt îndeplinite de sisteme (și transformă vechiul cadru teoretic în ceva asemănător unui canal prin care munca de cercetare științifică s-ar vărsa inutil, pentru că nu ar duce nicăieri). Noi știm astăzi că un sistem devine absolut neinteligibil dacă îi studiem izolat părțile componente, întrucît el are proprietăți *noi*, distincte de cele ale componentelor și nederivabile din însumarea lor. Pentru a explica aceste proprietăți ale unui sistem, important este să cunoaștem *interrelațiile* dintre elementele componente (în cazurile luate ca exemplu înainte: ,,jocul" enzimelor într-o celulă, acela al proceselor mentale — conștiente sau nu, — structura și dinamica sistemelor sociale etc.). Studiul ,,complexităților organizate" ale căror elemente constitutive se află în ,,interacțiuni tari" (Rapoport) reclamă nu numai ecuații diferențiale non-lineare simultane, ci, în primul rînd, o nouă ,,schemă conceptuală", o nouă strategie cognitivă, o viziune sistemică, aptă să asigure conceptualizarea *izomorfismelor* pe care le prezintă orice specii particulare de sistem.

Insist asupra ideii că *izomorfismele* constituie domeniul de cercetare privilegiat de T.G.S. pentru a răspunde obiecției pe care ,,școala hermeneutică", prin Paul Ricoeur, o aduce T.G.S., reproșîndu-i că ajunge la ,,analogii lipsite de sens". Un asemenea risc există incontestabil. Am impresia că Parsons nu l-a evitat atunci cînd invocă T.G.S. pentru a face o analogie între stat și un organism supraorganizat în care individul ar juca rolul unei celule insignifiante. Dar T.G.S. n-are nimic de-a face cu cei care aleargă după analogii vagi, superficiale și reducționiste, întrucît ea face apel la o subclasă precisă de analogii și anume la homologii (= corespondențe formale) pentru a surprinde, în cele din urmă, *izomorfisme*, similitudini *structurale* care fac posibilă construirea prin abstracții idealizante a unor modele conceptuale aplicabile în explicarea

unor sisteme particulare diferite, tot așa cum legea gravitației putea fi aplicată mărului lui Newton, planetelor sau mareei, fără ca prin aceasta să asemănăm cumva mareele, planetele și oceanele sub atîtea alte aspecte de care legea face abstracție. Modelele oferite de T.G.S. se disting de cele tradiționale nu prin faptul că utilizează construcții analogice, ci prin *ce anume* este abstractizat și prin *gradul lor de generalitate*, întrucît se referă la caracteristici structurale pe care le posedă orice sistem. Condițiile particulare sînt acum luate în considerație de către disciplinele convenționale numai pe baza unei abordări interdisciplinare a proprietăților *de sistem*, care au o independență logică față de natura elementelor componente.

Deoarece T.G.S. este un cîmp de lucru *interdisciplinar*, care *nu* transferă rezultate particulare dintr-o disciplină în alta, ci le tratează conjunct, printr-o analiză de tip structuralist a izomorfismelor, în care — grație apelului la modele abstracte — notele particulare ale unor sisteme (fie ele fizice sau biologice) dispar, viabilitatea și consistența teoretică a modelului adus de T.G.S. va depinde — pentru fiecare știință particulară — de modalitățile *specifice* de derivare a conceptului de sistem din T.G.S., de maniera în care, pe această bază, se va ajunge la un proces de asimilare organică, de „mulare" a sa pe particularitățile sistemelor sau subsistemelor cercetate. Se elimină astfel sursa fundamentală a ineficienței transferului teoretic dintr-o disciplină în alta : reducționismul.

3. PROMISIUNI METODOLOGICE

Viziunea sistemică, și corolarul ei — metoda structurală — implică astfel o nouă epistemologie a modelului, consonantă cu principiile materialismului dialectic (pe care le confirmă și le îmbogățește), renunțînd la punctul de vedere empirist și dînd lovitura de grație epistemologiei empirismului logic fondată pe ideile fizicalismului reducționist. Chiar Carnap a fost nevoit, sub impactul T.G.S., să-și revizuiască vechea poziție formulată în 1934, cînd acorda monopol limbajului fizic. T.G.S. construiește modele care realizează o unificare a limbajului științei nu prin extrapolare sau reducție, ci prin elaborarea unei riguroase și suple instrumentații conceptuale care ne permite să înțelegem ceea ce în limbajul științei denumim „izomorfismele sistemelor", probînd totodată existența unor „regularități" ale devenirii la scara universului accesibil nouă (ceea ce în limbaj filozofic denumim „legile fundamentale ale dialecticii").

Promisiunile metodologice ale T.G.S. par a fi :

1. deschiderea unui drum pentru o analiză riguroasă, în perspectivă formalizabilă, a „totalităților organizate", axată pe abordarea structuralistă și sintetică a acestora ;

2. deschiderea unui drum care face accesibile tratării științifice numeroase concepte (organizare, finalitate, totalitate) considerate pînă *nu de mult* vitaliste, antropomorfice ;

3. constituirea unei noi strategii cognitive, care evită falsa alternativă „atomism-organicism" și deplasează accentul de la studiul empirist al entităților sau studiul metafizic al totalităților spre studiul științific al *relațiilor* ce determină fizionomia, structura și dinamica sistemelor ;

4. constituirea unor tehnici de tratare *științifică a izomorfismelor „complexităților* organizate" și a unui model teoretic abstract de „sistem", care oferă instrumente utile de lucru în procesul de reconstrucție teoretică nu numai în biologie (domeniu abordat predilect de von Bertalanffy) ci, totodată, în sociologie și, în genere, în științele sociale ;

5. efectuarea unui pas important pe calea unificării limbajului științific, nu prin reducerea *nivelurilor superioare* la cel fizic, ci prin demonstrarea specificului lor ireductibil, conjugat cu surprinderea izomorfismelor ce justifică utilizarea acelorași scheme conceptuale sau modele generale ca puncte de sprijin pentru explicații teoretice specifice și pentru aplicații practice eficiente.

4. O NOUĂ TEORIE ȘTIINȚIFICĂ SAU O NOUĂ FILOZOFIE?

Valoarea metodologică a T.G.S., pe care doar am schițat-o sumar, nu ar trebui însă să ne facă să pierdem din vedere limitele ei. Însăși utilizarea noii paradigme științifice introdusă de T.G.S. contravine oricăror tentative de a conferi unei teorii a științei un statut filozofic și de a o ridica la rangul de „concepție generală asupra lumii" care s-ar putea substitui dialecticii materialiste, așa cum a susținut de pildă Ervin Laszló la Congresul mondial de filozofie de la Varna (1973)[1]. O teorie științifică, oricît de mare ar fi gradul ei de generalitate, este doar una din perspectivele create de om, cu darurile și servituțile sale biologice, culturale și

[1] E. Laszló, *Systems Philosophy : Survey of an Evolving Paradigm of Contemporary Thought*, în *Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy*, Sofia, 1973, vol. I, p. 81—88.

lingvistice, pentru a face inteligibile dintr-un anumit unghi de vedere și pe baza unui anumit decupaj al obiectului cunoașterii, unele determinații ale universului, așa cum le poate surprinde în contextul praxisului și la un anumit nivel al evoluției sale istorice. Dealtfel, Ervin Laszló a mai încercat în 1968 să ridice cibernetica la rangul de „nouă filozofie" a epocii, pentru ca în lucrarea *Filozofia sistemică* să admită că, *illo tempore*, a greșit. Într-adevăr, deși a avut și continuă să aibă un mare impact în tehnologie și în științele fundamentale, deși a furnizat modele cu valoare explicativă și euristică pentru sisteme particulare și a așezat comportamentele teleologice, altă dată tabu, în rîndul problemelor științifice legitime, cibernetica nu a adus o nouă „concepție despre lume și despre statutul existențial al omului"; tratată în afara viziunii T.G.S., ea este (cum remarcă Bronowski) mai mult o extensie decît o substituire a abordării mecaniciste. Conceptele și modelele de echilibru, de homeostază, pot explica menținerea prin autoreglare a unui sistem, dar sînt inadecvate pentru explicarea trecerii de la un sistem la altul, a negentropiei, a creativității sau emergenței. La fel, teoria sistemelor deschise se aplică unui larg domeniu factual, dar devine inaplicabilă prin extensie și altor domenii. Modelele T.G.S., ca orice modele științifice, nu reflectă decît anumite aspecte ale realității. Așa cum în viața personală principiul „totul sau nimic" poate provoca situații tragice, și în știință el poate provoca situații cel puțin dramatice. Teoria generală a sistemelor explică fiecare totalitate strucurată, dar — conform chiar principiilor ei — aceste totalități reprezintă doar subsisteme ale sistemului „univers", iar raportul dintre subsistem și sistem este *sintetic* și nu analitic, ca atare *transformarea T.G.S. într-o teorie filozofică ar putea fi suspectată exact de ceea ce respinge net viziunea sistemică: de reducționism.*

Iată de ce, cînd Ludwig von Bertalanffy susține că prin conceptele sale, T.G.S. are șanse „să înlocuiască teoria filozofică a categoriilor" [2] sau cînd Ervin Laszló prezintă T.G.S. drept o „nouă filozofie a naturii" [3], ei comit o triplă eroare: a) consideră teoria științifică drept paradigmă a teoriei filozofice; b) desconsideră faptul că revoluția filozofică prin care s-a constituit noua paradigmă ce a condus la o concepție despre lume, confirmată și îmbogățită prin T.G.S., a fost efectuată de marxism; c) se înscriu pe drumul care ar conduce la concluzii filozofice antiumaniste, oferind fragile justificări sacrificării individului în numele sistemului și subordonării omului față de rigorile maximizării profitului. Or, pentru a mă referi doar la ultimul aspect menționat, cred că T.G.S., dacă este considerată doar ceea ce *este*, adică o teorie a științei, poate oferi puncte de sprijin tocmai pentru filozofiile umaniste contemporane și, în primul rînd, pentru aprofundarea și dezvoltarea umanismului teoretic marxist, care — s-o recunoaștem — necesită o elaborare la nivelul practicii sociale și al cunoașterii științifice contemporane.

5. TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR ȘI UMANISMUL CONTEMPORAN

Una din concluziile la care ajunge T.G.S. prin studiul izomorfismelor caracteristice tuturor sistemelor poate fi formulată, după o prealabilă „traducere" în limbaj filozofic, astfel: ireductibilitatea statutului existențial al omului la statutul ontic al lucrurilor sau al organismelor biologice. Dacă realitatea ne apare, prin T.G.S., ca o ierarhie de ansambluri organizate, imaginea asupra omului și asupra valorilor va fi diferită față de cea pe care ne-o oferă viziunea reducționistă, fizicalistă sau biologizantă, asupra vieții sociale. T.G.S. permite demonstrarea științifică a faptului că lumea valorilor este o realitate efectivă în sistemul social-uman și, prin ea, aceasta din urmă realizează o inserție specifică, de rang ierarhic superior, în raport cu celelalte subsisteme ale Universului accesibil nouă. T.G.S. dă astfel posibilitate antropologiei filozofice marxiste să sprijine pe rezultatele științei principiul că omul este om prin faptul că este creator de valori materiale și spirituale (= HOMO AESTIMANS) și că este superior acel sistem social care se consideră și devine efectiv un mijloc subordonat scopului satisfacerii trebuințelor umane fundamentale, realizării disponibilităților și dezvoltării plenare a personalității umane. O asemenea concluzie este, dealtfel, în consens cu cea formulată explicit de ctitorul teoriei generale a sistemelor, von Bertalanffy, atunci cînd scrie: „Societatea umană nu este o comunitate de furnici sau de termite guvernată de un instinct ereditar și controlată de legi ale unui tot supraordonat; ea este fondată pe propășirea individului și este pierdută dacă atribuie individului doar rolul unei rotițe într-un mecanism social. Este, cred, preceptul ultim pe care-l poate da T.G.S.: nu un manual

---

[2] L. von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973, p. 83.

[3] E. Laszló, *The Systems View of the World. The Natural Philosophy of the New Developments in the Science*, G. Braziller, N.Y. 1972, p. 120.

pentru dictatori de tot felul, eficace pentru a domina ființele umane aplicîndu-le științific legile de aramă (ale profitului – n.n.), ci un avertisment : Léviathan-ul organizării nu poate subordona individul fără a-și semna odată cu aceasta pieirea sa inevitabilă"[4]. Și von Bertalanffy continuă : „grija umanistă a T.G.S., așa cum o concep, o diferențiază de acea teorie mecanicistă a sistemelor care nu vorbește decît în termeni de matematici, de retroacțiune și de tehnologie, făcînd astfel să se nască teama că această teorie a sistemelor n-ar fi în fond decît ultima etapă spre mecanizarea și degradarea omului, spre societatea tehnocratică. Tocmai cunoscînd și punînd în evidență aspectul matematic al unei științe concomitent fundamentale și aplicative, nu cred că aceste aspecte umaniste ar putea fi ocolite decît dacă limităm teoria generală a sistemelor la o viziune restrictivă și parcelară"[5].

Evitînd atît o viziune restrictivă și parcelară (care ar desconsidera că T.G.S. oferă o nouă paradigmă științifică, de mare valoare teoretică, cu implicații practic-aplicative și cu incidențe umaniste), cît și tendința absolutizantă a celor care o transformă în „metafizica *secolului* XX", *marxismul* se sprijină pe teoria generală a sistemelor pentru a dezvolta și aprofunda, la nivelul cunoașterii științifice contemporane, propria teorie și metodă filozofică, materialist-dialectică. El oferă singura interpretare filozofică pe deplin consonantă cu aspirația lui von Bertalanffy de a integra T.G.S. în ansamblul acelor realizări științifice care pot sprijini „înaintarea spre o nouă etapă a culturii umane"[6].

[4] L. von Bertalanffy, *op. cit.*, p. 51.

[5] *Ibidem*, p. IX.

[6] *Ibidem*, p. 257.

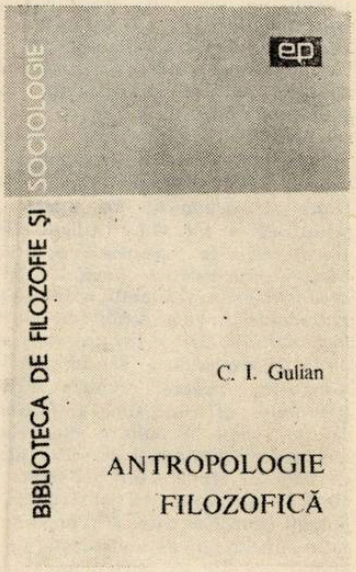
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

C. I. Gulian

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ,

BUCUREŞTI, EDIT. POLITICĂ, 1972, 284 p.



Participă:

AL. TĂNASE,
AL. BOBOC,
TUDOR GHIDEANU

ESTE POSIBILĂ O ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ MARXISTĂ?

DE

AL. TĂNASE

Întrebarea nu e lipsită de sens de vreme ce o asemenea disciplină este încă destul de contestată de numeroşi filozofi marxişti. Ceea ce îl îndreptăţeşte pe C.I. Gulian să-şi înceapă cartea printr-un paragraf intitulat *Despre antropologia filozofică înăuntrul marxismului*. Dealtminteri academicianul Gulian este primul în literatura noastră filozofică şi unul dintre primii în literatura marxistă internaţională care a militat convingător, cu argumente raţionale, pentru o antropologie filozofică marxistă, aducînd contribuţii substanţiale în construcţia unei atari discipline. În cele cîteva zeci de cărţi şi cîteva sute de studii, preocupările şi contribuţiile sale sînt variate, aparţin — aparent cel puţin,— celor mai diverse domenii ale filozofiei : filozofia şi sociologia culturii, filozofia valorilor, etică, istoria filozofiei româneşti şi universale, gnoseologie, antropologie filozofică etc. Nu cred însă a greşi spunînd că liantul de unire a tuturor acestor preocupări, pasiunea stator-

nică a cugetării sale o constituie *problematica umană*; este ca și cum gîndul său iscoditor și neliniștit, scrutînd și explorînd zone ample din universul filozofiei, a fost mereu ispitit și chiar angajat spre acea zonă de culminație și de sinteză care este antropologia filozofică. Așa se explică faptul că toate lucrările sale, chiar cele de mai stringentă specialitate, sînt străbătute de o problematică umană gravă și ni se înfățișează drept contribuții directe sau indirecte, deschideri spre nucleul cel mai intim și mai tulburător al gîndului filozofic — filozofia omului. Și este firesc să fie așa pentru toți cei ce sînt convinși că filozofia în general, filozofia marxistă în particular, deși nu se reduce la antropologie, nu poate ființa fără dimensiunea sa antropologică, unul din sensurile sale cele mai adînci, mai universale și perene. Iată de ce *Antropologia filozofică** ocupă un loc aparte în creația științifică a lui C.I. Gulian. Raportată la trecut, ea este o continuare directă a altor cărți — *Problematica omului*, *Le Marxisme devant l'homme*, mai mult, o sinteză pregătită de *Introducere în etica nouă*, *Introducere în sociologia culturii*, *Mit și cultură*, *Originile umanismului și ale culturii*, *Sensul vieții în folclorul românesc*, *Despre cultura spirituală a popoarelor africane*, *Omul în folclorul african*, *Istoria, omul și cultura* etc. Raportată la eforturile ulterioare și de viitor ale autorului, ea este o etapă, un moment în uriașul efort pe care-l solicită construcția unei antropologii filozofice care să reprezinte cu adevărat o sinteză bogată a cunoașterii și valorizării omului din cele mai variate unghiuri de vedere. Este vorba deci de o disciplină de profil complex, oarecum enciclopedic, a cărei elaborare nu este posibilă într-o singură lucrare, cum scrie autorul, și care poartă inevitabil pecetea unor predilecții personale spre una sau alta dintre laturile ființării umane. Esențial este să se ajungă la *ideea totalității* (prezentă în lucrarea pe care o discutăm) mai mult ca la un deziderat metodologic, decît ca la o concluzie finală pentru care sînt necesare noi și multiple cercetări inter și multidisciplinare asupra omului concret.

Două dintre frazele de început ale cărții ar putea servi ca motto pentru orice pledoarie în favoarea antropologiei filozofice marxiste: „Pentru marxiști, omul a fost și este, în chip implicit și explicit, o temă primordială și permanentă a filozofiei... Cunoașterea științifică a realității și a potențelor umane, a ceea ce omul este și a ceea ce poate el *deveni*, elucidarea statutului ontologic, dar și a perspectivelor axiologice ale personalității, ni se pare că trebuie să fie un postulat teoretic într-o societate în care problematica transformării oamenilor se desemnează a fi printre cele mai arzătoare" (p. 5, 8). Dar o antropologie filozofică pe baze marxiste nu poate fi decît o antropologie științifică și istorică, adică o filozofie a omului întemeiată pe *o cunoaștere multidisciplinară* a omului concret, privit în complexitatea planurilor sale de structurare și în devenirea sa istorică. Cunoașterea multidisciplinară înseamnă o cunoaștere deopotrivă filozofică (etică, axiologică, epistemologică) și științifică (biologică, psihologică, pedagogică, etnografică, sociologică etc.) a fenomenului uman. Este tocmai ceea ce conferă caracter de *sinteză* antropologiei filozofice, care cuprinde într-o viziune teoretică unitară ansamblul problemelor umane, în condițiile în care disciplinele filozofice și științifice, au cunoscut o dezvoltare prodigioasă. Autorul arată că antropologia filozofică poate fi științific valabilă numai ca generalizare sau sinteză a rezultatelor științelor particulare despre om, precum și a aspectelor pe care le studiază alte discipline filozofice. Ea operează astfel o dublă generalizare, ceea ce sporește *caracterul ei dialectic* și de *sinteză*. Meditația speculativă despre om, cu iluzionările ei spiritualiste, care stăteau la baza umanismului tradițional, nu mai pot satisface exigențele unei antropologii pătrunsă de ideologia marxistă, menită să realizeze nu numai o *cunoaștere integrală* a omului, dar și o motivare filozofică a acțiunii pedagogice de *modelare* a sa și a demersului axiologic de *valorizare* a sa. Numai astfel ar putea să devină antropologia filozofică marxistă baza filozofică directă a umanismului socialist.

Delimitînd antropologia filozofică marxistă de alte concepții antropologice și ținînd seama de experiența revoluționară a veacului nostru, C.I. Gulian subliniază două principii fundamentale deosebitoare: 1) *atitudine critică* lucidă față de acele concepții unilaterale care reduc esența omului, fie la constantele sale biologice sau biopsihice, fie la stările sale intelectuale și subiective, fie la structurile sociale ale ființării sale, fie la diversitatea și variabilitatea istorică a profilului său spiritual. Este de fapt refuzul oricărei simplificări și unilateralități dogmatice, incompatibile cu o concepție antropologică dialectică; 2) în viziune marxistă, antropologia este „o disciplină *simultan teoretică și practică*, cunoașterea omului vizînd tot timpul putința influențării și transformării, a modelării și educării lui, urmărind perspectiva condițiilor și a mijloacelor prin care *persoana* se transformă în *personalitate*" (p. 11).

La aceste deosebiri, care vizează principii fundamentale de constituire și explicație, se adaugă caracteristici programatice și

---

* Menționăm că ea a fost tradusă deja în limba germană (R.F.G.), franceză (Franța), spaniolă și portugheză (Brazilia, Spania, Portugalia).

metodologice, care, după autorul cărții citate, disting antropologia filozofică marxistă de alte antropologii : interpretare materialist-dialectică a omului, ținînd seama de totalitatea laturilor sale — sociale, spirituale, biopsihice etc. ; *aplicare a dialecticii marxiste* în analiza fenomenului uman, considerat ca o unitate de contrarii ; conceperea omului ca o *structură* complexă pe nivele, în care se îmbină o dublă determinare, biopsihică și social-istorică, cu principiul libertății de opțiune, al creativității și devenirii personalității ; întemeierea ei, deopotrivă, pe științele naturii și pe cele sociale, rămînînd astfel deschisă pentru a se corecta și îmbogăți odată cu dezvoltarea acestor științe ; îmbinarea *cunoașterii* omului, cu *transformarea* și *educarea* sa, cu *valorizarea* omului, căci, din punctul de vedere al antropologiei filozofice marxiste, însăși „cunoașterea omului este valabilă simultan teoretic și practic în vederea transformării sau modelării lui în perspectiva socialismului și a valorilor sociale" (p. 18—19) ; cuprinzînd onticul și axiologicul într-o sinteză dialectică, antropologia filozofică marxistă se opune deopotrivă existențialismului și structuralismului.

Caracterul ei dialectic o ferește de o dublă primejdie : a) dizolvarea în alte discipline științifice și filozofice despre om, în sensul biologismului, psihologismului sau a altor „isme" care trădează o extrapolare nelegitimă a unghiului metodologic specific unei științe, transgresarea granițelor unei științe și substituirea adevărului total despre om cu un adevăr parțial limitat ; b) izolarea și ruptura sa de alte discipline social-umane, de datele cognitive pe care le obține aceste discipline și fără de care antropologia filozofică ar fi o construcție speculativă sterilă, fără nici o eficiență epistemologică sau practică. Conștientă de aceste capcane, antropologia filozofică își va putea preciza locul și rolul specific în ansamblul modalităților de cunoaștere, valorizare și modelare a umanului, ca loc de întîlnire, de schimb de experiență între disciplinele științifice și filozofice care aduc mărturii foarte deosebite, dar indispensabile, asupra ființei și creației umane, ca sinteză globală ce neagă (prin depășire) „unghiul de vedere, inevitabil delimitat, al uneia sau alteia dintre științele particulare sau dintre celelalte discipline filozofice" (p. 14) și tratează problematica umană *la nivelul maximei generalități*. Dar maximă generalitate înseamnă, sub raport antropologic, *natura umană*, unul dintre conceptele cele mai denaturate în antropologiile metafizice și idealiste. Nu am înțeles totuși de ce acad. C.I. Gulian îl respinge *de plano* ca pe un concept iremediabil speculativ, ca pe un postulat metafizic cu care antropologia marxistă nu ar avea ce face. Mi-am expus punctul de vedere asupra acestui concept în *Cultură și umanism**. Ceea ce aș dori să subliniez aici este faptul că *ideea de natură umană* nu este decît echivalentul antropologic al conceptului ontologic de *esență umană*, așa după cum *categoria de condiție umană* este ipostază istoricizată (pentru uzul științelor istorice) al aceluiași concept. Fără a pierde din vedere variabilele istorice și sociologice ale umanului, părerea mea este că tocmai conceptul de *natură umană*, ca loc de întîlnire, de interferență și întrepătrundere a unor determinații biologice, sociologice, psihologice, axiologice, etice, exprimă în modul cel mai pregnant universalitatea și permanența omenescului, fără de care antropologia însăși (inclusiv cea marxistă) ar fi lipsită de sens.

În efortul de construcție a unui edificiu atît de complex cum este antropologia filozofică marxistă, C.I. Gulian a ales unul dintre drumurile cele mai rodnice și mai generoase, în orice caz pe cel mai conform cu propria sa formație filozofică, cu premisele teoretice existente în propriile sale lucrări anterioare (mai ales în ceea ce privește *planul axiologic* al sensului, al creației și valorilor etice) : *structura* și *situația persoanei* care nu se reduce și nu se dizolvă în relațiile sociale.

O abordare antropologică marxistă a individualității umane se opune atît imaginilor idealizante și moralizante ale umaniștilor spiritualiști, cît și celor îngust-mecaniciste, biologizante și vulgarizatoare ale unor antropologi de orientare materialist-metafizică. În concepția marxistă omul este înțeles ca *unitate* și *totalitate* a unor determinări contrarii, iar *situația* și *sensul* persoanei decurg din îmbinarea și dinamica acestor determinări ale omului ca existență realizată, ca devenire istorică săvîrșită, sau ale omului posibil, ca existență potențială, ca proiecție deziderativă sau imperativă, ca model spiritual (ideal al socializării). Plasticitatea psihică și spirituală a naturii umane reprezintă un potențial inepuizabil al devenirii ; nici modelele umane nu sînt aistorice ca proiecții ideale ale unor cerințe concrete de obiectivare și creație culturală, aceste modele se schimbă, se îmbogățesc în istoria spirituală a omenirii.

„Pentru antropologia filozofică marxistă, noțiunea de situație este indispensabilă : ea este pivotul *explicației a ceea ce ne determină social-istoric* lăsînd întreg orizontul deschis pentru acțiune și creație" (p. 167). Transpusă în planul filozofiei istoriei, conceptul antropologic de situație se configurează ca *situații istorice*, *situații de răscruce*, *situație spirituală a epocii* etc. Orizont deschis pentru *opțiuni*, care implică valori și nonvalori spirituale, acceptarea datului ca punct de plecare sau protestul, revolta, accep-

* Capitolul *Natura umană — cultura și cîmpul axiologic al valorilor comune*, p. 62—65.

tarea sau inacceptarea existențială, ca „fundal permanent al vieții sufletești" ; ca „izvor de valori" sau „obiectivare simultan psihică și etică", ca „transformarea persoanei în personalitate". *Situația* persoanei umane este rezultatul istoric al încrucișării celor mai variate determinisme, dar omul nu este doar produsul unei situații date sau mesagerul acesteia, ci are un *sens* care depășește situația prin *libertate* și *creație*, prin capacitatea sa de *reacție* la acțiunea determinismelor. *Valorile* reprezintă, în concepția autorului, un aliaj dialectic între necesitate și libertate, produsul de sinteză al conformării dintre situația persoanei și sensul acesteia. Atît *cultura*, cît și *personalitatea* se nasc din această tensiune dialectică a persoanei. „Cultura și personalitatea reprezintă tocmai ceea ce omul reușește să dureze deasupra solului ontic fie al naturii umane, fie al naturii în general (iată cum devine inevitabil termenul de natură umană, ostracizat pe nedrept, după cum am arătat mai sus.— nota mea, *A.T.*). Spațiul axiologic nu poate fi redus la existența biopsihică, nici la existența socială, după cum o catedrală nu se reduce la piatra și la bîrnele din care a fost alcătuită" (p. 26). *Sensul vieții* ca *sinteză dintre necesitate și valoare* a fost exprimat cu deosebită pregnanță de tînărul Marx prin cuvintele : „Omul bogat este cel care *are nevoie* de totalitatea de manifestări umane ale vieții ; omul pentru care propria sa realizare există ca o necesitate interioară, ca o nevoie". Antropologia filozofică operează cu două categorii filozofice împrumutate ontologiei și gnoseologiei — *subiectivitatea* fără de care nu am putea concepe *explicarea* și *valorificarea* omului, și *obiectivarea*, proiecția omului în afară, fără de care nu am putea înțelege tot acel spațiu axiologic de sinteze creatoare pe care omul îl durează deasupra solului ontic. Obiectivarea este mecanismul prin care se trece de la *persoana ideală*, („perspectivele maximale ale virtualităților reale ale omului") ca model spiritual, ca proiect, la *personalitatea reală* la care determinările biopsihice și sociale sînt suprimate dialectic prin emergența și structurarea unor determinări spirituale, în care *situația persoanei* este depășită de *valoarea* sau *sensul personalității*, cînd omul nu este doar *obiect* pasiv al istoriei, ci *subiect, creator* al istoriei. Caracterul de sinteză al antropologiei filozofice se vede și din faptul că ea nu rămîne, nici la nivelul empiric al *faptelor* de *psihologia persoanei*, nici la nivelul lui *trebuie să fie* al eticianului, ci „este obligată să cerceteze omul atît în plan ontic cît și axiologic, atît genetic, cît și situațional, atît sincronic cît și diacronic" (p. 30).

Prin *structură*, *situație* și *sensul persoanei*, C.I. Gulian exprimă complexitatea problematicii omului, de la bazele biologice ale persoanei și date comparabile de psihologie animală, la problema suferinței și fericirii, de la motivațiile biopsihice ale actelor de comportament, pînă la angoasă sau creația și trăirea valorilor superioare ale culturii.

Adoptînd ca unghi privilegiat în elaborarea antropologiei filozofice marxiste structura, situația și sensul persoanei, era firesc ca autorul să apeleze mai întîi la datele pe care ni le oferă psihologia persoanei, psihologia socială, psihiatria, inclusiv prin contribuțiile (și erorile) curentelor freudiste și neofreudiste. Dealtminteri, sînt cu totul remarcabile spiritul critic și receptivitatea autorului față de unele teorii mai importante în problema personalității : *teoria cîmpului* a lui Köhler și Kurt Lewin care pleacă de la primatul totalității, al întregului, distinct calitativ față de elementele componente, teoria activistă a lui Allport care, dezvoltînd sugestiile lui Leibniz, întreprinde o critică a concepțiilor pasiviste, mecaniciste, direcția de gîndire ce pleacă de la Locke, diverse variante structuraliste și existențialiste etc. Toate aceste teorii au luminat diverse aspecte ale problemei, au accentuat o latură sau alta, dar au generat și numeroase erori, prejudecăți — între care despărțirea tranșantă dintre zona faptelor psihice, nonnormative (psihologia științifică) și cea a normelor, valorizărilor, atitudinilor, care ar fi incompatibile cu cunoașterea științifică — a căror înlăturare devine o condiție a unei antropologii dialectice.

Amplul capitol consacrat analizei contribuțiilor psihologiei la elaborarea antropologiei filozofice poartă un titlu fericit, *Omul cu sine însuși*. Deși pus între ghilimele și însoțit de rezervele autorului, mi se pare potrivit pentru ceea ce reprezintă dimensiunea psihologică a personalității, cu toate că preocuparea omului față de sine însuși nu se reduce la *cunoașterea de sine psihologică*. Fără a nega sau minimaliza tot ceea ce reprezintă *condiția exterioară* — biologică, socială, etnografică și istorică — a persoanei umane, determinismele variate ce o condiționează în epoca noastră de ascendență explozivă a *civilizației tehnologice*, dobîndește o însemnătate crescîndă *condiția interioară*, psihologică, etică, spirituală a persoanei umane, mecanismele subiectivității de creație și trăire a valorilor.

Preocuparea omului „față de sine însuși" este proprie, definitorie pentru antropologie în măsura în care ea se delimitează *analitic* de alte discipline care abordează omul în raport cu ceea ce-l determină și condiționează, ca existență socială, culturală, istorică etc. Iar omul cu sine însuși este înainte de toate *homo psichologicus*, deși antropologia filozofică nu poate fi construită pînă la capăt fără a ține seamă și de celelalte ipostaze ale umanului. Căci omul cu sine însuși nu se reduce la dimensiunea sa psihologică. O spune și

C.I. Gulian care, dealtminteri, nu se limitează nici chiar în această carte la componenta psihologică a antropologicului, ci doar o privilegiază pentru a sublinia un punct de plecare, un punct de reper, o bogăție încă neexplorată de date, sugestii, concluzii parțiale pentru edificarea filozofiei omului. Aceasta din urmă nu se poate lipsi de elanurile etosului, dar nici de temeiurile de fapte ale biologiei umane, ale psihologiei și ale sociologiei.

Un merit deosebit al autorului cărții *Antropologia filozofică* este și acela de a distinge cu pătrundere și nuanțat faptele psihice de denaturările lor ideologice, contribuții științifice pozitive ale unor teorii psihologice, de limitele și erorile lor filozofice. Psihologia abisală, de exemplu, în primul rînd datorită contribuției lui Freud, a pus în lumină dinamica vieții psihice, tensiunea conflictuală dintre *conștient* și *inconștient*, rolul real al inconștientului în actul de creație și în alte manifestări omenești, dar această idee nu aparține exclusiv psihologiei abisale care, pe de o parte, unilateralizează și schematizează problema inconștientului, iar pe de altă parte proclamă eronat caracterul dominant și fatidic al forțelor ce sălășluiesc în subteranele conștiinței. Am putea adăuga aici reproșul că nu se face distincția dintre *inconștient* și *subconștient*, dar aceasta este o problemă mai complicată care ar cere o tratare mai amplă, imposibil de realizat aici — problemă pe care nici autorul cărții nu o pune și nu o discută, deși, după opinia mea, nondistincția dintre cele două concepte este generatoare de multe confuzii.

Situația existențială a persoanei, cele trei planuri ale sale de articulare, de structurare, și principiul adaptării, strădania de a descoperi și descifra cifrul inconștientului (cifru pe care Freud îl reduce, eronat, la sexualitate), tensiunea conștient-inconștient (minimalizînd însă rezervorul energetic al conștiinței), dialectica subiectivitate-obiectivitate, reliefarea substratului sociologic al tuturor tensiunilor psihice, — sînt doar cîteva din ideile lui Freud pe care o teorie antropologică dialectică și le poate asimila critic. Freud a exagerat puterile inconștientului, a ipostaziat așa-numitele instinct al morții (*Thanatos*) și instinct al vieții, iubirii (*Eros*), dar *irațional* nu a fost și cu atît mai puțin sînt urmașii săi care, între altele sub influența marxismului, au acordat o importanță crescîndă factorilor sociali și culturali în viața psihică, rolului valorilor, îndeosebi celor etice, în constituirea și devenirea Eului. Însăși psihiatria devine astfel o știință social-umană, iar unii psihanaliști evoluează spre o poziție umanistă destul de apropiată de marxism, ca în cazul lui E. Fromm, Adler și Jung. Deși mult deosebiți între ei, aceștia atestă o evoluție semnificativă a freudismului într-o direcție de gîndire dialectică, mult mai corespunzătoare cu dinamismul vieții sufletești, cu tensiunile dramatice ale eului subiectiv pe care, cu mult înaintea freudienilor și a neofreudienilor, le-au surprins atît de percutant marii moraliști francezi Montaigne, La Rochefoucauld, scriitori ca Stendhal și Dostoievski, filozofi ca Nietzsche și Unamuno.

În ceea ce privește contribuția *psihologiei sociale* este reliefată semnificația unor aspecte cum ar fi activitatea originală a „eului social" (*social self*), tensiunea adaptării și nonadaptării la cadrul social-istoric, determinismul social al psihicului, motivația socială a caracterelor, „jocul dialectic al motivelor și actelor noastre", cu stările de echilibru și dezechilibru, de stimulare sau dezaxare a psihicului, nivelul social-axiologic al comportamentului persoanei care realizează „homeostazia superioară", mai exact „integrarea social-normativă și axiologică prin *efort* și *obiectivare*".

O interpretare raționalist-dialectică a relației dintre normal-anormal (între care nu există nici *identitate calitativă*, nici o prăpastie de netrecut) a permis așadar o valorizare utilă și necesară a datelor psihiatriei cu privire la contradicțiile vieții psihice, despre fenomenele de nevroză și mecanismele ce le declanșează în perspectivă antropologică.

O depășire a planului psihic a realizat analiza fenomenologică a libertății, dar aceasta ignoră devenirea istorică concretă a personalității. Libertatea presupune însă primatul conștiinței (deci al *raționalității*) asupra inconștientului (deci a *iraționalului*), trecerea de la nivelul psihic la cel spiritual, de la planul faptelor și virtualităților la cel al valorilor și orizonturilor deschise, de la sediul psihic al individualității și unicității la vocația universalității, de la lumea obscură sau semiobscură a instinctelor, afectelor, sentimentelor la cea a conștiinței lucide, clarvăzătoare, de la subiectivitate și singularitate la depășirea acestora prin obiectivare. Rezultanta acestor treceri este originalitatea personalității. «Originalitatea » pură, ireductibilă ar fi rămînerea la stadiul inferior al eului. Originalitatea *reală* este rezultatul unei evoluții dialectice, prin care eul originar se anulează dialectic, se depășește în personalitate ca valoare etică-socială. Dar, ca orice depășire dialectică, personalitatea este eul sau persoana obiectivată din care nu au pierit fără urme nucleul unicității, particularitățile subiectivității *lui*" (p. 156).

Există o deosebire de cuprindere și unghi de vedere între conceptul psihologic, cel etic și cel antropologic al personalității și pe care autorul o reliefează. Antropologia operează între altele cu modele, dar numai după

ce stăruie asupra faptelor, asupra structurii şi situaţiei umane; astfel imperativele valorice, modalităţile autorealizării nu sînt apriorice sau venite din senin, ci pregătite de fapte. De aici rezultă rolul psihologiei. De acord, dar de ce o astfel de procedare deosebeşte antropologia de etică (''..spre deosebire de etică..'')? Nici etica nu procedează aprioric, nici etica nu dispreţuieşte faptele şi nu operează numai cu judecăţi de valoare. Sînt cunoscute confruntările din istoria filozofiei între *eticile normative* şi cele *explicative*. Este însă întru totul adevărat că antropologia marxistă, ca şi etica marxistă dealtminteri, reconciliază normativul şi explicativul, reprezintă ,,aliajul dialectic dintre existenţial şi axiologic sau dintre necesitate şi valoare (p. 158). Iar obiectivarea, materială sau spirituală (morală, estetică, teoretică) reprezintă însuşirea fundamentală a condiţiei umane, determinarea antropologică cea mai caracteristică, pe care antropologia filozofică trebuie, deopotrivă s-o explice şi s-o valorifice.

Analiza experienţelor etice şi antropologice pe care le-au întruchipat diverse doctrine, îndeosebi stoicismul, Pascal, Schopenhauer, existenţialismul se dovedeşte necesară pentru a înţelege originalitatea, spiritul revoluţionar şi consecvent umanist al concepţiei antropologice marxiste despre *omul total* ca ,,o sinteză nouă, o fuziune a idealului umanist tradiţional de profil pur spiritual cu noul ideal care porneşte de la «praxis», care vrea să transforme lumea prin revoluţie, să instaureze o nouă societate şi un nou tip uman'' (p. 253). *Modelul omului total* a fost multă vreme o alternativă ideală, posibilă şi necesară la alienarea sa, la dezumanizarea omului în societatea capitalistă, pentru a deveni azi — în condiţiile făuririi unei societăţi socialiste multilateral dezvoltate şi în perspectiva civilizaţiei comuniste viitoare pe care o configurează documentele *Congresului al XI-lea al partidului*, în primul rînd *Programul* partidului, — un model activ, operaţional care, fără a escamota contradicţiile vieţii reale, fără a idiliza omul şi societatea, reprezintă cea mai autentică sinteză a obiectivităţii şi subiectivităţii, necesităţii şi libertăţii, determinismului şi valorilor condiţiei umane. Nu este vorba despre o reeditare a mitului despre o ,,natură umană'' veşnică, despre om ca entitate metafizică, tocmai datorită *caracterului istoric* al acestui model, care împleteşte *cunoaşterea* omului cu *valorizarea* sa, *situaţia* persoanei cu *sensul* personalităţii; *planul ideal* al potenţării maximale a cerinţelor şi aspiraţiilor unei societăţi, cu *planul real* al realizării vocaţiilor, al *educaţiei* şi *acţiunii*.

MARXISMUL ŞI ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

DE

AL. BOBOC

Ca disciplină constituită, cu o problematică aparte, cu metode şi aparat conceptual propriu, antropologia filozofică este un produs teoretic tîrziu al conştiinţei culturale europene. Elaborată în şcolile ,,filozofiei vieţii'', în neokantianism şi fenomenologie, antropologia filozofică s-a dezvoltat iniţial înăuntrul unor orientări idealiste, care nu puteau oferi însă terenul propice pentru o reconstrucţie cu adevărat modernă, teoretico-ştiinţifică a problematicii omului. Bineînţeles, această situaţie nu justifică nici rezervele categorice faţă de această disciplină, nici respingerea ei ca ,,ştiinţă burgheză''.

În contextul discuţiilor actuale cu privire la îndreptăţirea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, noua lucrare a acad. prof. G.I. Gulian, reprezintă o pledoarie susţinută pentru o reconstrucţie marxistă a sus-numitei discipline.

Autorul argumentează pe larg şi convingător necesitatea statuării antropologiei filozofice ca parte integrantă a sistemului disciplinelor filozofice în marxism. ,,Interesul adînc şi multilateral pentru om — scrie G. I. Gulian — atît ca «individ», cît şi ca «fiinţă socială» este constitutiv marxismului ... Trebuie să spunem însă deschis că nu toţi marxiştii au ajuns să înţeleagă necesitatea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, unii ajungînd chiar s-o denumească o invenţie «burgheză» ... În primul rînd, este regretabil că adversarii marxişti ai antropologiei filozofice nu numai că nu vor să ţină seama de ceea ce ne-au lăsat Marx şi ca Lenin indicaţii sugestive în problema

omului, dar mai ales că ei încalcă imperativul vital al filozofiei marxiste : acela al dezvoltării creatoare a marxismului" (p. 5).

Spiritul deschis, antidogmatic, dialogul nuanțat cu teoriile existențialiste, personaliste și structuraliste, precum și o atentă studiere a datelor științelor speciale și a textelor fundamentale ale clasicilor marxism-leninismului — sînt caracteristici care se impun din primele pagini ale lucrării despre care discutăm. Principala direcție a argumentării este necesitatea și utilitatea antropologiei filozofice „înăuntrul marxismului", care să conducă la o înțelegere filozofică riguroasă a omului în ceea ce este el însuși, în ireductibilitatea sa, și nu numai prin comparație cu alte moduri ale existenței.

Continuîndu-și cercetările anterioare (în special cele din *Introducere în etica nouă* și *Problematica omului*), C.I. Gulian argumentează ideea că antropologia filozofică marxistă se delimitează de alte concepții antropologice din următoarele două unghiuri de vedere : 1) ca o *critică* a tuturor concepțiilor mărginite, unilaterale despre esența omului ; 2) ca disciplină *simultan teoretică și practică*, cunoașterea omului vizînd tot timpul putința influențării și transformării omului, a modelării și educării lui (p. 11).

Sub aspect teoretic antropologia filozofică se dovedește a fi, astfel, o disciplină cu un pronunțat caracter dialectic, de sinteză. Pe bună dreptate — arăta autorul încă în *Problematica omului* (1966) — antropologia filozofică „nu poate fi științific valabilă decît dacă : 1) este o generalizare sau o sinteză a rezultatelor tuturor științelor particulare care se ocupă în vreun fel sau altul de om ; 2) cuprinde însă și probleme *filozofice*, care de obicei sînt tratate *separat* în etică, psihologie, sociologie, teoria culturii. Antropologia filozofică — sublinia autorul — s-ar caracteriza astfel printr-o *dublă generalizare* : a datelor unor științe particulare (printre care și antropologia, ca ramură a biologiei), dar și a problemelor și a rezultatelor unor discipline filozofice ca etica, teoria culturii, axiologia(p.11—12).

Ca disciplină *filozofică*, care se sprijină pe datele științelor, antropologia filozofică tratează problematica omului la nivelul *maximei generalități*, îmbinînd aceasta cu o imperioasă nevoie de ancorare în actualitate, cu reflectarea frămîntărilor, îndoielilor și victoriilor omului contemporan. În acest sens, noua disciplină are a face cu omul istoric concret, nu cu postulatul metafizic al „naturii umane", concept speculativ, pe care l-a respins Marx încă din scrierile de tinerețe. Autorul subliniază aci importanța ideii lui Marx despre penetrația profundă a socialului în eu, idee confirmată de dezvoltarea contemporană a psihologiei sociale. Într-adevăr, esența omului nu poate fi izolată de nici una dintre manifestările, acțiunile și cerințele lui, nu poate fi dedusă speculativ, ci numai din analiza laturii sociale a omului, precum și din particularitățile lui unice, biopsihice.

O mare parte a prezentului volum este consacrată valorificării textelor lui Marx și dialogului cu concepțiile contemporane mai de seamă. Din aceste confruntări, care fac necesară și o incursiune istorică asupra concepțiilor care au reflectat epocile de criză din istoria culturii, autorul desprinde o serie de învățăminte, pe care le fructifică mai ales în partea finală a lucrării (p. 240—279), în legătură cu modelul „omului total", și cu semnificația axiologiei marxiste și perspectivele antropologiei filozofice în epoca noastră.

Recomandăm de asemenea atenției cititorului paginile consacrate analizei structurii, situației și sensului persoanei (p. 32—46), în care se fac considerații interesante asupra orientărilor exclusiviste în antropologie, orientări pe care autorul le împarte în : structuralism, situaționalism, axiologism (p. 33). Se subliniază, pe bună dreptate, că psihologia contemporană a pus în evidență caracterul dialectic al psihicului, dezvoltarea acestuia, raporturile lui active cu lumea exterioară. „Mersul cercetărilor în psihologia contemporană — precizează autorul — arată că vechea antiteză schematică instinct-conștiință, conștient-inconștient, biologism-spiritualism (sau valorism) nu poate fi menținută" (p. 61). Critica biologismului, a eliminării conștiinței nu se mai poate reduce la apologia naivă a rolului conștiinței, dar nici înțelegerea dinamicii inconștientului nu poate fi neglijată. „Cu toate riscurile pe care le implică formulările succinte, — scrie autorul — am caracteriza evoluția imaginii omului în psihologia contemporană ca un progres : pentru că a trecut de la intelectualism spre structura antitetică, complexă a psihicului ; pentru că păstrînd cerințele rigorii experimentale, caută să cuprindă... și latura atitudinilor, valorizărilor și sensului, pentru că « dincolo » de moralism sau imoralism luminează cu din ce în ce mai mult curaj mecanismele « din umbră » ; pentru că a abandonat psihicul-monadă pentru o viziune dialectică a raportului dintre psihic-lume... ; pentru că ...se merge spre dezvăluirea complicatei întrepătrunderi dintre « eul individual » și « eul social » ; pentru că, redescoperind ...unicitatea omului concret și demonstrînd tenacitatea subiectivității noastre, ne lasă deschis orizontul spre personalitate..." (p. 62). Pe acest fond, de o atenție deosebită se bucură valorificarea aportului psihologiei sociale (p. 66—84), care confirmă justețea criticii făcute de Marx antropologismului lui Feuerbach ; căci omul nu este o ființă contemplativă, în lumina teoriei motivației inteligența nu mai

poate fi studiată în sine, ci funcțional, în cadrul comportamentului. Reține totodată atenția valorificarea freudismului, în mod critic (p. 110—112) într-o perspectivă antropologică modernă.

Un loc aparte ocupă studiul *necesității și valorii* în teoria antropologică a personalității. Cu aceasta se și încheie de fapt partea consacrată studierii psihologiei contemporane. Autorul precizează că „antropologia filozofică trebuie să cuprindă fapte și probleme care nu sînt cîtuși de puțin obligatorii pentru psihologia personalității, în timp ce antropologia nu se poate lipsi de datele psihologiei" (p. 157). Mai ales în epocile de criză, antropologia filozofică oglindește în chipul cel mai acut importanța situației istorice, opțiunile pentru sau contra istoriei ; este partea normativă a acestei discipline prin care ea își mărturisește deschis poziția valorizantă : personalitatea devine centrul problemei, dar nu ca fapt psihologic, ci ca model psihologic. Spre deosebire de etică, antropologia filozofică se oprește la model *după* ce a stăruit asupra structurii și situației umane, iar nu aprioric. „Firul roșu care ne călăuzește — precizează autorul — este paradoxul : de-abia cunoscînd rolul situației social-istorice, omul ajunge să se cunoască pe sine însuși" (p. 159). Oricît am cunoaște structura și capacitățile umane, nu vom rezolva problema sensului persoanei numai considerînd-o în sine, independent de obiectivările ei. Și aici autorul analizează amplu principalele aspecte ale obiectivării omului în societatea modernă, oprindu-se la particularitățile obiectivării și împlinirii personalității în socialism.

Partea a treia a lucrării — „Omul și ființa. Sociologia atitudinilor anexistențiale în epoci de criză" — prilejuiește o amplă confruntare cu concepțiile filozofice premarxiste și cu cele nemarxiste din epoca noastră. Piatra unghiulară este și aici conceptul de situație, care capătă un conținut social-istoric concret, în opoziție cu conceptul abstract al existențialismului. „Pentru antropologia filozofică marxistă, — scrie autorul — noțiunea de situație este indispensabilă : ea este pivotul *explicației a ceea ce ne determină social-istoric*, lăsînd întreg orizontul deschis pentru acțiune și creație" (p. 167).

Confruntarea marxismului cu existențialismul în problematica axiologiei și antropologiei filozofice prilejuiește autorului posibilitatea de a sublinia semnificația profundă, științifică și metodologică, a materialismului istoric, pentru o reconstrucție cu adevărat modernă a disciplinelor amintite. Aceasta însă nu-l determină pe autor la o respingere în bloc a reflecțiilor de tip existențialist, și a aportului acestora „în acea parte a antropologiei filozofice care este *cunoașterea omului*, chiar dacă această cunoaștere este parțială, limitată, tendențioasă, avînd o anume colorătură sumbră, negativistă" ; căci „într-o antropologie dialectică e posibilă integrarea critică și a acestui tip de analiză existențială fără să-i acceptăm ideologia" (p. 243). „Caracterizarea « nemulțumită » a omului în existențialism are valoarea indiscutabilă a unui antidot împotriva optimismului naiv" și a mărginirii intelectualiste ; existențialismul ignorează însă rădăcinile istorice ale inacceptării lumii, precum și faptul că această „inacceptare" poartă în sine, latent, un ascuțit simț al valorii, al totalității (p. 245). Autorul observă că, deși viciat de un idealism nihilist, care accentuează unilateral nonsensul, existențialismul este, totuși, „o căutare a sensului vieții, o deschidere spre valoare, un drum sinuos spre umanismul dintotdeauna" (p. 252).

Antropologia filozofică, argumentează autorul, trebuie să ne propună modelul „omului total". Pentru aceasta însă, ea trebuie să plece de la Marx, care a avansat această noțiune fundamentală pentru axiologie și istoria umanismului. „În perspectiva istorică a evoluției umanismului, arată C.I. Gulian, « omul total » reprezintă o sinteză nouă, o fuziune a idealului umanist tradițional de profil pur spiritual cu noul ideal care pornește de la « praxis », care vrea să transforme lumea prin revoluție, să instaureze o nouă societate și un nou tip uman. În limbaj etic-axiologic, aceasta însemnează afirmarea unui etos care nu se lasă satisfăcut decît de *o totalitate infinită a valorilor*" (p. 253—254). De fapt, esența polemicilor de epocă ale lui Marx „este afirmarea etosului, a umanismului-marxist, a perspectivei omului total (ca simultan individual și social) *împotriva alienării*. În această perspectivă, comunismul este înțeles de către Marx ca o regăsire de către om a esenței sale" (p. 255). Căci Marx a explicat în mod multilateral raportul dintre procesul subiectiv, latura interioară a *obiectivării* și noua *lume creată* a culturii. „Este de la sine înțeles — subliniază autorul — că o viziune axiologică marxistă este social-istorică la baza ei, că lărgirea sau dezvoltarea orizontului axiologic al individului a depins și depinde de raporturile sociale în care el se află" (p. 257).

Lectura actuală a textelor lui Marx se concretizează într-o dezbatere asupra problemei dezvoltării personalității în condițiile dezvoltării societății noastre socialiste, în care omul, în spiritul umanismului marxist, este considerat ca o ființă mereu perfectibilă, ca un creator de bunuri și valori (p. 261). Căci „etica socialistă reia și precizează, pe fundalul datoriei sociale, analiza științifică a personalității, înțeleasă ca o depășire dialectică a subiectivității pe baza desființării relațiilor

de rivalitate şi de exploatare" (p. 263). Autorul subliniază, pe bună dreptate, că personalitatea nu se poate realiza decît prin munca socială, „personalitatea nu este omul care se singularizează... ci acela care, *înţelegînd necesitatea istorică, aduce o contribuţie creatoare la realizarea sarcinilor epocii în care trăieşte*" (p. 263—264). Prin aceasta, concepţia marxistă despre personalitate se impune împotriva oricăror concepţii subiectiviste sau autonomiste.

Apreciind recenta contribuţie teoretică a acad. prof. C. I. Gulian, susţinuta sa pledoarie pentru justificarea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, ca pe *o elaborare de seamă în cadrul dezvoltării gîndirii contemporane*, vom reţine totodată atenţia cititorului şi asupra unor probleme care rămîn, inevitabil, deschise sau a altora în care, personal, avem un alt punct de vedere.

Astfel, credem că ar fi fost necesar de dezvoltat (în introducere sau în partea finală) sau cel puţin de precizat opiniile autorului în legătură cu sistemul disciplinelor filozofiei marxiste, drept cadru pentru argumentarea tezei de bază a autorului: antropologia filozofică „înăuntrul marxismului".

În acest sens, noi socotim că antropologia filozofică este, într-adevăr, parte integrantă a sistemului filozofiei marxiste, dar ca *domeniu al filozofiei aplicate*, alături de filozofia istoriei, filozofia valorilor, filozofia culturii, în acest sens fiind cu totul îndreptăţită o filozofie a omului şi, mai departe, o filozofie a acţiunii, o filozofie a ştiinţei etc. În altă ordine de idei, antropologia filozofică, ca disciplină de sinteză (aşa cum o înfăţişează C.I. Gulian), poate fi considerată şi ca *nucleu al unei filozofii a culturii*, înţelegînd cultura ca ansamblu al creaţiilor valorice şi, implicit, legată de creatorul ei: omul, ca „individ real, viu" şi ca „fiinţă generică", cum spunea Marx.

Deşi apreciem, în general, latura polemică a lucrării, dialogul nuanţat, dar principial din punct de vedere ideologic, cu teoriile nemarxiste, înţelegem mai puţin unele atitudini prea categorice faţă de structuralismul lui L. Althusser, unele aprecieri, cum ar fi următoarele: „existenţialismul este mai aproape de marxism decît structuralismul, care, sub pretextul «desubiectivizării» cunoaşterii, tinde teoretic să lichideze problematica omului, a sensului vieţii, a valorilor"; sau „trebuie ... să respingem cu hotărîre «antiumanismul teoretic» ca o manifestare a dezabuzării de umanism sau, alteori, ca o intenţionată ocolire a problemelor societăţii şi a omului în epoca noastră" (p. 253).

Tot în direcţia confruntărilor ideologice, personal aş fi acordat o mai mare atenţie discuţiei asupra punctului de vedere axiologic neokantian sau fenomenologic. Căci antropologia filozofică, ca parte integrantă a filozofiei moderne a culturii, s-a născut, totuşi, în operele lui Rickert, Scheler şi Cassirer; iar o oprire mai pe larg asupra mediului iniţial al unei antropologii filozofice elaborate ar fi impus şi o mai largă discuţie asupra problemei raporturilor *dintre necesitate şi valoare*, una dintre contribuţiile principale, în etică şi în antropologie filozofică, aduse de C.I. Gulian (de fapt, în alte lucrări ale sale, autorul a dezbătut pe larg această problemă).

Pentru stadiul actual al dezbaterilor teoretice, important este faptul că autorul invită la o discuţie deschisă, principială, dar nuanţată, a cărei orientare izvorăşte din însuşi spiritul creator al marxismului, din confruntarea acestuia cu marile experienţe ale lumii şi ale culturii veacului nostru.

OMUL — PREZENŢĂ VALORICĂ A FILOZOFIEI

DE

TUDOR GHIDEANU

Ultima lucrare a acad. prof. C. I. Gulian nu este un adaos contingent la o operă, ci constituie semnificarea, cu noi valenţe, a unei opţiuni de principiu care-şi serbează maturitatea creatoare: antropologia filozofică. Ea înscrie o sinteză a periplului fidel umanist, un invariant al cercetării, o frecvenţă care de la lucrarea *Introducere în etica nouă* (1946), prin volumele: *Sensul vieţii în folclorul românesc* (1957), *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964). *Omul în folclorul african* (1967), *Originile umanismului şi ale culturii* (1967), *Problematica omului* ş.a., şi în sfîrşit, *Antropologie filozofică* (1972) — s-a diversificat şi centrat, în ace-

lași timp, printr-un discurs teoretic de factură *metodică* și *sistematic-dialectică*.

Se poate afirma, pe drept cuvînt, că urmărirea unui raport antagonic între *metodă* și *sistem*, în una din lucrările fundamentale de istoric al filozofiei, ale lui C.I. Gulian (*Metodă și sistem la Hegel*), a influențat într-un chip fericit, printr-o răsturnare pozitivă sintetică, constituirea propriei sale opere. Căci, pentru cel care a parcurs în detaliu această operă, nu este dificil să surprindă intuiția ei de fundament — *forța mijlocitoare și totodată propulsivă a etosului* în determinismul social, între geneza materială și emergența valorică a sensului și idealurilor.

C. I. Gulian întreprinde o autentică „cufundare" către straturile adînci ale filozofiei clasicilor marxismului, scoțînd la lumină și insistînd asupra unor accente fundamentale ale umanismului marxist. Crezînd cu tărie în necesitatea unei antropologii filozofice, alături de celelalte componente ale filozofiei: ontologie, gnoseologie, etică, estetică, axiologie — filozoful român îi caută acesteia, nu doar temeiurile de a fi, ci mai ales structurile, raporturile specifice, capacitatea receptivă la problematica antagonică a timpului nostru, avînturile prospectivei eficace în societatea socialistă din România. „Antropologia filozofică vrea să fie *cunoașterea omului în vederea modelării lui*. Partea ei de sinteză a descoperirilor psihologiei individuale, a psihologiei sociale, etnologiei, istoriei culturii etc. trebuie să fie o imagine cît mai realistă, cît mai globală, asupra omului concret..." (p. 6).

Componentă de finalitate logico-istorică a filozofiei marxiste, antropologia filozofică trebuie să împletească o cunoaștere obiectivă a omului, cu o viziune normativă, axiologică, a unui „om total" (Marx). Autorul relevă esențial că, din această intenție cognitivă și de modelare reală, nu pot lipsi „partea de umbră", contradicțiile și slăbiciunile omului, judecarea contradicțiilor din societatea socialistă etc.

Edificiul antropologiei filozofice nu poate fi lipsit de cunoașterea mecanismelor psihice specific umane, a ponderii determinismului biologic, a rolului conștiinței, a realității și unicității individuale, a determinismului social-istoric, a primejdiilor și limitelor subiectivității, dar și a capacității demiurgice a omului concret.

C.I. Gulian surprinde cu pregnanță *rolul primordial* pe care îl ocupă omul în filozofia marxistă. El are în vedere finalitatea practică, politică și etică pe care o comportă o dialectică teoretică materialistă asupra omului, asupra a ceea ce este și poate deveni acesta. Două teze antropologice esențiale stau la baza acestei concepții: *înțelegerea omului ca ființă social-istorică (fără a ignora unicitatea omului concret) și înțelegerea omului ca ființă în chip funciar demiurgică*. Antropologia filozofică marxistă dezvăluie omul în totalitatea determinărilor și capacităților lui. Sarcina sa rezidă în a nu ignora nimic din ceea ce definește omul real, viu, cu „mizeria și măreția lui" (Pascal), nimic din ceea ce au stabilit științele, nimic din ceea ce a obsedat filozofiile, nimic din ceea ce prospectează sociologiile etc. Ea trebuie să rămînă *o disciplină globală* (p. 14) tratînd problematica omului la nivelul maximei generalități, între unicitate, contingență și perenitate.

C. I. Gulian marchează prin șapte caracteristici domeniul antropologiei filozofice:

a) parte integrantă a filozofiei marxiste, cuprinzînd, simultan, o interpretare materialist-dialectică a laturii bio-psihice a omului și o interpretare materialist-istorică a laturii lui sociale, spirituale, axiologice; explicația materialist-istorică a profilului spiritual, a problematicii și valorilor personalității și a tuturor valorilor în general;

b) considerarea fenomenului uman ca un întreg prin dialectica contrariilor;

c) omul privit ca *structură* — sub îmbinarea dublului determinism, biopsihic și social-istoric, și, totodată, ca *libertate de opțiune*, personalitate care devine creatoare de valoare;

d) analiză a determinării complexe a omului concret în corelație cu datele științelor particulare;

e) cunoaștere și valorizare vizînd simultan aspectul teoretic și practic de transformare și modelare a omului, în perspectiva socialismului și a valorilor sociale;

f) cuprinde onticul și axiologicul, problema sensului și a valorilor, respingînd „antiumanismul teoretic" structuralist;

g) este o disciplină deschisă, capabilă de corectare și îmbogățire odată cu dezvoltarea științelor naturii și a științelor sociale.

Cartea lui C. I. Gulian este o pilduitoare receptare filozofică a multivalenței și adîncimii determinismelor reale; dialectica *obiectivării* și conturarea mai adecvată a conceptului contemporan al *subiectivității* deschid o nouă cale comprehensiunii filozofice materialist-dialectice. *Situație, structură* și *sens* sînt dimensiuni ale ființei umane care numai conjugate conduc la o explicație validă, dar și la o trăire intensă a problematicii omului istoriei contemporane. Antropologia filozofică — spune filozoful marxist român — este obligată să cerceteze omul atît în plan ontic, cît și axiologic, atît genetic, cît și situațional, atît sincronic, cît și diacronic.

Dacă intuițiile cheie ale lui C. I. Gulian în problematica antropologiei filozofice sînt

prezente la nivelul teoretic de exigență al *metodei* — unde asistăm la o corelare a momentelor maximei generalități — dialectica sa *sistemică* descinde la stratul probatoriu al celor trei coordonate, luate ca stricte, pentru comprehensiunea omului real, viu, *structura, situația* și *sensul* — ceea ce lucrarea *Antropologie filozofică* traduce prin temele: 1. „Omul cu sine însuși" (prin prisma psihologiei contemporane); 2. „Omul și ființa" (sociologia atitudinilor anexistențiale în epoci de criză); 3. „Omul total" în axiologia și antropologia filozofică marxistă.

Psihologia reprezintă un moment indispensabil al antropologiei filozofice, care nu poate nega baza biologică a vieții psihice, nu poate ignora trebuințele, impulsurile, instinctele etc. Dar respinge exagerările, proprii pozițiilor unilaterale exprimate de behaviorism, freudism, teoria inconștientului (Jung), introducînd factorul social-istoric în explicarea vieții psihice. Structura persoanei este înțeleasă — în optica pe care ne-o propune antropologia filozofică a lui C.I. Gulian —, printr-o traversare esențială a „teoriei straturilor" (Allport), a psihologiei sociale (Curtis, Asch, G. H. Mead, L. H. Franck ș.a.), a raportului motivație-adaptare-conflict într-o teorie a homeostaziei (W. B. Cannon), a raportului dintre normal și anormal într-o concepție „graduală", a psihologiei abisale (Freud, Adler), a psihologiei conflictului și afirmării eului, a raportului eu-obiectivare-personalitate. „Din cauza dublului plan în care trăim — individual, interior și exterior, social-istoric, — scrie C. I. Gulian, —, din faptul că condiționarea social-istorică se dezvăluie ca fundamentală, determinînd probleme, conflicte, dar și prilej de afirmare și de obiectivare a personalității, *psihicul se vădește a fi pasta pe care o modelează istoria și etosul*. De aceea de la nivelul psihologic trebuie să trecem la nivelul spiritual, unde se manifestă cele două raporturi fundamentale care se întrepătrund: omul și ființa, omul și valorile" (p. 147 — subl. ns., *T. G.*).

Noțiunea de *situație* este, pentru C. I. Gulian, pivotul explicației a ceea ce ne determină social-istoric, lăsînd întreg orizontul deschis pentru acțiune și creație.

Aici, la coordonata situației, autorul concretizează în analize de profunzime metodologia mediației prin *etos*. El folosește dialectica *acceptării-inacceptării*, afirmării-negării lumii, dualismului viziunilor active sau pasive despre lume. Atitudinile negative sînt numite „anexistențiale", căci criteriul judecății — acceptarea-inacceptarea lumii — face din aceste viziuni, ca și din opusele lor, *viziuni antropologice*, și nu doar viziuni gnoseologice sau etice (p. 180). Problematica existențială, conflictul existențial devin centrul explicativ. „Numai fenomenul acceptării-inacceptării ne poate lămuri cum etosul ajunge să se îndrepte nu numai spre *Sollen* (imperativ), spre polul de «sus», spre valoare, ci și înspre *Sein* (existență), *cum necesitatea poate înlocui valoarea, cum problema salvării «existenței» poate deveni problema «realizării» etice*" (p. 186). De felul în care este trăită situația într-o epocă istorică, depinde procesul *obiectivării* umane individuale sau colective. Această dialectică vie poate explica experiențele etice și teoretico-ideologice, cărora, C. I. Gulian le identifică tipologia istorică negativă în cazurile: stoicismului, filozofiei lui Pascal, filozofiei lui Schopenhauer, existențialismului contemporan. Acestor atitudini de inacceptare, etosul marxist le opune o dialectică a afirmării și realizării, care nu ignorează suferința, eșecul, durerea. Nu sfîșierile reale sînt respinse de către marxism, ci ideologiile, eticile și antropologiile practice care le hipostaziază. „Existențialismul este *o axiologie ascunsă* — scrie C. I. Gulian — participarea sau adeziunea la sensul vieții este *indirectă*, mijlocită prin desperare, îndoială, negație, retragere, singurătate și neîncredere" (p. 249).

Modelul „omului total" reprezintă, în concepția autorului, o sinteză nouă, o fuziune a idealului umanist tradițional de profil pur spiritual cu noul ideal care pornește de la *praxis*, care vrea să transforme lumea prin revoluție, să instaureze o nouă societate și un nou tip uman. Este vorba despre afirmarea unui etos care nu se lasă satisfăcut decît de *o totalitate infinită a valorilor*. Dezvoltarea multilaterală a individului, pentru care „nici o limită nu este *sacră*" (Marx), este un orizont deschis de societatea socialistă și comunistă. În spiritul acestui adevăr se profilează problema dezvoltării personalității, amplu dezbătută în documentele partidului nostru, problemă al cărei fir roșu îl constituie ideea creării condițiilor *realizării idealului omului multilateral dezvoltat*.

Antropologia filozofică ni se înfățișează astfel ca o necesitate ideologică și spirituală a etosului societății noastre.

În obiectiv :

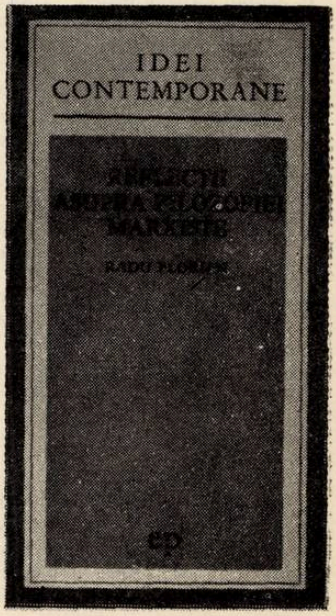
Radu Florian

REFLECȚII ASUPRA FILOZOFIEI MARXISTE

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1974

Participă:

DIONISIE PETCU,
PETRU BERAR



STRUCTURA FILOZOFIEI MARXISTE

DE

DIONISIE PETCU

Procesul dezvoltării filozofiei marxiste în zilele noastre se distinge — după părerea noastră — prin trei momente, organic legate între ele : 1) regăsirea de sine, ceea ce implică — 2) părăsirea și lichidarea totală a pseudoființei sale : imaginea ei dogmatizată, și, în felul acesta, — 3) adecvarea la realitatea contemporană, pe baza actualului nivel al științelor.

În această arie de preocupări se înscrie și recenta carte a profesorului Radu Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, care nu poate fi prezentată decît în termeni elogioși, o carte de actualitate fierbinte nu numai prin faptul că răspunde unor cerințe deosebit de actuale impuse filozofiei marxiste, ci și prin factura acestui răspuns, prin modul în care gîndirea se mișcă în paginile ei. *Reflecțiile* este o carte sobră, de înaltă ținută științifică, în care, spre deosebire de altele din același domeniu, afirmațiile gratuite, metaforele sau citatele obsesive din literatura socio-politică,

Rev. filoz., **XXI**, *8*, p.1002–1016, București, 1974.

ţinînd loc de demonstraţie logică, nu-şi găsesc în nici un fel locul.

Formal, lucrarea implică două demersuri esenţiale : pe de o parte, străduinţa de a regăsi, recitindu-l pe Marx şi Engels, matricea *originară* sau — folosind termenul faţă de care autorul are o nedisimulată slăbiciune — *primordială* a filozofiei marxiste, iar pe de altă parte, combaterea manierei dogmatice-didacticiste în care a fost înfăţişată într-o anumită etapă. Practic, însă, aceste două sensuri sînt contopite firesc într-unul singur, iar preocuparea fundamentală o constituie formularea unui răspuns limpede cu privire la spiritul filozofiei marxiste : În ce constă acesta ? Prin ce este marxistă o filozofie, sau, spus direct, ce este în fond filozofia marxistă ?

Cartea îşi propune, aşadar, cu precădere, să refacă conceptul de filozofie marxistă, să-i dezvăluie definiţia şi, în acelaşi timp, s-o confrunte epistemologic cu actualitatea. Din acest punct de vedere, prin titlul pe care-l are, nu-şi traduce suficient de precis conţinutul. Lucrarea nu este pur şi simplu o suită de reflecţii, ci un discurs filozofic unitar, continuu şi coerent, ale cărui componente se întîlnesc într-un punct nodal : fizionomia generală a filozofiei marxiste.

Pentru a răspunde unei asemenea teme, cartea putea fi construită în modalităţi diferite. Cea mai frecvent utilizată este cea istoristă : se urmăreşte, etapă cu etapă, procesul constituirii gîndirii marxiste. Radu Florian foloseşte însă o altă cale, sociologică : teoria marxistă este privită ca o *operă de cultură*. În această calitate, ea îşi dezvăluie structura proprie, care-i întemeiază originalitatea în ansamblul domeniului filozofic. Problema va fi deci să i se precizeze structura.

Logica lucrării este generată astfel de însăşi ideea structurii filozofiei marxiste. După ce, în cîteva pagini de „Preliminarii" sînt vizate aspecte privind destinul istoric al gîndirii lui Marx se trece la analiza problemei centrale : „Structura filozofiei marxiste". Din acest moment, mişcarea ei seamănă cu a unui silogism, autorul nefăcînd altceva decît să urmeze direcţii de gîndire implicate în premisele puse, concretizîndu-le în capitole de sine stătătoare.

Autorul demonstrează că problemele dominante în perioada de la mijlocul veacului trecut impuneau reevaluarea raportului dintre filozofie şi politică, dintre filozofie şi practica socială. Iar filozofia marxistă se va structura tocmai pe această relaţie. Mai exact, ea se va structura prin punerea acestui raport într-o modalitate nouă, diferenţiată calitativ de cea proprie filozofiei anterioare. Filozofia marxistă se va afirma ca un instrument de veritabilă cunoaştere ştiinţifică, în permanent proces de adecvare a construcţiilor sale la real.

Dar pentru ca un atare concept filozofic să fiinţeze realmente era necesar să aibă un alt sistem de referinţă, să se clădească pe un alt principiu decît cel adoptat pînă acum. În acest sens, autorul arată că „în timp ce toate celelalte curente filozofice premergătoare marxismului şi majoritatea celor ulterioare pun la baza concepţiei lor afirmarea într-o formă sau alta a categoriei de existenţă, interpretată în sens materialist sau idealist, filozofia marxistă are ca punct de construcţie a viziunii sale asupra lumii studierea raportului determinat dintre societate şi natură, care cuprinde de fapt în sine cheia *enigmei* conceptului de existenţă, a raportului dintre spirit şi materie, dintre subiect şi obiect, care se întrepătrund indisolubil" (p. 44). *Relaţia societate-natură* devine aşadar *sistemul referenţial al filozofiei marxiste*, o relaţie reală, demonstrabilă istoric şi logic, care asigură interpretarea în manieră ştiinţifică, şi nu mitică (sau mistică), atît a existenţei, cît şi a realităţii umane. Această relaţie este de natură practică, transformatoare, şi reprezintă unitatea dialectică a două laturi : una materială, cealaltă spirituală. În felul acesta, raportul subiect-obiect şi implicit discursul filozofic sînt scoase din sfera speculaţiei şi aşezate sub incidenţa abordării ştiinţifice. Aceasta presupune, pe de o parte, evidenţierea unităţii dintre om şi natură, iar pe de altă parte, a rolului activ al omului asupra naturii. Iar această acţiune nu este a unui om abstract, feuerbachian, ci social. De aici rezultă că termenii în care trebuie concepută relaţia subiect-obiect nu pot fi alţii decît societate-natură : societatea este subiectul, care transformă obiectul, natura. Mai mult, acţiunea subiectului asupra obiectului echivalează cu punerea unei realităţi noi, care, deşi nu este naturală, este totuşi obiectivă. Căci societatea nu este numai un subiect în sine, ci şi parte a obiectului ; ea are dubla determinare de a fi subiect şi obiect, în acelaşi timp. În lumina filozofiei marxiste subiectul se comportă ca o forţă materială, relaţia lui cu obiectul este practică, şi nu abstractă, ca-n opticile idealiste. Ceea ce înseamnă că obiectul nu mai trebuie considerat ca obiect în sine, ca un dat, ci şi ca „activitate omenească sensibilă, ca practică", cum se exprimă Marx, deci şi ca produs al subiectului.

Pornind de aici, autorul subliniază pregnant că materia şi conştiinţa nu pot fi concepute în afara acţiunii umane, aşa cum încă se întîmplă deseori, deci în afara raportului societate-natură.

Transformarea relaţiei dintre societate şi natură — ca relaţie dintre subiect şi obiect — în sistem de referinţă al filozofiei face ca însăşi problematica acesteia să se schimbe fundamental : „Este vorba de conceperea filozofiei ca formă de acţiune ideală a unui subiect

social, ca un răspuns coerent la un ansamblu de întrebări ale practicii, ca un produs istoric care poartă pecetea unui nivel determinat al procesului istoric universal, pecetea unui stadiu dat al unei societăți determinate" (p. 54). Prin însăși definiția sa o asemenea filozofie nu mai poate avea pretenția să se constituie ca imagine a adevărului absolut, dată o dată pentru totdeauna. Ca instrument ideal al societății-subiect, ea va trebui să-și remodeleze permanent construcția tocmai în măsura în care își făurește propria sa realitate, și sub presiunea acestei deveniri.

Acest nou tip de filozofie este filozofia marxistă, care în baza sistemului său de referință nu poate fi decît materialistă și dialectică : "*materialistă* deoarece prin ea însăși relația dintre societate și natură este în mod primordial o relație practică, o relație care dezvăluie și vădește materialitatea lumii ; *dialectică* deoarece aceeași relație a societății cu natura este procesuală, istorică, pune în evidență caracterul contradictoriu al realității" (p. 56).

Sistemul de referință astfel precizat formează axul central al filozofiei marxiste. El se ramifică în cîteva planuri, formînd împreună structura acestei filozofii, structură care, tocmai în virtutea relației sale fundamentale, nu poate fi imuabilă : procesul cunoașterii îi poate determina noi componente.

Un prim plan al acestei structuri îl constituie dezvăluirea *determinațiilor obiectului*, ale realității obiective ca totalitate, bineînțeles numai în limitele istorice ale extinderii activității umane. De remarcat este faptul — precizează autorul — că pentru prima oară în istoria gîndirii, filozofia marxistă include în sfera realității obiective și societatea, ca parte componentă, evidențiind caracterul material și dialectic al acestei totalități obiective, unitare și-n același timp diversificate.

Un alt plan al discursului filozofic marxist este cel al dezvăluirii *determinațiilor societății*. Dintre acestea, rolul determinant al activității productive în ansamblul celorlalte activități umane este fundamental.

Un al treilea plan de dezvoltare a filozofiei marxiste se întemeiază pe *calitatea omului de a fi subiect epistemic*, relevîndu-se atît caracterul de reflex al conștiinței — „existența oglindită în conștiință" — , cît și rolul activ al acesteia asupra obiectului. Această determinație a subiectului este de neconceput în afara practicii sociale, idee cu care gîndirea filozofică marxistă a revoluționat teoria cunoașterii. Situarea procesului gnoseologic în interiorul activității umane, considerată în totalitatea ei, închide orice drum spre agnosticism sau dogmatism, făcînd posibilă apropierea ideală a realității de către subiect într-un mod adecvat, științific.

O altă componentă a structurii filozofiei marxiste o formează înfăptuirea *umanismului real* sau — ceea ce este același lucru — *lichidarea înstrăinării*. Dacă alienarea umană înseamnă, așa cum arată autorul *Reflecțiilor*, dominarea societății de către propriul său mecanism funcțional, de către propriile sale activități, rezultă că desființarea ei — deci transformarea subiectului social într-unul conștient de sine, care-și stăpînește conștient structura și funcționalitatea — presupune existența anumitor condiții social-economice și politice. Suprimarea înstrăinării încetează să mai fie o chestiune de critică teoretică, de simplă luare de cunoștință, ca în optica lui Feuerbach, de pildă, ci o problemă a practicii umane : transformarea revoluționară a societății, crearea unui nou mod de a exista al acesteia, o societate care să se construiască pe sine conștient, și pentru sine. De aceea, în filozofia marxistă, umanismul, desființarea înstrăinării și construirea comunismului desemnează același proces istoric, privit din unghiuri diferite. Umanismul marxist — de care autorul se ocupă *in extenso* în ultimul capitol intitulat „Filozofia marxistă-filozofie umanistă" — se înfățișează astfel ca semnificație practică a acestei gîndiri filozofice, ca o concluzie a însăși premisei puse, ca expresie a consecvenței sale cu sine. Dar, în acest punct, o dată cu momentul umanismului, filozofia marxistă iese de fapt din limitele conceptului său și devine *sociologie* : analiza sistemului global capitalist, pentru a dezvălui temeiul trecerii la alt tip de orînduire, la autoconstruirea conștientă a subiectului. Sub presiunea propriei sale tensiuni interioare, demersul filozofic se sociologizează, așadar, tocmai pentru a se realiza în ultimele sale implicații. Momentul umanismului — precizează autorul — este puntea dintre filozofia marxistă și sociologia marxistă. Altfel spus, împlinirea filozofiei marxiste ca filozofie presupune însăși autodepășirea sa, autonegarea sa în sociologia marxistă. Socialismul științific (sociologia marxistă) apare, prin urmare, ca punctul terminus al gîndirii filozofice marxiste, și prin aceasta însăși rațiunea sa de a fi : mijloc de transformare a lumii.

Ideea de a evidenția structura filozofiei marxiste și de a o înfățișa ca atare este extrem de fecundă. Ea nu este nicidecum o chestiune de modă, ci un demers științific cu rezultate pozitive în diverse direcții. E de prisos să se insiste, de pildă, asupra ideii că aflîndu-se structura unei opere, însăși opera devine mai inteligibilă, mai expresivă în semnificațiile sale. De asemenea, faptul că structura întemeiază identitatea unei opere poate înlesni o analiză mai eficace și a procesului genezei sale, a etapelor închegării sale. În acest sens, tocmai pe baza ideii de structură a operei marxiste, Radu Florian respinge,spre

exemplu, teza lui L. Althusser, după care unele lucrări de tinerețe ale lui Marx, cum ar fi *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, nu ar fi marxiste : autorul *Reflecțiilor* evidențiază prezența relațiilor structurale ale gîndirii marxiste și în paginile acestora.

În fine, din punct de vedere didactic, însușirea în fapt a ideii de structură a viziunii marxiste ar permite prezentarea acestei concepții într-o manieră mult mai adecvată, poate sensibil diferită de aceea în care a fost înfățișată pînă acum. În locul unei sume de teze, fie și bine argumentate, sau de capitole care se succed de cele mai multe ori formal și nu organic, s-ar putea trece la o expunere a logicii interioare a concepției, a felului în care componentele ei se determină și se articulează, a modului în care trec unele în altele ; o asemenea expunere ar permite în mai mare măsură înțelegerea gîndirii marxiste ca un tot coerent, cu o tensiune intrinsecă proprie, sursă a permanentei sale refaceri.

În virtutea structurii sale și în primul rînd a relației fundamentale a acesteia — relația dintre societate ca subiect și natură ca obiect —, filozofia marxistă, conchide Radu Florian, nu poate fi decît o filozofie a praxisului.

Concepută ca atare, ea va putea să rezolve într-un mod nou și problema cunoașterii filozofice, a specificității acesteia în raport cu cunoașterea în domeniul științelor particulare. În acest context, precizarea raportului dintre *filozofie* și *ideologie* devine o problemă de prim ordin. Într-adevăr, după ce prezintă accepția dată de Marx și Engels termenului de *ideologie* — cunoaștere denaturată, falsă conștiință — precum și accepția întîlnită la Lenin — sistem de idei social-politice exprimînd interesele unei clase — și precizează că de fapt acest concept a rămas nefundamentat teoretic la clasicii marxismului, autorul analizează raportul filozofiei cu conștiința politică. În acest sens, el subliniază ferm ideea că *filozofia* a avut și are caracter de clasă tocmai prin relația sa cu această conștiință, tocmai prin participarea sa la *conștientizarea* intereselor grupurilor sociale.

În fond, ce înseamnă a elabora o concepție de pe pozițiile unei anumite clase ? În esență, a proiecta conștient pe plan teoretic interesele clasei, teoria devenind astfel expresia acestor interese, legitimizarea lor, „adevărul" clasei date. Dar problema reală abia acum se pune : Această expresie a conștientizării de sine reprezintă o cunoaștere reală sau falsă, este o construcție științifică sau pur ideologică ? În ce măsură „adevărul" clasei este adevărat ?

Studierea științifică a societății capitaliste, a determinismului ei global dezvăluie *adevărul* dispariției sale, al înaintării omenirii spre socialism. Dar din unghiul poziției obiective a grupurilor sociale numai o singură clasă își poate întemeia conștiința politică pe un asemenea adevăr științific : clasa muncitoare. Conștiința de sine a burgheziei, ca expresie a intereselor proprii, nu poate fi decît o conștiință denaturată. În acest sens, Radu Florian subliniază că „în timp ce curentele filozofice nemarxiste sînt într-o măsură ecranul pe care se imprimă stările, reacțiile și valorile politice ale grupurilor sociale la a căror conștientizare participă, filozofia marxistă întemeiază teoretic, științific conștiința de sine a clasei muncitoare", căci filozofia marxistă „a fost elaborată plecînd nu de la solicitările procesului de conștientizare a clasei muncitoare, ci a devenit o componentă a acestui proces pe baza concluziilor cunoașterii pe care a realizat-o" (p. 142). Analiza filozofică și sociologică marxistă, — devenită posibilă abia la mijlocul secolului trecut, și nu o dată cu apariția istorică a clasei muncitoare, — a descoperit în sistemul global capitalist nu numai legile determinismului său specific, dar și forța socială capabilă să-i pună în practică adevărurile, concluziile sale științifice : de a transforma societatea dintr-un subiect spontan într-unul conștient, de a-i plasa mecanismul funcțional în planul libertății. Tocmai în acest sens Marx și Engels arătau că eliberîndu-se pe sine proletariatul eliberează în fapt întreaga societate. Pentru a putea îndeplini această misiune istorică, proletariatul trebuie să-și întemeieze însă conștiința de clasă pe adevărurile științifice ale filozofiei și sociologiei marxiste. Este vorba în fond despre metafora lui Marx și Engels, potrivit căreia creierul acestei emancipări istorice este filozofia, iar inima ei proletariatul, sau de mult mai cunoscuta idee a lor despre forța materială pe care o poate reprezenta teoria atunci cînd cuprinde masele, idee pe care Lenin o completează, privind aceeași relație în celălalt sens : grupurile sociale nu pot susține o mișcare revoluționară decît dacă sînt înarmate cu o teorie revoluționară, decît dacă au o conștiință revoluționară. Clasa muncitoare nu poate dobîndi o asemenea conștiință în mod spontan, de la sine, în mod fatal, prin însuși faptul că e clasă muncitoare, ci numai în măsura în care și-o va întemeia pe adevărurile științifice ale cercetării realității sociale.

Așadar, caracterul ideologic, de clasă al filozofiei marxiste nu rezidă în adevărurile ei, ci în faptul că proletariatul, pentru a se manifesta istoricește drept ceea ce este, trebuie să-și făurească o conștiință de sine întemeiată numai pe aceste adevăruri. Dacă am înțelege prin filozofia și sociologia marxistă un simplu produs al pozițiilor spontane ale clasei muncitoare, ar trebui să conchidem că ele sînt doar „adevăruri" ale acestei clase ; or, ele au valabilitate universală, tocmai pentru că sînt, ca orice adevăr științific, produs al cunoaș-

terii autentice. Iar practica istorică le-a şi confirmat ca atare.

★

La o privire superficială, cartea lui Radu Florian ar putea părea un simplu comentariu pe marginea textelor lui Marx şi Engels. În realitate, ea pleacă de la o asemenea exegeză pentru a fi altceva : un efort de regîndire a teoriei marxiste pentru a-i surprinde şi restabili conceptul, ceea ce practic înseamnă un sensibil *spor de cunoaştere*. Evidenţierii acestei trăsături de bază a cărţii i-am subordonat, dealtfel, această sumară prezentare.

FILOZOFIA MARXISTĂ AZI: ACTUALITATEA REFLECŢIILOR EFICIENTE

DE

PETRU BERAR

Devine necesară tot mai mult depăşirea nivelului constatativ, de o valoare preponderent propagandistică, în receptarea planurilor atît de variate pe care se extinde influenţa ideologică exercitată de marxism. Cercetarea influenţelor marxismului şi a locului acestuia în spiritualitatea contemporană, investigarea metodică a vastei literaturi consacrate marxism-leninismului pot şi trebuie să conducă la meditaţii sistematice, la studii care să depăşească latura exterioară a fenomenului şi să releve dialectica interioară a evoluţiei acestuia. Nu întîmplător, dealtfel, lucrările ce-şi propun, de pe poziţii marxiste, un travaliu teoretic atît de dificil, dar şi de promiţător, lucrări ce apar încă destul de rar în literatura de specialitate de pretutindeni, se bucură de o primire deosebită şi reprezintă punctul de pornire pentru ample dezbateri în jurul profilului doctrinei marxiste contemporane. Tocmai o asemenea lucrare ne oferă Editura politică sub semnătura profesorului Radu Florian : *Reflecţii asupra filozofiei marxiste* (un titlu nu lipsit de temeritate, prin promisiunea de accentuată originalitate a ideilor). Sîntem în prezenţa unui studiu sistematic închegat, în care autorul îşi propune să îmbine analiza ontogenetică a filozofiei marxiste cu cercetarea stadiului ei actual de dezvoltare, pe cîteva din coordonatele esenţiale ale acesteia.

Îndemnul spre ancorare în *realitatea socială*, prin modalităţile specifice discursului filozofic, se conjugă constant, pe tot parcursul lucrării, cu argumentarea necesităţii de a vesteji gîndirea dogmatică, „didacticismul", „metafizicizarea" principiilor marxiste. S-ar putea spune că împletirea acestor deziderate metodologice reprezintă timbrul gîndirii autorului, sursa atractivităţii cărţii sale, izvorul multor raţionamente pe deplin întemeiate. Nu-i mai puţin adevărat însă că, în sine, îndemnul pur şi simplu la gîndire marxistă creatoare, pe cît de evident se impune ca axiomă, rămîne în unele cazuri, mai cu seamă în publicistica noastră de astăzi, pe planul abstract, al simplului deziderat, tocmai datorită înfăţişării sale rarefiate, lipsită de contur, ca şi de combustie teoretică. Fără un obiect tematic determinat, o discuţie asupra creativităţii filozofiei marxiste poate masca ea însăşi pericolul stagnării şi al împotmolirii în capcanele gîndirii dogmatice. Pentru a nu rămîne un deziderat formal, exterior actului creativ, o incursiune pur speculativă, orice demers creator în planul teoriei se poate constitui doar în măsura în care exprimarea sa imperativă se justifică şi ca o afirmare efectivă, autentică. O discuţie despre modalitatea de a fi creator în filozofie sau în gîndirea socială poate deveni o deşartă vorbărie dacă însăşi această discuţie nu devine un act de creaţie teoretică. Să ne imaginăm, de pildă, cum ar fi arătat lucrarea lui V.I. Lenin *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* dacă ea ar fi fost elaborată sub forma unor îndemnuri abstracte, generale, la studiul marxist creator al societăţii capitaliste de la începutul acestui veac şi nu ca o dezvoltare reală, efectivă a teoriei marxiste a capitalismului.

PREMISE ŞI SOLUŢII ÎN FILOZOFIA MARXISTĂ

„Lucrarea pe care o prezentăm cititorilor — menţionează Radu Florian de la început — se vrea, în primul rînd, *o recitire a surselor*

primare ale filozofiei marxiste" (p. 5 *subl. ns*). Pentru a putea răspunde la întrebările fundamentale cu care este confruntată astăzi filozofia marxistă şi pentru a putea dezvălui rolul şi statutul acesteia, în contextul cunoaşterii şi practicii contemporane, este necesar, după autor, de a lichida „ruptura produsă între jaloanele iniţiale ale filozofiei marxiste, aşa cum pot fi desprinse din opera lui Marx şi Engels şi teoria sistematizată ulterior, pe baza unor criterii exclusiv sau primordial didactice" (p. 16).

Clasificarea şi sistematizarea didactică, arată autorul, obnubilează structura filozofiei marxiste. Conceperea acesteia ca o simplă juxtapunere a unor principii tipice materialismului, cu altele proprii dialecticii a lichidat, în corpul unei anumite practici teoretice, rolul central al categoriei de *praxis* şi rolul altor importante categorii. La rîndul său, eludarea concepţiei filozofiei marxiste despre praxisul uman, care, după autor, imprimă notele definitorii ale acesteia, trebuie pusă în legătură cu apariţia unor tendinţe de metafizicizare, evidente mai ales în construirea unei ontologii sub forma unui tablou absolut al realităţii, care reduce existenţa şi relaţiile ei de determinare la un număr fix de legi şi de categorii, supraistorice şi absolute. Justificarea lichidării „didacticismului filozofic" ce frînează progresul actual al temei se desprinde, pe de altă parte, din însăşi specificul acestei filozofii.

În lucrarea sa, Radu Florian caută metodic resursele teoretice posibile ale dezvoltării acestei filozofii, considerînd, justificat, credem, că imperativele dezvoltării trebuie să reprezinte nu numai scopul ultim al discursului filozofic, ci să influenţeze şi să direcţioneze implicit „maieutica" marilor dezbateri *în* filozofie. Ca un specific al filozofiei, — spre deosebire, de pildă, de domeniul matematicii, chimiei sau altor ştiinţe, — în cîmpul de lucru al acesteia nu vor fi niciodată depăşite, prin rezolvare definitivă, asemenea întrebări: Ce este filozofia? Care este natura ei ca formă de manifestare spirituală a omului? Cum este posibilă constituirea adevărului filozofic? Ş.a.m.d.

Explicit şi implicit, problema modului de expunere a filozofiei marxiste ocupă un loc central în conţinutul de idei al lucrării la care ne referim. Autorul consideră că trebuie să renunţe la o posibilă metodă genetică, istorică a cercetării filozofiei marxiste şi să adopte metoda recompunerii structurii acesteia. O asemenea modalitate de abordare a filozofiei marxiste, fără să se opună în chip absolut metodei istorice, merge mai departe, dezvăluie logica internă a filozofiei marxiste, articularea interioară a elementelor sale, interdependenţa şi coeziunea lor.

Acestea sînt, succint reproduse, deziderate metodologice argumentate de Radu Florian la începutul cărţii. Să urmărim, însă, modul în care sînt ele aplicate şi rezultatele investigaţiilor astfel întreprinse.

Este pozitiv, de pildă — după părerea noastră — faptul că în centrul reflecţiilor lui Radu Florian, bazate pe o „recitire a surselor primare ale filozofiei marxiste", sînt aduse principii şi concepte din cuprinsul lucrărilor lui Marx din tinereţe, pornindu-se de la convingerea că studiul acestor lucrări, în jurul cărora se desfăşoară pe plan internaţional aprige polemici, este de mare actualitate ştiinţifică. Credem însă, totodată, că nu poate fi apreciată pozitiv tendinţa de a crea modelul structurii filozofiei marxiste punînd accentul aproape exclusiv pe conţinutul lucrărilor de tinereţe ale lui Marx, prin situarea în umbră sau pe un loc secundar a ideilor din lucrările de maturitate ale creatorilor marxismului. De asemenea, nu putem privi aprobativ nici analiza total necritică, aproape euforică, a unor concepte din lucrările de tinereţe ale lui Marx. Poate tocmai aceste neajunsuri ale lucrării explică şi constatarea că, în construirea structurii filozofiei marxiste, Radu Florian omite, din analiză, totalmente, aportul teoretic al altor personalităţi marcante la dezvoltarea filozofiei marxiste.

Problemele propuse spre reflecţie merită însă, cu prisosinţă, a fi examinate. Astfel, de pildă, autorul consideră că un loc dominant, primordial din punct de vedere metodologic în filozofia marxistă, ar reveni elucidării teoretice a raportului dintre societate (umanitate) şi natură (realitatea obiectivă). Într-o altă ipostază, acest raport devine relaţia dintre subiect şi obiect, care se împleteşte indisolubil cu problema raportului dintre spirit şi materie. Raportul dintre subiect şi obiect şi, în indisolubilă legătură cu acesta, a relaţiei dintre societate şi natură, constituie, afirmă autorul, „urzeala operei filozofice marxiste" (p. 46). Această perspectivă asupra relaţiei dintre societate ca subiect şi natură ca obiect conduce la un alt concept de bază, *praxisul* — modul de existenţă a societăţii ca sistem obiectiv: „raportul absolut specific prin care o componentă a realităţii, subiectul social, se diferenţiază de ansamblu, îşi însuşeşte (îşi supune) procesual în forme diferite ansamblul, îşi creează propria sa realitate de sine stătătoare" (p. 87). Autorul supune atenţiei aşa-numitele „planuri de dezvoltare a filozofiei marxiste", care ar fi, după opinia sa: 1) dezvăluirea determinaţiilor obiectivului, a naturii (realităţii) ca obiect; 2) dezvăluirea determinaţiilor societăţii; 3) dezvăluirea determinaţiei esenţiale a subiectului uman de a cunoaşte, de a-şi însuşi în mod ideal realitatea, de a fi *subiect epistemic*; 4) lichidarea înstrăi-

nării umane și transformarea subiectului social într-un subiect conștient de sine.

Fără îndoială, analiza praxisului ca relație fundamentală a filozofiei marxiste, dezbaterea în jurul întemeierii adevărului filozofic și asupra raportului filozofiei marxiste cu cunoașterea științifică reprezintă acele părți din lucrare unde gîndirea autorului își desfășoară cu predilecție ascuțișul critic, mai ales împotriva vulgarizărilor, a opiniilor schematice. Și, cum am arătat, este pe deplin meritorie, în acest sens, îndeosebi atitudinea teoretică de restabilire, în forma lor autentică, a adevărurilor filozofiei marxiste. Nu este mai puțin adevărat însă că rezultatele teoretice ar fi putut deveni mai bogate, dacă — așa cum subliniam și mai înainte — punctul de pornire al pledoariei l-ar fi constituit nu doar lectura unor lucrări marxiste clasice, cu predilecție cele așa-numite de tinerețe, ci și *evoluția filozofiei marxiste*, precum și *stadiul ei actual de dezvoltare*. Oricum am aprecia gîndirea filozofică marxistă în raport cu etapa de geneză a acesteia, cercetătorul contemporan nu poate fi îndreptățit — după părerea noastră — să facă abstracție de drumul străbătut, în mai bine de un secol de existență, de gîndirea filozofică întemeiată de Marx. Pentru a putea răspunde la întrebarea privind profilul și structura filozofiei marxiste și — mai mult — la întrebarea privind *rolul filozofiei marxiste în conștiința contemporană*, gîndirea analitică trebuie să depășească în mod firesc etapa zorilor acestei filozofii. Deși autorul ia ca obiect declarat al raționamentelor sale ansamblul filozofiei marxiste, el rămîne, uneori, prizonier al tematicii și conceptelor din lucrările de început ale lui Marx, ceea ce explică absența unei judicioase dozări a analizei, fapt care nu rămîne fără urmări negative. Este chiar surprinzător, de pildă, că autorul își propune reabilitarea și reactualizarea unor concepte filozofice ale tînărului Marx (din *Manuscrisele economico-filozofice*), concepte de evidentă proveniență speculativă, lipsite de originalitate în textul marxist, și la care, dealtfel, Marx însuși a renunțat foarte curînd. În vădit contrast cu ipostaza de maturitate a gîndirii filozofice a lui Marx, autorul subscrie, de pildă, asemenea raționamente ce amintesc de locurile „de tranziție" filozofică din *Manuscrisele economico-filozofice*: „O altă particularitate a procesului cunoașterii filozofice marxiste este dată de faptul că el elaborează conștiința de sine a societății ca subiect, a omului generic" (p. 128). Or, deși este de prisos a mai demonstra că limbajul filozofic al scrierilor de tinerețe ale lui Marx și Engels constituie, în cazul de față, în primul rînd, o problemă teoretică și nu una lingvistică, sîntem ispitiți totuși să reamintim faptul bine cunoscut că, în *Ideologia germană*, însuși Marx și Engels se referă, sub acest aspect, la asemenea lucrări ca *Introducerea la Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* sau *Contribuții la problema evreiască*. Astfel, evocînd perioada cînd au fost elaborate aceste lucrări, ei menționează: „Deoarece însă pe atunci aceste idei mai erau înveșmîntate în vechea frazeologie filozofică, expresiile filozofice tradiționale: «esența omenească», «specie» etc., care se întîlnesc acolo, au dat teoreticienilor germani, prilejul dorit de a înțelege greșit înlănțuirea reală a ideilor"... (*Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 233).

Predilecția pentru conceptele și ideile din lucrările de tinerețe ale lui Marx se reflectă negativ, pe de altă parte, și în determinarea unor concepte filozofice cu loc central în *Reflecții asupra filozofiei marxiste*. Conceptul de praxis, de pildă, care revine atît de frecvent și cu atîta intenționată greutate în lucrare, este construit și analizat pe liniamentele înțelegerii unui anumit raport între subiect și obiect care îngustează mult perspectiva teoretică. Marxismul ca *filozofie a praxisului* reprezintă o temă de însemnătate teoretică și politică esențială, care privește însuși profilul și dezvoltarea gîndirii revoluționare. Prin extensiune, prin implicațiile ei, o asemenea temă depășește, fără îndoială, cadrele limitate ale operațiunilor *logice* de constituire a conceptului de praxis. Această temă, care a dat naștere la ample dezbateri teoretice în mișcarea comunistă internațională (vezi, de pildă concepțiile lui Gramsci despre filozofia praxisului) ar fi meritat desigur, să devină obiect de profundă meditație într-o lucrare contemporană asupra filozofiei marxiste.

În lucrare revin mereu și din variate unghiuri problemele cunoașterii în filozofie și știință: raporturile filozofiei cu științele particulare, filozofia marxistă în fața imperativelor de generalizare a cunoașterii științifice, raportul între inducție și deducție în construirea conceptelor filozofiei marxiste etc. Evident, acestea sînt probleme de extraordinară însemnătate pentru înțelegerea profilului *contemporan* al filozofiei marxiste. Dar, pe cît de importante sînt aceste probleme, tot pe atît de fugitiv și de abstract sînt tratate în lucrare. Autorul își exprimă opiniile de parcă asemenea teme nu ar mai fi fost dezbătute de nimeni, niciodată. Cine nu știe, de pildă, cîte discuții s-au desfășurat, în acești ani, din punctul de vedere al subiectelor amintite mai sus, în jurul lucrărilor lui Lenin: *Materialism și empiriocriticism* și *Caiete filozofice*? Or, în afara unor aluzii minore, și indirecte la problematica acestor dezbateri, autorul a ocolit de fiecare dată asemenea „puncte fierbinți", de însemnătate reală și covîrșitoare pentru înțelegerea unor aspecte *contemporane* ale filozofiei marxiste.

TEORIA ÎNSTRĂINĂRII: SPECTRU IDEALIST, MIRAJ ȘI REALITATE

Două cuvinte, aflate într-o vădită concurență lingvistică, exprimă în limba română, în formă conceptuală, după unii doar o singură semnificație, după alții două semnificații, e drept apropiate între ele: avem în vedere cuvintele-noțiuni *înstrăinare* și *alienare*. Mult mai diversificate și nu odată divergente devin însă teoriile în jurul înstrăinării. Chiar și numai o referire cît de cît substanțială la toate încrengăturile, copleșitoare ca număr, ale acestui subiect, ar putea oferi cu siguranță suficientă materie primă pentru un studiu de vaste dimensiuni.

În mod deliberat, Radu Florian atacă tema înstrăinării doar tangențial, în funcție de cerințele interne ale planului general al lucrării, iar ca subiect distinct mai ales în două paragrafe și anume: în „Planurile de dezvoltare a filozofiei marxiste" (din capitolul *II*, p. 66—72) și în paragraful „De la alienare la umanismul socialist" (capitolul VI, p. 237—258). Deși de dimensiuni relativ restrînse, aceste referiri directe implică prezența unor vederi teoretice globale asupra înstrăinării, cu vădite aspirații spre originalitate filozofică.

Mai întîi însă, o conturare, iremediabil succintă și schematică, a principalelor poziții teoretice existente în problema înstrăinării. Deși numai în treacăt, e bine să reamintim că destinul noțiunii de înstrăinare se leagă, în principal, de *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx, publicate și intrate în atenția publică abia în secolul nostru, la sfîrșitul deceniului al 3-lea și începutul celui de al 4-lea. Or, după cum se știe, începînd chiar cu editorii săi social-democrați (Landshut și Mayer), această lucrare a devenit pentru unii pretext de reinterpretare deformatoare a întregii filozofii marxiste.

Care este situația în prezent? Deși pornind de la motivări teoretice diferite unele de altele, există o *atitudine critică* față de existența vreunui potențial științific *actual* al conceptului de înstrăinare. Astfel, sînt cunoscute în această privință opiniile — considerate azi ca dogmatice de către cei mai mulți gînditori marxiști — potrivit cărora teoria înstrăinării ar releva, la tînărul Marx, exclusiv dependența lui, încă nelichidată, de speculația filozofică hegeliană și feuerbachiană. La fel de intransigente față de teoria înstrăinării se remarcă, apoi, pozițiile lui Althusser și ale discipolilor săi, care, deși recunosc conceptului de înstrăinare un rol important în evoluția spre maturizare a gîndirii științifice a tînărului Marx, îi refuză orice valoare euristică *actuală*. Potrivit acestor opinii, în calitatea sa de teorie și concept înstrăinarea este „ideologie" și nu știință.

De o pronunțată prolificitate se vădesc însă, în prezent, mai ales teoriile apărute prin recul față de atitudinea dogmatică de blamare a teoriei înstrăinării și care militează pentru o reintegrare a conceptului în drepturi adesea nelimitate. Dar înainte de a vedea ce caracterizează această orientare — în cadrul căreia se plasează, pare-se, și paginile menționate din *Reflecții asupra filozofiei marxiste* — trebuie precizat că ea evoluează în condițiile în care „înstrăinarea" a devenit, sub o formă sau alta, o temă centrală (vezi, de pildă, Herbert Marcuse) sau chiar o modă filozofică pentru unii gînditori nemarxiști. Fapt care — după părerea noastră — trebuie luat în seamă, sub multiple aspecte. Deși teoriile — declarat marxiste — cu privire la înstrăinare se deosebesc principial și radical de teoriile similare nemarxiste, între ele apar și explicabile comunicații de idei, chiar dacă și unele și altele dintre aceste teorii s-ar constitui exclusiv ca o reciprocă respingere teoretică.

Nu este de prisos apoi și o altă precizare. Dacă, în general, pentru marxiști considerațiile teoretice în jurul înstrăinării se constituie în cadrele unor proiecte și cercetări de exegeză a operei lui Marx, avînd ca scop principal clarificarea și clasificarea evoluției acesteia, apar azi, tot mai frecvent, și preocupările de teoretizare *în sine* a înstrăinării, din care dispare finalitatea exegetică. Apar adică, în activitatea teoretică a unor marxiști, încercări de *a construi teorii* ale înstrăinării cu elemente de aport teoretic personal, doar *pornind* de la filozofia marxistă, mai exact spus de la o anumită interpretare a acesteia, dar fără a se rezuma la semnificațiile ce se desprind din conținutul textului lui Marx. În contextul unor asemenea viziuni sistemice, înstrăinarea devine tot mai mult un concept „independent" și tot mai puțin un concept de „relație" și „tranzitiv", așa cum îl întîlnim în textul *Manuscriselor economico-filozofice*.

În analiza categoriei de înstrăinare, Radu Florian se alătură gînditorilor ce-și pun mari speranțe în potențialul cognitiv al acestei categorii: „Problematica alienării umane constituie... un plan fundamental al dezvoltării filozofice marxiste. Ea formează implicit una dintre fundamentele teoriei umanismului marxist, una dintre preocupările ei principale" (p. 237). Fără să se menționeze undeva dacă există vreo distincție între asemenea expresii: „problematica alienării", „teoria alienării", „conceptul de alienare" ș.a., în *Reflecții asupra filozofiei marxiste* se precizează, totuși, cu definitivă hotărîre: „ceea ce dovedește că ea (ideea alienării — *P.B.*) este specifică și gîndirii marxiste de maturitate" (p. 67).

Problema conceptului și a teoriei alienării este și rămîne, cum spune autorul „una din cele mai încîlcite" (p. 238). Fără a încerca o

„descîlcire" completă, cîteva observații se impun totuși, cu deosebire pe marginea metodologiei discursului științific adoptat de adepții filozofiilor contemporane ale înstrăinării ce se revendică de la Marx.

În primul rînd, devine necesar, credem, să se discearnă între aparență și realitate. De largă frecvență este de pildă, întrebarea: trebuie raportată problema înstrăinării doar la conținutul lucrărilor de tinerețe ale lui Marx sau, dimpotrivă, la întreaga sa operă? Am văzut deja cum, în funcție de un gen de răspunsuri sau altul, la această întrebare, semnificațiile înstrăinării ca sisteme de idei iau turnuri diferite. Or, ni se pare că o asemenea întrebare ascunde reale deficiențe metodologice și în primul rînd absența discernerii între planul *conceptual* și cel *fenomenal, social* al înstrăinării. Fără îndoială că aspectele și fenomenele sociale indicate și descrise prin conceptul de înstrăinare, îndeosebi în *Manuscrisele economico-filozofice*, reprezintă obiectul de cercetare și teoretizare al întregii opere marxiste; că problematica înstrăinării este o dimensiune constantă a operei marxiste; că elementul critic (și, în acest sens, umanist), ce răzbate *din interiorul* conceptului de înstrăinare al tînărului Marx, rămîne nu numai viabil, ci se și dezvoltă, printr-un uriaș efort științific (în *Capitalul* și în celelalte lucrări de maturitate, ale lui Marx și Engels), devenind una din caracteristicile teoretice esențiale a acestei doctrine. Din acest punct de vedere precizările ar putea fi chiar prelungite, adăugînd că, — cu aceste *semnificații teoretice*, în principal de vizare a anumitor caracteristici sociale și de critică a unor anumite fenomene sociale — înstrăinarea nu a fost respinsă niciodată, nici chiar în cadrul celor mai dogmatice interpretări ale marxismului. A respinge înstrăinarea, din acest punct de vedere, înseamnă de fapt a respinge însuși marxismul. Ceea ce se poate deci reproșa, pe bună dreptate, unor vederi marxiste schematice este exagerarea pînă la absolutizare a dependenței tînărului Marx, pe plan conceptual, filozofic, de speculația hegeliană și de antropologismul feuerbachian, dependență reală dar nici pe departe atît de copleșitoare, pe cît se afirmă de către unii comentatori.

Se poate observa însă, cu relativă ușurință, în pledoariile contemporane pentru reînvierea miraculoasă a categoriei înstrăinării în cadrul marxismului, existența unui constant echivoc provenit din identificarea *conceptului* de înstrăinare cu *problematica* vizată de Marx prin acest concept. Oricît de multe argumente s-ar aduce, ele nu pot răsturna, totuși, adevărul că, în opera sa de maturitate, Marx a renunțat la conceptul de înstrăinare în forma în care a fost el teoretizat inițial. Referirile ce se fac, de regulă la *Bazele criticii economiei politice* sau la teoria fetișismului mărfii din *Capitalul* (urmîndu-l, în cel de-al doilea caz, pe G. Lukács), pentru a argumenta că Marx n-a renunțat toată viața la teoria înstrăinării, ni se par neconvingătoare, tocmai datorită faptului că nu se distinge, în acest plan de discuție, diversitatea (*conceptuală*) în unitate (*de sistem, teoretică*) a marxismului.

Foloasele cercetării științifice a categoriei de înstrăinare trebuie căutate, credem, în altă direcție decît așa-numita „revitalizare" a marxismului contemporan printr-o infuzie de concepte decupate din lucrările de tinerețe ale lui Marx. *Aceste foloase trebuie căutate și găsite în înțelegerea mai profundă a marxismului ca sistem teoretic.* Punerea într-o lumină mai clară, în stare să dezvăluie noi aspecte și unghiuri, a structurii evoluției categoriale a marxismului poate deveni un act de autentică creație științifică, dar în măsura în care nu este concepută ca scop în sine, ca izvor unic de înnoire, iremediabil livresc, ci se află în contact cu ansamblul eforturilor teoretice creatoare *din interiorul marxismului* și, în primul rînd, pornind de la *legătura indisolubilă a acestuia cu practica socială și științifică.*

Studiul semnificațiilor conceptuale ale înstrăinării, așa cum apar ele în primul rînd în textul *Manuscriselor economico-filozofice*, relevă o certă stare de tranziție, o critică — *din interiorul conceptului* — a speculației filozofice despre om și societate (cu aplicație directă la Hegel și Feuerbach). Elementele noi introduse de Marx în conceptul înstrăinării se realizează tocmai de aceea, în primul rînd, prin invocarea semnificațiilor realității empirice, — tulburătoare de îndată ce se ridică din planul empiric în cel teoretic, — fapt care și explică convertirea discursului antropologic *abstract*, moștenit de la filozofia clasică, într-un discurs economic *concret* (în sensul științific al cuvîntului), care abia urma, în viitor, să devină o știință pe deplin elaborată, să devină „oglinda" societății capitaliste. O cercetare interesantă face, de pildă, Jacques Rancière asupra rezultatelor, pe plan conceptual, ce decurg din convertirea dezideratelor antropologiei abstracte în termenii economiei politice. El vorbește, în acest sens, de o „*amfibologie*" (în greacă: *amphibolos*-ambiguu, *logos* — vorbire) a termenilor, prezentă în lucrările lui Marx de tinerețe, mai ales în *Manuscrisele economico-filozofice*, adică de existența unor termeni care, din interiorul lor, generează o inversare de semnificații convergente: om = muncitor; activitate generică = muncă; obiect = produs; existență înstrăinată = capital etc. etc. (Jacques Rancière, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manuscrits" de 1844 au „Capi-*

tal", în *Lire le Capital*, vol. I, Maspero, Paris, 1966, p. 108—115).

În ce măsură Marx răstoarnă, *din interior*, și revoluționează ideile lui Hegel și Feuerbach sau în ce măsură mai este încă tributar unor scheme de gîndire speculative — iată o problemă reală și care rămîne deschisă, în continuare, cercetării științifice. Este cert însă că a trece peste o asemenea „realitate reală", înseamnă a eluda problema înstrăinării în gîndirea lui Marx sau a „dilata" nepermis, eclectic, semnificațiile marxiste originare, autentice, ale conceptului de înstrăinare, ceea ce, de fapt, înseamnă același lucru.

Fără îndoială că mitizarea, de pe poziții marxiste, a conceptului și teoriei înstrăinării nu se constituie, cel puțin nu în mod declarat, ca un act pur teoretic, speculativ. Preopinenții acestor survolări teoretice ambițioase argumentează, de obicei, rațiuni științifice și imperative practice, sociale. Dar, contrar așteptărilor lor, se pare că tocmai în această direcție se etalează cel mai vizibil carențele teoriilor contemporane în jurul înstrăinării, care se reclamă ca provenind din marxism și ca o dezvoltare a acestuia. Din păcate, cel puțin pînă acum, valoarea euristică a variantelor contemporane ale conceptului de înstrăinare nu este demonstrată. Deși această valoare este considerată, nemotivat, atît de evidentă, că nici măcar nu se prea încearcă o asemenea demonstrație. Sau cînd asemenea considerații epistemologice în jurul conceptului de înstrăinare există totuși, ele sînt, nu odată, eterice, dacă nu chiar confuze. Iată, de pildă, un asemenea pasaj din lucrarea aflată în discuție: „. . . ne vom concentra atenția asupra definirii conceptului de alienare umană, care, în optica filozofiei marxiste după părerea noastră, poate fi construit numai considerîndu-l ca fenomen social. Vom deosebi totodată conceptul filozofic astfel elaborat de conceptul sociologic al alienării umane în capitalism, care relevă trăsăturile caracteristice fenomenului înstrăinării în condițiile societății capitaliste" (p. 238).

Nedumeririle apar de la sine, instantaneu: ce trebuie să considerăm ca fenomen social — alienarea umană propriu-zisă, cu alte cuvinte, fenomenele și aspectele sociale pe care le indicăm prin această denumire, ori conceptul de alienare umană, ca unitate logico-semantică? Înclinăm să credem că o ambiguitate de genul celor amintite mai sus viciază și acest raționament. Totuși nu aceasta ar fi principala obiecție pe care o suscită afirmațiile din acest citat. Căci, la drept vorbind, familiarizați pînă acum cu existența conceptului filozofic de înstrăinare, ne aflăm nepregătiți în fața îndatoririi, venită *ad-hoc*, de a recunoaște și existența, separată, a unui „*concept sociologic* al alienării umane". Prin ce se diferențiază și distinge acesta de conceptul *filozofic* preexistent?

În locul unor răspunsuri directe și la obiect, la asemenea probleme reale și nicidecum inventate, persistă un vid prezumptios, ce impune o atitudine de prudență științifică. În cazul de față, dacă ne gîndim că, după autor, sociologia marxistă ar fi o știință particulară, independentă de materialismul istoric, se pune întrebarea: în ce fel îi poate fi de folos sociologului acest concept de alienare în investigarea *empirică* a societății? Care anume *fenomene din societate* materializează înstrăinarea și cum poate fi cuantificată, prin metode sociologice, această înstrăinare?

Nici în ceea ce de obicei se numește „lichidarea înstrăinării umane" situația nu se prezintă teoretic mai îmbucurător. În măsura în care nu este convertit în limbajul științelor sociale contemporane, — atît de evoluat și, în acest sens, de diferit față de secolul al XIX-lea, — imperativul lichidării înstrăinării umane rămîne încă *nebulos sub aspectul* prezentării unor soluții politice practice. Pe alte baze teoretice și cu finalități ideologice diferite, plusurile și minusurile propagandistice ale conceptului de înstrăinare pot fi instructiv studiate în ideologiile contemporane nemarxiste, care uzează și uneori abuzează de potențialitățile acestui concept.

Desigur, înstrăinarea nu trebuie să devină un concept prohibit, așa cum, cu o neîndoielnică rigiditate, par să propună unii gînditori. *Istoria* conceptelor marxiste nu trebuie înțeleasă în sensul lichidării metafizice a acestora, dar nici *actualitatea* teoretică a acestora nu poate să însemne pur și simplu reînvierea lor ca atare.

REVERBERAȚIILE CONCEPTULUI DE IDEOLOGIE

Nu o dată, în dezbaterile teoretice contemporane, conceptul de ideologie primește o turnură speculativă și lasă impresia că problematica însăși, în formulările ei tradiționale sau chiar mai recent constituite, ar conduce spre asemenea impasuri teoretice. Ceea ce nu este adevărat, cel puțin nu întotdeauna. Pe deplin adevărată poate fi însă considerată diversitatea conținutului categorial al ideologiei și mai ales divergența foarte pronunțată a semnificațiilor care se conferă acestui concept, implicit, mai nou, în rîndurile unor filozofi marxiști.

Ipostazele categoriale contemporane ale ideologiei sînt în majoritatea lor legate,

într-un fel sau altul, aprobator sau critic, de adevărata revoluție produsă de Marx și Engels în conturarea terminologică și înțelegerea *fenomenului* ideologic. Cu ei dealtfel și începe adevărata istorie a acestui concept, fazele evolutive anterioare reprezentînd „preistoria" acestuia. O precizare se impune însă de la început și în mod deosebit. Deși Marx și Engels, iar mai tîrziu Lenin au marcat și în această privință o linie incandescentă, nici pe departe stinsă și punct de pornire a unor cercetări actuale fecunde, ei nu ne-au lăsat și studii sistematice în jurul *conceptului* de ideologie. Asemenea preocupări au început să predomine abia în studiile mai multor cercetători contemporani, implicit celor de orientare declarat marxistă. Esențial a fost pentru Marx, Engels și Lenin *conținutul* teoretic nou pe care voiau să-l exprime și mai puțin sau chiar deloc hățișul de implicații logico-semantice și epistemologice ale conceptului de ideologie. Demersul lor teoretic, cu un caracter de pionierat unanim recunoscut în lumea de azi a filozofilor și sociologilor, era deci generat de întrebarea imperativă, încărcată de sensuri potențiale, nebănuite încă pînă la acea vreme: *ce poate și ce trebuie să indice noțiunea de ideologie* — moștenită de ei mai mult ca semn lingvistic, decît ca un concept elaborat, — în sistemul determinismului social-istoric? Cu alte cuvinte, existau, în rețeaua atît de complexă a acestui determinism, fenomene distincte, cu un rol distinct insuficient cunoscut pînă atunci sau, în multe privințe, deloc, fenomene care, observate și investigate cu metodele gîndirii științifice, promovau *termenul* de ideologie, existent anterior, în planul *conceptual* de elaborare.

Firește, asemenea observații pot părea minore sau prea elementare. Noua ni se pare însă că ele pot contribui la explicarea multor aspecte din panorama teoriilor actuale despre conceptul de ideologie, care se raportează, într-un fel sau altul, la marxism-leninism

În cadrul lucrării sale *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, Radu Florian optează pentru soluții teoretice radicale, pe care le opune cu obstinație opiniilor oarecum generalizate și tradiționalizate în cîmpul interpretărilor marxiste ale *conceptului*, dar mai ales ale *fenomenului* de ideologie. Punctul de pornire al autorului îl constituie observația că:„. . . nici accepția inițială a termenului de ideologie (la Marx și Engels — *P.B.*) și nici aceea proprie marxismului în prima jumătate a secolului al XX-lea (la Lenin — *P. B.*) nu au o fundamentare teoretică, un sistem de referință și un conținut stabilit cu rigoare critică. Se poate afirma că, de fapt, termenul de ideologie nu a fost fundamentat ca concept" (p. 137).

Afirmația din citatul de mai sus, cu un oarecare caracter programatic, solicită ea însăși, înainte de a merge mai departe, o precizare critică. A considera că nu există încă, din punct de vedere marxist-leninist, o *„fundamentare teoretică"* a conceptului de ideologie, cum susține Radu Florian, înseamnă a identifica pe nedrept cele două aspecte distincte amintite la începutul acestui paragraf: pe de o parte, latura semantică și epistemologică a conceptului de ideologie, iar, pe de altă parte, cercetarea propriu-zisă a fenomenului de ideologie. Căci, această cercetare promovează o orientare de idei nouă, surprinsă fără îndoială și în concept, dar care, totodată, trebuie văzută și ca depășind structura conceptuală de atunci a termenului de ideologie. Or, dacă putem afirma cu certitudine că nici pentru Marx și Engels și nici pentru Lenin nu a constituit o preocupare specială a elabora *„un sistem de referință și un conținut stabilit cu rigoare critică"* în ce privește *conceptul* de ideologie, această constatare, ce s-ar cere ea însăși detaliată și nuanțată, nu înseamnă unul și același lucru cu inexistența unei *„fundamentări teoretice"* a ideologiei în cadrul marxism-leninismului. *Sînt două planuri de idei care nu trebuie confundate.*

Și în cazul considerațiilor lui Radu Florian, dar și a altor gînditori marxiști, îndeosebi de nuanță structuralistă (autorul citează, dealtfel, aprobativ pe Althusser în ce privește conceptul de ideologie), se operează, credem, nu o dată, cu clișee prea tranșante, reducționiste, ce desființează complet „asperitățile" atît de proprii totuși proceselor de evoluție istorică a ideilor.

Fără îndoială că merită apreciate și salutate îndemnurile din lucrare de a lupta permanent împotriva reificării proceselor ideologice. După cum tot atît de justificată devine și critica argumentată a acelor „teorii reprobabile și profund nocive privind pretinsul caracter de clasă al științelor naturii" și a „numeroase interpretări simpliste în domeniul esteticii și al criticii de artă" (p. 136—137). Dar oare dezbaterea și elucidarea unor asemenea fenomene de dogmatizare ideologică, cu o evidentă funcție socială practică, pot fi cantonate doar în structura conceptuală a ideologiei? Fetișizarea unor laturi conceptuale, epistemologice, ale ideologiei, rămîne ea însăși un autentic act de reificare ideologică.

Conștiința socială reprezintă, după autorul acestei cărți, o împletire de forme ale cunoașterii științifice cu forme de falsă cunoaștere. Îndeosebi din subcapitolul *Filozofie și ideologie*, dar și din restul lucrării, reiese că *ideologia* ar reprezenta tocmai aceste forme sau elemente de *„falsă cunoaștere"*,

termen ce revine din abundență în aceste pagini și de fiecare dată cu aceeași semnificație. Fapt ce și explică, probabil, de ce în lucrare sînt cu strictețe ocolite și evitate asemenea expresii ca *„ideologie științifică"*, *„ideologie marxist-leninistă"* ș.a., termeni atît de comuni limbajului politic curent dar care, fără îndoială, ar dezice teoria autorului despre conceptul de ideologie. Identificarea ideologiei pur și simplu, la modul abstract absolut, cu o cunoaștere iluzorie, neștiințifică, cu o falsă conștiință, dezvăluie incomplet și schematizează concepțiile lui Marx despre ideologie, ca act reflectoriu specific. Preocupat nu de rafinate distincții terminologice, ci de *construirea unui sistem* de gîndire revoluționar, Marx adoptă într-adevăr accepția peiorativă a noțiunii de ideologie pentru a desemna poziția teoretică a adversarilor săi, dar face aceasta într-un mod nou și cu rezonanțe teoretice mult mai ample decît sensul imediat al analizelor sale, căci, după cum se știe, el raportează necontenit suprastructura societății burgheze la baza materială a existenței sociale, pentru a-i dezvălui rădăcinile practice, materiale. Marx și Engels relevă, *pentru prima dată în istoria ideilor, caracterul de clasă al ideologiei*, din care derivă contradicția ei internă, dintre caracterul reflectoriu și cel mistificator. Rezultatul fundamental al demistificării conștiinței îl reprezintă, dealtfel, postulatul de bază al materialismului istoric: determinarea conștiinței de către existență și nu invers. Fie că este vorba de lucrări ca *Sfînta familie* sau *Ideologia germană*, fie de altele ulterioare — *Contribuții la critica economiei politice, Capitalul, Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* ș.a. — implicit scrisorile lui Engels din ultimii ani ai vieții sale — caracterul de reflectare mistificatoare a ideologiei nu este văzut în sine, ci, întotdeauna, în cadrul raportării ideologiei la mecanismele determinismului social.

Din aceleași citate, folosite de regulă pentru a demonstra concepția lui Marx și Engels despre caracterul mistificator al ideologiei, de falsă conștiință a procesului social, reiese însă și o altă latură a ideologiei, tot atît de importantă ca prima și în indisolubilă legătură cu aceasta. Oricît de fragmentare și de nesistematizate sînt referirile lui Marx și Engels la ideologie, ele relevă clar faptul că ei nu-și propun să desființeze planul *ideologic* ca atare al vieții sociale, ci doar să-l explice și să-l modifice în cadrul transformărilor sociale revoluționare. În mod caustic Engels vorbea, de pildă despre „. . . concepția stupidă a ideologilor că, întrucît *negăm* că diferitele sfere ideologice care joacă un rol în istorie ar avea o dezvoltare istorică independentă, negăm de asemenea și orice înrîurire a lor *asupra istoriei*. La baza ei stă concepția vulgară, nedialectică, despre cauză și efect ca poli opuși unul altuia într-un chip rigid, ignorarea absolută a acțiunii reciproce" (Fr. Engels, *Scrisoarea către Franz Mehring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a III-a, Edit. politică, 1967, p. 1470).

Ideologia trebuie văzută deci, așa cum reiese din însuși textul marxist clasic, nu ca o negativitate absolută, metafizică; în realitate, *se desprinde necesitatea unei demistificări a procesului ideologic și nu a unei dezideologizări a procesului social*. Aproape de fiecare dată, criticînd caracterul reflectoriu mistificat al ideologiei, în raport cu determinismul real, Marx și Engels relevă, deopotrivă, și caracterul normativ al acesteia, funcționalitatea ei socială complexă.

Concepția despre ideologie ca un element *component* al unor societăți determinate istoric relevă nu o ruptură ci, dimpotrivă, o unitate de esență, interioară, între accepțiunea ideologiei ca conștiință mistificată a procesului social, predominantă în lucrările lui Marx și Engels, și accepțiunea reprezentată ulterior de către Lenin.

În lupta sa împotriva oportunismului, Lenin dezvoltă, în principal, conceptul de ideologie în sensul de ansamblu coerent elaborat al punctelor de vedere științifice ale proletariatului asupra societății; el accentuează aspectul constructiv al ideologiei, dezvăluindu-i acesteia rolul posibil de motor conștient al vieții sociale. Dar se opune oare în mod absolut idealul unei *ideologii științifice* considerațiilor lui Marx și Engels despre ideologie? În măsura în care avem în vedere sistemul de ansamblu al concluziilor marxismului, răspunsul este categoric *nu*. Din înseși operele lui Marx și Engels se desprinde, în fond, idealul unei ideologii științifice, cu care trebuie să opereze clasa muncitoare pentru a atinge obiectivul său fundamental — *desființarea claselor sociale, construirea societății socialiste și comuniste*. „Ideologia socialistă" este identificată de către Lenin cu știința socială marxistă, devenită armă spirituală de luptă a proletariatului. În ce privește, apoi, propria sa activitate teoretică, Lenin a exercitat o critică și autocritică ideologică neîntreruptă, a luptat împotriva reificării procedeelor ideologice, împotriva rupturii ideologiei de procesul social real al dezvoltării.

Pe cît de adevărat este că pentru Marx și Engels ideologia reprezenta o problemă de *ontologie socială* și nu una de *epistemologie*, mai cu seamă în sensurile actuale ale unor asemenea cercetări, pe tot atît de interesantă și necesară este sau poate deveni și investi-

garea ideologiei cu preponderență sub raport logic -conceptual.

Este instructivă examinarea punctului de vedere exprimat de Radu Florian, care, prin modul cum interpretează opoziția: ideologie — filozofie, încearcă să fundamenteze o argumentare originală, din care s-ar desprinde, după autor, următoarele principii esențiale de gnoseologie socială: „Dacă ... cunoașterea științifică a realității are drept criteriu normativ de constituire corespondența concluziilor sale cu obiectul dat, adică criteriul adevărului obiectiv, conștientizarea poziției unui grup social are drept criteriu formularea revendicărilor lui în așa fel, încît să corespundă determinării sale obiective, satisfacerii nevoilor variate ale grupului, să favorizeze acțiunea coerentă și solidară a grupului, afirmarea lui ca grup conducător în arena relațiilor politice. Este deci necesar, din punctul de vedere al studierii și al cunoașterii culturii spirituale, a formelor conștiinței sociale, să se facă deosebire între cunoașterea științifică, singura adecvată obiectului, realității și diferite forme de conștientizare, care reprezintă surse de conștiință ale subiectului, uneori chiar adecvate cu situația lui, *nefiind însă izvoare de cunoaștere* (p. 138 — subl. ns.).

Pe alte căi, deci, același rezultat, ca la structuraliști: rațiunile unei scientități *absolute* impun o demarcație *absolută* între cunoașterea științifică — un univers separat, cu propriile sale legi — și ideologie, care, putînd avea chiar o plurifuncționalitate socială, rămîne iremediabil o falsă cunoaștere. Or, am îndrăzni să credem că tocmai un asemenea raționament, care neagă, printre altele, *specificitatea cunoașterii sociale* și idolatrizează scientitatea absolută reprezintă una dintre concluziile mai puțin interesante, cu iz de schematism, ale structuraliștilor.

Caracterul specific al cunoașterii sociale se reflectă implicit în caracterul opoziției, *pe acest plan*, între știință, pe de o parte, și conștiința comună, necritică și empirică, pe de altă parte; cu alte cuvinte, între știință și ideologie. Între aceste laturi polare ale procesului cunoașterii sociale nu poate exista o opoziție absolută și nici linii de demarcație definitive și imuabile. Dimpotrivă, existența unui flux continuu și complex între acești doi poli (ei înșiși în continuă autotransformare), a unor relații extrem de labile, nu ne permite să considerăm că întotdeauna „ne-științific" ar fi egal cu „fals științific" sau, mai mult, cu „antiștiințific". Așa încît nu putem să trecem cu vederea caracterul speculativ al raționamentului după care nu ar putea deveni „izvoare de cunoaștere" diferitele „forme de conștientizare, care reprezintă surse de conștiință ale subiectului, uneori chiar adecvate cu situația lui".

În ultimă instanță, opoziția absolută, pe planul vieții sociale, între conștiința comună și știință, devine un non-sens, căci desființează integritatea conștiinței umane și funcționalitatea ei socială.

Este cert că ideologia ca fenomen și concept rămîne o problemă deschisă atît în fața filozofiei cît și a științelor sociale contemporane. O cale de a contribui la progresul cercetărilor cu o asemenea tematică o reprezintă însă, fără nici o îndoială, depășirea soluțiilor absolutizante, cu pretenții de infailibilitate.

FILOZOFIE ȘI ȘTIINȚE SOCIALE; CREATIVITATE ȘI DIALOG

Poate mai mult decît în alte domenii ale cunoașterii, în filozofie și în științele sociale tot atît de importante ca și răspunsurile care se dau marilor întrebări, ce propulsează gîndirea spre noi ascensiuni, sînt, cu certitudine, și modurile de a constitui și formula aceste întrebări, modurile de *a pune problema*. Dar, de regulă, însemnătatea pozitivă a unor asemenea aspecte metodologice apare în evidență mai ales printr-o dialectică a negativității: se simte nevoia căutării unui mod nou de a formula o problemă științifică doar în măsura în care apare evident eșecul unor moduri anterioare.

Înscriindu-și reflecțiile sale asupra filozofiei marxiste pe linia acestei orientări științifice, Radu Florian este în permanență preocupat de a îmbina căutarea soluției cu revalorizarea metodei, tinde să transforme în obiect de cercetare și reflecție însăși natura filozofiei și a științelor sociale. Din textul lucrării, formulate explicit sau doar în stare latentă, se desprind asemenea întrebări: Care este raportul filozofiei marxiste cu celelalte științe sociale? Care este obiectul unor discipline ca sociologia marxistă sau socialismul științific? Cum pot fi asigurate condițiile unei maxime creativități în știința socială? Care trebuie să fie regulile dialogului în filozofia și știința socială contemporană? Iar drept răspunsuri, ni se oferă numeroase soluții științifice originale, de o stringentă actualitate.

Există în contextul *Reflecțiilor asupra filozofiei marxiste* o tendință pozitivă de rezolvare a locurilor dificile și complexe, o tendință de eliminare a dubiilor, de împrăștiere deplină a umbrelor, o apreciabilă și nobilă căutare a rigurozității științifice. Nu o dată însă, din păcate, raționamentele autorului trădează un real divorț între demonstrația teoretică și materialul concret al științelor, experiența determinată a acestora, care este de cele mai multe ori ocolită sau invocată doar ca „exemplu", atît cît să pară că ar susține

o judecată sau alta. Dacă am înțeles bine textul lucrării, autorul consideră, de pildă, în ce privește raporturile interdisciplinare și obiectul anumitor științe, că materialismul istoric reprezintă filozofia marxistă a istoriei; că materialismul istoric nu constituie în nici un fel sociologia marxismului, care, la rîndul ei, trebuie considerată a fi tocmai socialismul științific; că socialismul științific nu ar fi o știință a politicii, deoarece această ultimă disciplină ar studia doar sistemul parțial al politicului; că, în sfîrșit, la rîndul ei, construirea unei discipline ca antropologia filozofică ar fi lipsită de obiect etc.etc. Nu îmbrățișăm soluțiile teoretice ale autorului, cel puțin nu cele privind clasificarea științelor sociale, dar nici nu le respingem. Important ni se pare, deocamdată, nu atît *ce* soluții argumentează autorul, cît mai ales *cum* le argumentează.

Care este piatra unghiulară a raționamentelor despre problematica vastă și cmplexă a cunoașterii sociale contemporane? O arată, credem, cel mai bine următorul pasaj: „Între filozofia marxistă a istoriei și științele sociale există aceeași relație ca între cunoașterea filozofică și cea științific fragmentară. Astfel, cunoașterea filozofică marxistă a realității umane tinde să dezvăluie determinațiile ei universale, dialectica societății ca subiect, relațiile structurale și dinamice ale societății și istoriei umane. În schimb, științele sociale particulare studiază fragmente ale realității sociale, care fie că reprezintă fiecare cîte un domeniu (subdomeniu), astfel decupat încît să-l surprindă de-a lungul istoriei umane sau numai într-o societate singulară, fie că studiază în mod global unul sau mai multe sisteme sociale" (p. 171).

Dacă asemenea afirmații nu ne-ar situa în prezența unor idei devenite, în general, locuri comune, s-ar putea crede că se pune problema de a le admite sau a le respinge. Poate părea paradoxal, dar ni se pare că soluția de o reală eficacitate depășește și una și alta dintre aceste alternative. Acordul sau dezacordul cu aceste principii nu schimbă prea mult și nicidecum în conținut constelația problemelor propuse spre rezolvare. Aceasta deoarece, contrar oricăror aparențe, și într-un caz și în altul, „rezolvările" se realizează *în filozofie* sau mai bine zis în textura unei anumite interpretări filozofice. Or, în condițiile cercetării științifice actuale în domeniul științelor sociale, rezolvarea *exclusiv de pe poziții filozofice* a unor asemenea probleme, ca cele ridicate de autor, devine iremediabil deficientă și adesea un drum sigur în împărăția ademenitoare a speculațiilor. Iar dacă se pot aduce observații critice, din acest unghi, *Reflecțiilor asupra filozofiei marxiste* — ca și, deopotrivă, multor altor studii și lucrări ce abordează o asemenea tematică — originea lor tocmai aici trebuie, credem, căutată: în absența *impactului firesc dintre ideea filozofică și celălalt partener, realitatea științifică particulară.*

Nu se poate pune problema, desigur, de a minimaliza rolul metodologic al filozofiei, pe deplin verificat și demonstrat, pentru cercetarea științifică și pentru edificiul științelor sociale particulare. Fetișizarea rezolvărilor filozofice, desprinse de solul fertil al experienței științifice, creează însă iluzii, false simplități; împinge judecata de valoare spre concluzii facile; reprezintă un izvor de optimism nerealist. Multe locuri din carte și cu deosebire din acest capitol ne îndreptățesc să considerăm că autorul plătește tribut unor „fantome tiranice", cum sînt clișeele speculative, în pofida frecventelor sale afirmații de principiu anti-schematice, antidogmatice etc. etc.

Nu puține sînt, de pildă, argumentele care ne fac să costatăm că, în raționamentele autorului privind raportul dintre filozofie și științele sociale particulare, prezența *experienței* acestora, istorică și actuală, se materializează în ecouri șterse, palide, ce răspund doar necesității de a îndeplini un anume „ritual" științific și nu aceleia de a sintetiza teoretic experiența științifică concretă. Dealtfel, apare surprinzător faptul că, pentru autor, specificitatea cunoașterii în domeniul științelor sociale contemporane nu reprezintă o problemă distinctă și de majoră însemnătate. Pentru a argumenta ideea că sociologia ar fi o știință a observației, autorul apelează la autoritatea lui Claude Bernard (*Introducere în studiul medicinei experimentale*) (vezi p. 194); în alt loc, pentru a ne convinge că este necesară o sociologie marxistă în postura de știință socială particulară, autorul face apel la diferențierea științelor fizice, chimice sau biologice (vezi p. 178). Exemplele ar putea continua. Dar, dacă de pe pozițiile și din exigențele unor abstracțiuni filozofice devine indiferent la ce ramură a științelor particulare apelăm pentru a demonstra un anumit raport între filozofie și știință (de regulă schema raportului dintre general și particular), nu același lucru se întîmplă cînd se pune problema descoperirii particularităților contemporane ale cunoașterii *sociale*.

Mitizarea soluțiilor metodologice de ordin filozofic duce nu o dată la eludarea problemelor, fie că aceasta se manifestă mai mult sau mai puțin deschis, fie că se ascunde în veșmintele unor noțiuni eterice sau pur și simplu noțiuni cu un conținut încă nedemonstrat. Pentru autor, de pildă, „identificarea materialismului istoric cu sociologia se întemeiază pe interpretarea etimologică a termenului de sociologie" (p. 170). Deci, o măruntă problemă de etimologie ar fi dat naștere la asemenea eroare colosală (identificarea materia-

lismului istoric cu sociologia), care are şi azi adepţi (ceea ce se pare că şi explică faptul că, în cuprinsul cărţii , din şase capitole unul este dedicat obiectului sociologiei !) şi care „a adus prejudicii gîndirii sociale marxiste" (p. 182) ! Sau un alt exemplu : ideea că socialismul ştiinţific ar fi ştiinţa marxistă a politicii este, după autor, o simplă „prejudecată" (vezi, p. 185), încît te întrebi cum se explică faptul că dintre toţi cercetătorii din acest domeniu doar autorul a reuşit să se elibereze de această terifiantă prejudecată.

Schimbul de informaţii ştiinţifice în lumea contemporană, dialogul ideilor, atît de mult solicitat de reprezentanţii celor mai variate domenii, implică cu necesitate *fermitate ideologică*, dar totodată — şi am spune chiar ca o condiţie primordială — lărgirea continuă şi aprofundarea informaţiei ştiinţifice, sesizarea şi aproprierea infinitelor forme de manifestare ale gîndirii ştiinţifice. Asemenea deziderate, care au dobîndit un timbru special în epoca noastră, cer metodologii suple, de o dialectică fineţe, şi care, întotdeauna, trebuie să îmbine pasiunea cu rigoarea ştiinţifică.

Reflecţiile asupra filozofiei marxiste ne furnizează însă şi exemple care contrazic asemenea cerinţe. Remarcăm, în acest sens, mulţimea „mustrărilor", aruncate cu vădit prea multă uşurinţă filozofilor şi gînditorilor sociali de pretutindeni. Nu încape nici o îndoială, de exemplu, că poate deveni uneori absolut necesară recurgerea la epitete de genul: „prejudecată", „falsă înţelegere", „adevăr aparent", „inadvertenţă logică", „lipsă de discernămînt" etc. Aplicarea unor asemenea epitete nu se justifică însă doar prin faptul simplu şi explicabil că, într-o problemă ştiinţifică sau alta, mai ales dintre cele aflate încă în dezbatere, mai există şi alte opinii, care ar urma să fie repudiate prin raportare unilaterală la cele personale. Dacă în fiecare problemă ştiinţifică toţi cercetătorii ar împărtăşi absolut aceleaşi idei, ştiinţa ar deveni un teritoriu al tăcerii absolute.

Dialogul ideilor, ca imperativ ştiinţific, actual, de mare valoare, trebuie să ne îndemne spre o cunoaştere profundă, *din interior*, a configuraţiilor şi sistemelor de idei filozofice din lumea contemporană. O asemenea cunoaştere este pe deplin capabilă să insufle siguranţă şi calm în judecăţile de valoare, să ne ajute să punem rigoarea raţionamentului ştiinţific în locul iritării şi al sentinţelor trufaşe.

Dacă mai este necesar, ajunşi la sfîrşitul consideraţiilor noastre teoretice, repetăm: nu a fost vorba de o recenzie. Iar valoarea cărţii lui Radu Florian, *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, se verifică, dincolo de laturile sale pozitive deja menţionate, şi prin calitatea, nu mai puţin preţioasă, de a suscita dezbateri polemice şi rodnice schimburi de idei. Tocmai de aceea, rîndurile de faţă se pretind doar ca o manifestare concretă a unora dintre dezbaterile de idei posibile pe marginea acestei interesante lucrări.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

REFLECŢII ASUPRA UNEI CĂRŢI*

Într-un studiu din tinereţe, André Gide observa că există două tipuri de personalităţi şi — am adăuga noi — de lucrări. Unele care *pun* probleme noi, altele care *propun* soluţii noi. Desigur, această tipologie *ad-hoc* priveşte acele persoane şi acele scrieri care *spun* ceva şi nu se rezumă la o simplă inventariere sau combinare a unor idei ori date arhicunoscute.

Cartea Anetei Busuioc are ceva de *spus* şi, mai ales, are curajul de a pune întrebări şi de a propune soluţii în legătură cu problemele vii, arzătoare şi nu tocmai uşor de rezolvat ale destinului nostru de participanţi activi la făurirea unei noi societăţi, într-un univers plin de gigantice transformări, tensiuni, conflicte. Această preocupare de a răspunde *la* întrebările puse de viaţă şi nu la interogări sterile, a fost relevată de recenzenţii nepărtinitori ai cărţii sale, precum şi de cercetătorul marxist italian G. Prestipino, care în cartea sa recentă *Natura e Società. Per una nuova lettura di Engels*[1] analizează punctul de vedere al autoarei dintr-un capitol al cărţii (cap. 2, p. 64—83), apărut ca studiu independent acum cîţiva ani.

Ce urmăreşte cartea în primul rînd? Poate nu trădez intenţia autoarei dacă socotesc că lucrarea caută să probeze necesitatea şi folosul reflecţiei filozofice pe o temă centrală a epocii noastre: *politicul şi destinul uman*. Analiza politicului nu este un prerogativ intangibil al specialiştilor în politologie, drept, sociologie etc. ci, prin semnificaţia sa *umană* şi prin interconectarea ei intimă cu condiţia umană şi perspectivele ei viitoare, — o temă a oricărei reflecţii filozofice oneste şi, mai cu seamă, a cercetării marxist-leniniste. Este o încercare izbutită de a reafirma rolul central al politicului în problematica fundamentală a filozofiei marxiste.

În realizarea acestei intenţii teoretice, Aneta Busuioc a găsit şi metodologia corespunzătoare, operînd simultan pe trei planuri: a) analiza fenomenologică a conştiinţei comune despre semnificaţia activităţii politice; b) analiza realităţii contemporane şi a expresiei sale teoretice în gîndirea filozofică dar şi în unele doctrine politologice; c) analiza felului în care *operează* Marx, Engels, Lenin şi alţi teoreticieni marxişti cu categoriile de bază prin care se defineşte activitatea politică.

Această întreită analiză se desfăşoară în coordonatele unei interogări neîntrerupte asupra ponderii politicului în destinul indivizilor şi al colectivităţilor. Căci, la Aneta Busuioc reflecţia filozofică este pusă în acţiune *cu scopul* de a lămuri, pe de o parte, de ce politicul dobîndeşte o mereu crescîndă greutate specifică în societatea socialistă, iar pe de altă parte, cum poate contribui analiza filozofică a politicului la umanizarea teoriei şi practicii politice. Sub acest ultim aspect, autoarea reuşeşte să combată convingător teza, preluată necritic şi de unii marxişti, după care activitatea politică ar fi un domeniu al alienării omului, dovedind, tocmai pe baza experienţei mişcării revoluţionare şi mai ales a construcţiei societăţii socialiste din ţara noastră, că *această* activitate politică reprezintă, dimpotrivă, domeniul fundamental al dezalienării.

În toate aceste reflecţii, Aneta Busuioc porneşte de la o interpretare a teoriei marxist-leniniste a dezvoltării sociale care se inspiră din contribuţiile creatoare ale Partidului Comunist Român, din istoria ultimelor decenii şi din achiziţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnologice. Anume, ea gîndeşte problemele condiţiei umane, raportul dialectic individ-colectivitate şi conceptul de societate în perspectiva unei viziuni sistemice.

Firește, sub acest din urmă aspect lucrarea se înscrie în efortul gîndirii contemporane de a lămuri şi, mai ales, de a defini problemele sociale în termenii teoriei generale a sistemelor în interpretare marxist-leninistă, în termenii analizei sau proiectării de sisteme. Avînd o formaţie filozofică, Aneta Busuioc, nu şi-a putut propune, desigur, elucidarea aspectelor matematice şi cibernetice ale problemei care, şi pe plan mondial se află în plină perioadă de conturare a ipotezelor. În schimb, prin definirea filozofică a funcţiei sistemice a politicului, lucrarea aduce o contribuţie importantă la pregătirea terenului pentru aplicaţii ulterioare. Aneta Busuioc consideră politicul

---

* Aneta Busuioc, *Politicul şi conducerea societăţii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, 200 p.

[1] Editori Riuniti, 1973.

ca o dimensiune şi funcţie constitutivă a sistemelor sociale; el este o forţă socială nu nemijlocit producătoare de mijloace de subzistenţă, dar de nelipsit — prin funcţia sa organizaţională şi operaţională („prima mare forţă productivă", cum spune Marx) — pentru această activitate. Ea este diferită de administraţie (*management, gestion*), care nu intervine în alegerea scopurilor şi nici în alegerea — *după criterii netehnologice (axiologice)* — a mijloacelor, reprezentînd o structură comună activităţilor, relaţiilor, proceselor etc. politice, care se realizează în fiecare sistem social dat, corespunzător funcţiei sale de clasă, dar fără să fie determinată în exclusivitate de aceasta (sub acest raport se relevă interacţiunea dintre funcţia de sistem şi funcţia de clasă); funcţia sa principală este reglarea centrală coordonatoare, integrată şi integratoare a sistemului social *ca întreg*; ea se realizează prin monopolul (dreptul de decizie) asupra forţei publice. Exercitarea funcţiei politice include momentul constrîngerii (efective sau posibile), comanda, momentul persuasiunii („organizarea voinţei colective") şi controlul; monopolul asupra folosirii forţei publice este reglat prin mecanisme corespunzătoare structurii de clasă şi raporturilor de clasă din cadrul fiecărui sistem social determinat; la rîndul său, reglarea raporturilor dintre clase (sau sisteme parţiale, în genere) se face *cu ajutorul raportului de forţă dintre acestea*. Politicul, spune autoarea, este constitutiv, dar nu anterior (logic şi istoric) economicului, ci se află cu acesta într-un raport de dependenţă structurală (şi nu liniar cauzală).

Partea finală a cărţii se referă la felul în care pot fi interpretate operaţional concluziile lucrării în fundamentarea teoriei şi practicii de conducere a dezvoltării multilaterale a societăţii socialiste de la noi.

Subliniem maniera personală de a analiza conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată", cunoscută dealtfel şi din studiul publicat în „Revista de filozofie" cu cîţiva ani în urmă, în care se reia într-un fel nou ideea — cu circulaţie în literatura noastră — de a înţelege democraţia socială şi ca o metodologie a acţiunii socialiste.

În lucrarea Anetei Busuioc trebuie remarcată în mod deosebit *originalitatea punerii problemei*. Ea a reuşit să gîndească în perspectiva consecinţelor sale filozofice caracterizarea politicului ca funcţie a sistemelor sociale. Totodată, ea a elaborat o argumentare proprie a acestei teze. Este vorba de o contribuţie originală care poate oferi numeroase sugestii rodnice pentru soluţionarea unor probleme acute ale vieţii noastre sociale. Trebuie reţinută şi interpretarea rolului factorului conştient, care, la nivelul civilizaţiei actuale şi al exigenţelor construcţiei socialiste, se manifestă ca factor teoretic (şi, aş adăuga, „teoretizant", creator de teorie). În această perspectivă se relevă funcţia teoretică şi metodologică a determinărilor categoriale ale politicului, aşa cum s-a precizat mai înainte, pentru opera de conducere a construcţiei socialiste.

Desigur, multe teze constituie, şi după părerea autoarei, contribuţii la o dezbatere asupra politicului, dar meritată subliniată precizarea şi invitaţia Anetei Busuioc ca această dezbatere să pornească de la date reale, de la viaţă şi să vizeze optimizarea participării creative a maselor la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Pavel Apostol

TINEREŢEA SOCIALISMULUI ROMÂN. SOCIALISMUL TINERILOR DIN VEACUL TRECUT*

Cu toate modificările care se produc în structura tematică şi în modalităţile de abordare a trecutului, biografia istorică deţine încă o pondere însemnată în literatura istoriografică. Este un gen răspîndit, cultivat şi cu priză la public, atît la noi în ţară, cît şi peste hotare. Faptele oamenilor, viaţa lor lăuntrică vor trezi mereu interesul semenilor pentru că este vorba nu numai de un proces de cunoaştere, ci şi de autocunoaştere, iar istoriografia, înglobînd procedee de cercetare tot mai complexe, nu va renunţa, totuşi, la narare pentru care este atît de bine adaptată biografia istorică. Despre Constantin Mille nu au lipsit încercările de reconstituire biografică, dar ele aveau un caracter de ansamblu şi vizau mai ales perioada legată de activitatea ziaristică a acestuia la „Adevărul" şi „Dimineaţa". Tiberiu Avramescu îşi concentrează atenţia asupra activităţii lui Mille în cadrul mişcării socialiste. C. Mille a fost, în adevăr, un participant activ la mişcarea socialistă la sfîrşitul secolului trecut, o figură de prim-plan nu numai în domeniul publicisticii, ci şi al organizării mişcării. Momente relevante ale socialismului român sînt legate strîns de numele său.

* Tiberiu Avramescu, *Constantin Mille. Tinereţea unui socialist*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, 424 p.

Este de ajuns să amintim etapa 1879—1881, cînd mişcarea tinde să iasă din cadrul strîmt al cercurilor şi să-şi creeze o bază printre păturile muncitoare şi grupurile studenţeşti; perioda 1884—1885 cînd Mille se afirmă ca unul dintre promotorii creării „Cercului de studii sociale" din Bucureşti şi fondatorul primului cotidian socialist românesc — „Drepturile omului"; etapa 1887—1888 cînd ia parte activă la înfiinţarea „Cercului muncitorilor" din Bucureşti, contribuie la întrepătrunderea socialismului ştiinţific cu acţiunea muncitorilor, sprijină mişcarea grevistă şi reînfiinţează publicaţia „Drepturile omului"; în sfîrşit, perioada 1890—1894 cînd desfăşoară o întinsă acţiune pentru crearea primului partid politic al clasei muncitoare, deţinînd funcţii de răspundere în conducerea partidului şi în redacţia săptămînalului „Munca".

Constantin Mille a reprezentat mişcarea socialistă din România şi pe plan internaţional. El a fost unul dintre membrii cei mai activi ai grupurilor de studenţi români din străinătate — Paris şi Bruxelles — şi unul dintre iniţiatorii revistei „Dacia viitoare" apărută peste hotare. A cunoscut personal fruntaşi ai socialismului european, ca Paul Lafargue şi, probabil, Jules Guesde. De asemenea, Mille a participat la congresele Internaţionalei a II-a, bucurîndu-se de favoarea de a prezida una dintre şedinţele Congresului de la Bruxelles din 1891. Mille a avut întinse relaţii cu mediile democratice din România. A primit sprijinul lui C. A. Rosetti, căruia i-a păstrat o afectuoasă simpatie, şi a colaborat la ziarul democrat-radical „Lupta", apropiindu-se de Gheorghe Panu. A avut o viaţă bogată, activă, mereu în mişcare.

Mille este poate personalitatea cea mai caracteristică din mişcarea socialistă din România pentru tendinţele de a asocia radicalismul republican cu socialismul. El se distinge prin activismul pe care a căutat să-l imprime mişcării socialiste, chiar dacă obiectivele şi cadrul acestui activism nu sînt totdeauna înţelese consecvent şi profund.

În elaborarea temei, autorul lucrării şi-a impus exigenţe care onorează orice cercetare de ţinută. El a lărgit substanţial aria documentară a temei, apelînd îndeosebi la publicistica socialistă şi nesocialistă a vremii. Informaţiile dobîndite aruncă o lumină nouă şi puternică asupra multor aspecte ale socialismului român în ultimile decenii ale secolului trecut. Materialul documentar pus de autor în circuitul ştiinţific deschide noi căi în cercetarea problemei, o împrospătează substanţial, mărind astfel interesul faţă de ea. De aici impresia de autentic pe care o lasă lucrarea, cu atît mai demnă de relevat cu cît unele scrieri de specialitate consacrate perioadei, oscilînd între sinteza amplă şi studiul concret al faptelor, nu reuşesc nici să se sustragă enunţului stereotip şi frazei comune, nici să evite consideraţia schematică, lipsită de substanţă teoretică autentică.

Desigur, ceea ce cuprinde lucrarea de faţă se ştia *în esenţă*; *în istorie* este însă importantă imaginea concretă a fenomenelor. Stăpînind cu siguranţă domeniul faptelor, Tiberiu Avramescu se mişcă cu uşurinţă, parcă „din interior" în epocă; în paginile lucrării cititorul regăseşte culoarea şi relieful propriu mişcării socialiste în perioada examinată şi în aceasta constă una din reuşitele cercetării. Scriind o carte despre Mille, autorul n-a conceput-o strict biografic, în sensul că n-a apelat la amănuntul nesemnificativ, tentat de ceea ce eventual ar fi senzaţional, neapărat pitoresc. Pentru înţelegerea activităţii lui Mille el face lungi incursiuni în istoria mişcării socialiste. În felul acesta, activitatea şi personalitatea lui Mille devin cunoscute şi înţelese prin istoria mişcării, după cum cunoaşterea mişcării se îmbogăţeşte cu trăsături noi, individualizatoare, prin examinarea vieţii lui Mille. Tipul de cercetare pe care-l adoptă Tiberiu Avramescu nu este al unei dezbateri teoretice; subiectul însuşi solicită expunerea vie, concretă, menită să folosească şi să valorifice din plin materialul documentar.

Liniile teoretice orientative ale lucrării sînt însă limpezi şi bine conturate. Tocmai această lumină interpretativă corectă îi permite autorului să selecteze cu justeţe materialul documentar, să puncteze esenţialul, să desprindă adecvat sensul. Lucrarea ţine să rămînă fidelă spiritului epocii şi condiţiilor reale ale dezvoltării mişcării muncitoreşti, să reflecte în mod obiectiv caracteristicile socialismului român la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

Punînd în evidenţă ceea ce este înaintat, valoros în mişcare, remarcînd semnificaţia istorică a unor procese şi evenimente din cîmpul socialismului român, ea este preocupată de dimensionarea veridică şi de găsirea proporţiilor autentice ale fenomenelor. Sînt concludente datele pe care autorul le aduce cu privire la începutul activităţii cercurilor revoluţionare (premarxiste) în ţara noastră. (Ele rectifică acele studii de specialitate care forţează nota atunci cînd discută momentul apariţiei lor), după cum găsim mai conformă cu profilul şi factura lor, prezentarea publicaţiilor „Înainte" (1880) şi a „Daciei viitoare" (1883) decît se face aceasta în unele lucrări (inclusiv în *Istoria presei mişcării muncitoreşti şi socialiste din România*, vol. I, Edit. politică, 1964, p. 44—57, 67—79).

Lucrarea reconstituie convingător atmosfera Cercului socialist din Iaşi în perioada

1879—1881, o perioadă importantă de acumulări şi de îmbogăţire a experienţei din care avea să iasă apoi acea minunată iniţiativă a „Contemporanului". Ştiri parţiale adunate meticulos din presa vremii, inclusiv cea locală („Curierul" Balassan, „România jună", „Femeia română", „Războiul" /Weiss/, „Mişcarea naţională"), din broşuri apărute în epocă sau mai tîrziu, din amintirile apărute în „Adevărul" şi în alte publicaţii, şi, evident, din gazetele socialiste care existau atunci („Înainte", „Besarabia" etc.), aceste ştiri formează, luate în ansamblu, o imagine concludentă despre viaţa cotidiană şi preocupările cercului socialist, despre ideile şi literatura care avea circulaţie în sînul său, despre raporturile asociaţiei studenţeşti din localitate cu gruparea socialistă ieşeană.

Efortul nucleului socialist ieşean de a ieşi din cadrul strîmt al cercului şi de a organiza contacte cu muncitorii, în anii 1879—1880, este pus în evidenţă cum se cuvine, ca o secvenţă a procesului de sudură a socialismului ştiinţific cu acţiunea practică a proletariatului.

Printre figurile de militanţi care răsar din paginile cărţii, în această perioadă, sînt bine conturate Ioan Nădejde şi mai ales dr. Russel.

Încă de la apariţia sa, mişcarea socialistă a trebuit să înainteze înfruntînd adversitatea claselor dominante. Episoade ca greva tinerilor universitari ieşeni condusă de fapt de studenţii socialişti (octombrie 1880), destituirea lui Ioan Nădejde din postul de profesor, eliminarea unor elevi şi studenţi din şcoli, ingerinţele asupra organizatorilor aniversării Comunei din Paris, mergînd pînă la arestarea şi expulzarea unor militanţi ai mişcării revoluţionare toate acestea arată nu numai ostilitatea cercurilor conducătoare faţă de tînăra mişcare socialistă, dar şi puterea de afirmare a acesteia. Lucrarea lui Tiberiu Avramescu examinează cuprinzător aceste aspecte, tratate şi în alte studii, însă mai fragmentar. Este cunoscut că mulţi dintre studenţii români care au învăţat în străinătate au fost atraşi de ideile noi ale timpului. Grupurile de studenţi români, formate în marile oraşe din Franţa, Belgia, Elveţia erau medii efervescente, receptive nu numai la luminile ştiinţei, ci şi la curentele înnoitoare de gîndire socială.

T. Avramescu prezintă formarea intelectuală şi activitatea socialistă a lui Constantin Mille în cadrul uneia din primele grupări studenţeşti române atrase de socialism (între 1881 şi 1883). Începutul îl făcuse Mircea Rosetti cu aproximativ un deceniu înainte, iar după grupul Mille, Săulescu, Morţun vor veni alte rînduri de studenţi care vor fi atraşi de ideile socialiste. E suficient să amintim printre ei pe marii savanţi de mai tîrziu ai ţării noastre — E. Racoviţă, D. Voinov, I. Cantacuzino.

O verigă centrală a activităţii lui Mille ca socialist se plasează între anii 1884 şi 1888 la Bucureşti. Aici el îşi îmbogăţeşte experienţa publicistică la o gazetă de renumele „Românului" lui C. A. Rosetti, unde introduce o suită de articole de popularizare a unor idei marxiste. Prin intermediul „Cercului de studii sociale" Mille contribuie la înmănuncherea forţelor cîştigate de ideea socialistă din Capitala ţării. „Cercul de studii" trece la propaganda organizată a marxismului, iniţiind acel ciclu de conferinţe din strada „Franzelaru", evocate nu o dată mai tîrziu.

Activitatea socialistă capătă noi valenţe, o forţă de afirmare mai mare şi cu o mai largă rezonanţă odată cu înfiinţarea primului cotidian socialist românesc — „Drepturile omului" (1885), publicaţie care-şi găseşte atît de fericit locul în peisajul publicisticii socialiste româneşti la sfîrşitul secolului trecut. Dacă activitatea lui Mille la „Drepturile omului" este urmărită în lucrare în toate detaliile pe care le permite starea informaţiilor actuale, ceva mai puţin reliefate apar caracteristicile problematicii ziarului în raport cu alte publicaţii socialiste ale vremii, deşi menţiunile făcute sînt judicioase.

Trecerea la marxism a mişcării socialiste, avînd ca document principal care exprimă acest proces studiul programatic „Ce vor socialiştii români" al lui Dobrogeanu-Gherea, se corelează cu o serie de fapte şi fenomene noi din mişcare care favorizează apariţia acelui moment sintetic consacrat prin conceptul de *unire a mişcării muncitoreşti cu socialismul ştiinţific*. Lui Mille îi revine un mare rol în realizarea acestei întrepătrunderi, prin atragerea muncitorilor la acţiunile iniţiate de „Cercul de studii sociale", prin susţinerea societăţilor muncitoreşti, apărute spontan sau sub influenţa Cercului socialist din Bucureşti, în sfîrşit, prin crearea „Cercului muncitorilor", în toamna anului 1887. Întemeierea „Cercului muncitorilor" este opera comună a socialiştilor cu activitate mai îndelungată şi a muncitorilor, în special a celor aflaţi în fruntea societăţilor profesionale. Cercul simboliza unitatea de luptă a lucrătorilor de toate „breslele" şi era conceput ca un centru coordonator al mişcării. El a îndeplinit funcţia unei organizaţii politice, revendicîndu-şi ca bază programatică „Ce vor socialiştii români?".

Este indiscutabil că prezentarea aspectelor concrete ale mişcării muncitoreşti în intervalul istoric marcat de începutul procesului de unire a socialismului ştiinţific cu

acțiunea practică a proletariatului — activitatea Cercului muncitorilor, apoi a Clubului, înființat în 1890 — se înscrie printre părțile de mare interes ale lucrării, atît prin informațiile pe care le înglobează, cît și prin semnificația lor pentru activitatea socialistă a lui Mille, fiindcă-l fixează într-un punct de culme al acesteia.

După crearea Partidului social-democrat (1893), Mille continuă să se manifeste activ în mișcarea socialistă, dar raporturile sale cu unii fruntași ai mișcării, în special cu Ioan Nădejde, se deteriorează și aceasta va precipita, probabil, ruptura de la începutul anului 1895, deși resorturile ei se află mai în adîncime, într-un fel, dincolo chiar de explicațiile pe care le întîlnim în lucrarea lui Tiberiu Avramescu. Pentru că accentul în această parte a cărții cade pe divergențele de ordin personal, înfățișate într-o desfășurare crescîndă. Oricîtă importanță ar prezenta ele pentru traiectoria înregistrată de activitatea lui Mille, interesează în primul rînd semnificația (cum s-o numim?) despărțirii sale de mișcarea socialistă.

Or, impresia pe care o lasă lucrarea dezbătută este că tocmai militantismul său l-a împins în afara mișcării socialiste dirijată de moderația zeloasă a lui Ioan Nădejde. Simțind parcă acest lucru, Tiberiu Avramescu mărturisește la un moment dat: „Nu vrem să acreditäm totuși ideea — așa cum ar putea rezulta din expunerea noastră de pînă acum — că retragerea (sau eliminarea) lui Mille din partid ar fi rezultatul unei lupte între elementele moderate ale acestuia și altele, efectiv revoluționare, în frunte cu tînărul socialist căruia îi este închinată cartea de față" (p. 376). Considerațiile pe care le face autorul în continuare nu risipesc totuși impresia despre care am amintit mai sus, fiindcă ele sînt cumva colaterale, insuficient orientate spre esența problemei.

Că Ioan Nădejde, devenit „șeful mișcării", se distingea prin moderația sa zeloasă este dincolo de orice discuție, după cum este de asemenea ușor de verificat (și lucrarea pe care o prezentăm oferă suficiente dovezi) că în multe privințe Mille a avut în perioada activității sale în Partidul social-democrat, ca și înainte, o poziție mai fermă, mai combativă. Retragerea lui Mille din mișcarea socialistă însemna însă o delimitare de aceasta dintr-o perspectivă și de pe o poziție *democrat-radicală* și nu consecvent revoluționară. Tocmai aceasta definește caracterul, semnificația obiectivă a actului săvîrșit de Mille în 1895.

După 1895 se retranșează pe cu totul alte poziții. Se abandonează democratismului de tip burghez. Este drept că prin aceasta el evită momentul renegator al „generoșilor" și faptul trebuie apreciat fiindcă linia activității politice a lui Mille nu a înregistrat niciodată o frîntură care să-l repună „în stare de funcționare" în sînul partidelor politice de guvernămînt. Democratismul său păstrează o deschidere spre socialism și aceasta îi conferă un plus de vigoare. El tinde spre social-*democrație* din perspectiva *democrației*. Crede că se poate balansa numai pe un capăt al cuplului fără să înțeleagă că conceptul care definește social-democrația este un tot unitar și că nu permite scindarea celor doi termeni fără ca prin aceasta fiecare, luat în parte, să nu se golească de conținut.

Paradoxal e faptul că Mille, ca democrat, se dovedește, în unele împrejurări, mai ferm și mai combativ decît Nădejde și alți socialiști din fruntea P. S. D. M. R. (Poziția celor doi față de evenimentele zilei de 1 mai 1895 este un exemplu concludent; vezi pp. 381—382 ale lucrării lui Tiberiu Avramescu). La Mille se îmbină de foarte timpuriu, într-un chip oarecum ciudat și deconcertant, dar nu mai puțin real, o dublă tendință: pe de o parte, el se afirmă ca purtător al unei linii mai combative, al unor metode de luptă active, iar pe de altă parte, el tinde spre realizarea unei largi organizații politice în care se pierde profilul proletar al acesteia. Apropierea lui de radicali — mai întîi de Rosetti, apoi de Panu, rezultatele pe care le așteptă prin organizarea propagandei la sate, erau făcute și sub semnul închegării unei formațiuni politice mai largi, cu caracter democratic, dar amorfă din punct de vedere al consecvenței și autonomiei socialismului, ca mișcare politică și curent ideologic (vezi p. 232—233 ale lucrării).

Dacă pentru analiza dimensiunii obiective a poziției lui Constantin Mille sînt suficiente datele și caracteristicile acesteia, așa cum ni se înfățișează și cum operează ea în realitatea socială, nu este mai puțin adevărat că un portret posibil al lui Mille ar sugera unele elemente de înțelegere a resorturilor intime ale modului său de a acționa și de a gîndi. Din păcate, lucrarea lui Tiberiu Avramescu nu întreprinde așa ceva, deși dispune de suficiente elemente care-i stau la dispoziție și-l „îndeamnă" parcă s-o facă. Este, credem, principalul neajuns al cărții, cu toate că înțelegem ezitarea autorului; chiar dacă demersul nu ar fi fost izbutit el era întreprins de cineva care nu-și permitea improvizația.

Mille, a fost, se știe, o fire de militant, o personalitate dinamică, vie, mereu în agitație. I-a plăcut să fie în miezul lucrurilor, să smulgă clipei freamătul și importanța ei. Tocmai aceasta a făcut din el un gazetar împătimat, arzînd în focul fiecărei zile. Cu curajul și stăpînirea de sine în fața

pericolului, cu simţul acut al situaţiilor, cîntărind repede şi sigur o împrejurare, Mille avea să ilustreze, în condiţiile ţării noastre, însăşi ideea de ziarist.

Dar Mille nu a posedat acea putere de concentrare lăuntrică, de adîncire a lucrurilor din care se plămădesc figurile de doctrinari, de vizionari. El a fost prea absorbit de moment, l-a trăit prea intens pentru a mai putea urmări sensul mai general al lucrurilor şi liniile de forţă ale proceselor. Aceasta nu l-a ajutat să-şi cristalizeze convingerile, să se aplece mai în profunzime asupra lui, să-şi ordoneze gîndurile în creuzetul unor concepţii ferme şi indestructibile. Lipsa unei depline limpeziri teoretice (lucrarea lui Tiberiu Avramescu aduce suficiente indicii despre felul cam fragmentar al lui Mille de a se informa şi de a-şi forma cultura marxistă; vezi, de exemplu, aprecierea făcută la p. 183) insuficienta perseverenţă a tînărului socialist în asimilarea fundamentelor marxismului, unită cu uşurinţa de a asimila, pînă la un anumit nivel, şi de a expune apoi într-o formă aproximativă cele dobîndite, toate acestea l-au făcut să privească principiile mai îngăduitor, să le trateze cu o anume largheţe boemă, să creadă că se mai poate şi improviza; drept urmare au fost prejudiciate calitatea şi profunzimea angajării sale de principiu chiar atunci cînd a fost foarte activ în mişcare*.

Prea încrezător în simţul său de orientare, Mille îşi mai permitea să iasă de sub puterea ideii numind aceasta... realism şi luciditate. Dar ideea nu era de ajuns sedimentată şi „realismul" său opera uneori dincolo de zona luminată de idee, pînă la alunecarea completă din 1895. Alunecarea completă în raport cu poziţia consecvent socialistă, fiindcă o anumită propensiune, o anumită înţelegere nostalgică şi vibraţie la ideea socialistă Mille păstrează şi după această dată. Ultimul capitol al lucrării lui Tiberiu Avramescu, intitulat „Privire peste ani", urmăreşte cu precădere tocmai punctele de contact ale democratului Mille cu socialismul şi forma lor de manifestare concretă. Este o investigaţie utilă şi interesantă, dar nu ea constituie ceea ce era acum „calitate dominantă", definitorie a lui Mille. Se cuvenea, de aceea, ca autorul să încerce o schiţare mai pronunţată a acestei trăsături, după cum, pentru a da o imagine mai de ansamblu a socialismului romîn în epocă, se cuvenea să insiste ceva mai mult şi asupra activităţii din alte centre decît cele în care activa Mille (Iaşi, la început, şi Bucureşti, după 1883). În schimb, anumite pagini ar fi avut de cîştigat (mai ales cele dedicate exclusiv experienţei de gazetar a lui Mille sau raporturilor sale cu Nădejde), printr-o mai mare concentrare a materiei.

Există în lucrare şi alte aspecte de detaliu care s-ar cere discutate. Ansamblul scrierii se prezintă însă solid construit, sobru şi echilibrat. Nu este un studiu de factură teoretică, nu ambiţionează să ne ofere construcţii speculative, dar explică bine faptele, le analizează riguros. Este un expozeu cronologic, plăcut şi interesant, întrunind calităţi stilistice: claritate, cursivitate, simţul dozării, cu excepţia unor tuşeuri publicistice prea pronunţate în unele capitole finale.

Scrisă de un „neistoric", lucrarea *Constantin Mille. Tinereţea unui socialist* consacră un cercetător cu girul unei contribuţii referenţiale.

Damian Hurezeanu

* Dealtfel, şi faptul este remarcabil, el n-a ezitat să recunoască limitele angajării la unii tineri intelectuali care profesau socialismul, atunci cînd a prevenit pe muncitori că trebuie să ia hotărît soarta mişcării în propriile mîini. A făcut aceasta nu o dată, aşa cum putem citi şi în lucrarea analizată (vezi p. 350—352) şi a făcut-o sincer şi onest, ca recunoaştere a slăbiciunii interne a socialismului unor tineri intelectuali.

PROGRES ŞI TRADIŢIE ÎN DEVENIREA CULTURII *

Analizînd cu competenţă şi realism domeniul dificil al relaţiei dintre tradiţie şi nou prin prisma tehnicii şi culturii, Vasile Vetişanu este ferit de ispita tratării unilaterale a tradiţiei, cum fac cei care o reduc uneori doar la ceea ce ar reprezenta vechiul „în raport cu noul şi cu rezultatele unei existenţe sociale cîştigate". Dimpotrivă, din perspectiva progresului uman, autorul subliniază că aria tradiţiei se extinde pînă la datele cele mai recente ale unei culturi, ea constituind „o premisă a dezvoltării şi continuităţii, în sensul că rezumă în circuitul unei culturi creaţiile acesteia, făcîndu-le cunoscute şi impunînd un model de urmat". Cu alte cuvinte, tradiţia este situată în lanţul dina-

* Vasile Vetişanu, *Progresul uman şi tradiţiile culturii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, 193 p.

mic al creării noului, care „preia tradiția printr-o depășire a ei, folosind-o pe măsură ce exprimă mai obiectiv interesele colectivității". Așadar, tradiția și noul nu sînt termeni antinomici, ci, dimpotrivă, termeni care se condiționează reciproc, încît, pe drept cuvînt, cu o formulă personală, Vasile Vetișanu consideră *modernul drept „o tradiție în continuă acțiune și dezvoltare*, exprimînd cursul dezvoltării sociale în ansamblul ei". Căci tradiția, atunci cînd exprimă interesele majore ale societății, nu înseamnă nici pe planul culturii și cu atît mai puțin în sfera vieții politice și sociale, stagnare sau imobilism. Așa cum susține autorul, „nu avem, pe de o parte, tradiția, iar, pe de altă parte, inovația, ci o concordanță și o continuă interferență a lor", iar „valoarea tradiției este raportată la condițiile concrete, la contextul social-istoric al epocii respective, dar și la ceea ce a pregătit ea pentru viitor".

Nevoia puternică a întregii noastre societăți de a consolida noul pretinde, deci, în mod necesar, stabilirea unor legături permanente între tradiție și inovație, spre a așeza noul pe temeliile trainice ale tradiției.

Cu atît mai mult, precizează autorul, „omul nou nu se poate forma decît în șirul totalității experiențelor trăite, care alcătuiesc modul lui de a fi și a înțelege ca un proces obiectiv de viață", iar integrarea omului în acest proces, „cu efectele cele mai pozitive pe planul conștiinței", nu se realizează mecanic, doar prin „declanșarea sarcinilor noi" care trebuie înfăptuite, ci prin antrenarea unor factori de psihologie socială, cuprinzînd — precizează autorul — „ceea ce numim munca cu oamenii, cu gîndurile și sensibilitatea lor".

Deci, conchide Vasile Vetișanu, noul nu reprezintă numai „modul diferit de cel anterior de a privi și a înțelege lucrurile", ci și modul de a le face pe acestea „disponibile pe o cît mai extinsă arie de acțiune socială, de a le conferi o valoare în funcție de nevoi reale ale vieții și ale omului, într-un domeniu al activității sale". Această concepție realistă și eficientă *include, în zona activă a noului* real, trainic și armonios îmbinat cu tradiția, teritorii întinse ale trecutului viu, încă util operei istorice a prezentului care zidește, pe multiple planuri, viitorul dorit al Patriei, cu participarea activă a întregului popor, pentru că — declară autorul — „dezvoltarea vieții sociale a fost întotdeauna dublată de participarea noastră la ea".

Cele două aspecte schițate mai sus pretind, deopotrivă o poziție activă în procesul culturii, înțeleasă cu acțiune menită să cuprindă sub influența ei ansamblul societății, de la viața ei socială, politică ori economică, pînă la planul etic și estetic al vieții omului în societate.

Participarea la cultură presupune „o prezență activă, în stare să propună și să dea curs unor inițiative creative" și se realizează — arată autorul — „printr-o concordanță evidentă a aspirațiilor subiective cu cele obiective", cu *forța solidară a generațiilor angajate* în realizarea neabătută a idealului social-politic al vremii. În acest uriaș proces, în dialogul lor cu trecutul, generațiile nu se referă la valorile culturii „ca la niște podoabe", ci caută să se apropie „de lumea lor lăuntrică, de motivele în care au crescut, gîndindu-le și simțindu-le încă o dată, cu propria lor ființă".

Vasile Vetișanu își confruntă punctul de vedere exprimat asupra unor probleme ca cele la care ne-am referit cu diverse alte atitudini teoretice. Dar principala confruntare nu putea rămîne doar la nivelul literaturii de specialitate: ea tinde să se ridice la nivelul întîlnirii ideilor cu faptele, pentru că, dacă am înțeles bine, și sper că am înțeles bine, de fapt, prin lucrarea sa, Vasile Vetișanu adresează celor de o seamă cu el ca generație, ca pregătire, ca năzuințe, dar și masei cititorilor, o chemare spre a le atrage atenția asupra unor îndatoriri comune pe care le au spre a asigura progresul uman, cu evitarea urmărilor negative pe care le-ar putea eventual genera în activitatea politico-educativă subaprecierea tradițiilor naționale și sociale progresiste.

La nivelul superior al confruntării ideilor cu faptele, cu practica vieții social-culturale, autorul subliniază că, în esență, opțiunile sale exprimă realitatea unei vieți sociale noi, în care „actul social-cultural se mulează pe trunchiul unor tradiții progresiste, amplificate în noile condiții de existență ale națiunilor", dar în care — subliniez — sîntem chemați să contribuim toți la procesul cultural care, prin acțiune, adaptează continuu „realitățile înconjurătoare", la nevoile noastre, la nevoile societății.

În acest proces de proporții gigantice, putem utiliza, pe o scară extrem de întinsă, în prelungirea capacităților transformatoare personale, și tehnica modernă, care — la stadiul actual al dezvoltării — precizează autorul — „ne permite să stabilim momentul unei depline interacțiuni a ei cu umanul, intervenind în cunoașterea savantului și a literatului, în organizarea sistematică a datelor și a informațiilor din știință, ca și în prospectarea acțiunilor de viitor", care trebuie să se îndrepte în primul rînd în direcția transformării societății și a omului, corespunzător cu modelul proiectat al societății socialiste multilateral dezvoltate. Mă asociez punctului

de vedere exprimat de Vetișanu, că „tehnica veacului nu-l poate pregăti [pe om] decît în direcția creatoare, în sensul unei preluări responsabile a civilizației tehnice", ceea ce înseamnă punerea tehnicii în serviciul trăsăturilor noi ale unei personalități „ancorate în dinamica vieții", și care la nivelul societății contemporane se impun „ca valori perene ale vieții", și anume: cultul pentru om și dragostea de adevăr, simplitatea și înțelepciunea.

În primăvara anului trecut, dedicînd un inspirat elogiu eroismului *, Vasile Vetișanu mărturisea convingerea, pe care o împărtășesc și eu, că „eroismul nu poate fi conceput în afara unui ideal al vieții". Noua sa lucrare, consacrată progresului uman și tradițiilor culturii, în indestructibila lor interdependență activă, oferă, cu pasiune construit, un conținut care merită să fie situat la nivelul unui „ideal al vieții".

Octavian Neamțu

* Vezi, *Elogtul eroismului*, București, Edit. Albatros, 1973, 192 p.

IISUS HRISTOS — ISTORIE SAU MIT?*

DE

PAUL BĂLĂ

Referitor la persoana lui Iisus Hristos, nici un istoric contemporan perioadei în care creştinismul îi atribuie „petrecerea pămînteasc㔠nu face vreo menţiune. Nici chiar istoricii evrei, care — în primul rînd — ar fi trebuit să consemneze măcar unele dintre faptele atribuite lui de tradiţia ulterioară, nu-l menţionează în scrierile lor.

Justus de Tiberiada, — născut la scurt timp după presupusa răstignire a lui Hristos, şi încă în Galileea, regiune în care evangheliile pretind că şi-ar fi petrecut Iisus parte din viaţa sa şi din activitatea sa miraculoasă — scrie o cronică a regilor evrei, un Război al evreilor (67—70) şi alte lucrări, fără a menţiona ceva despre întemeietorul creştinismului.

Lucrările sale nu s-au păstrat pînă în vremurile noastre, dar ele au fost citite, în urmă cu secole, de unii cărturari creştini. Astfel, în sec. al IX-lea, Fotie, patriarhul Constantinopolului, îşi exprimă deschis uimirea de a nu fi întîlnit nici o relatare despre Iisus Hristos în scrierile acestui istoric iudeu : „Iustus — constată Fotie (Cod 33, Migne G II, G III, col. 65) — nu face nici o menţiune despre venirea lui Hristos, despre evenimentele vieţii sale şi despre minunile sale". Această împrejurare el încearcă să o explice însă prin considerente religioase iudaice, care l-ar fi determinat pe Iustus să treacă în mod voit sub tăcere tot ceea ce era în legătură cu viaţa şi opera divină a lui Hristos. De fapt, însă, — şi acest lucru e admis astăzi de marea majoritate a istoricilor creştinismului — Iustus nu consemnase nimic în legătură cu Iisus, deoarece nu auzise nimic despre un asemenea personaj.

În aceeaşi perioadă a trăit şi celebrul filozof evreu *Filon Alexandrinul*, care — aşa cum se ştie — a influenţat foarte mult doctrina dogmatică-morală a creştinismului. Înşişi creştinii au pus în circulaţie legenda potrivit căreia Filon ar fi trecut la creştinism la adînci bătrîneţe, fiind botezat de chiar apostolul Petru, dar, din pricina ideilor sale filozofice, ar fi căzut curînd după aceea în erezie. Or, în scrierile sale lipsesc orice referiri directe la creştinism sau la întemeietorul legendar al acestei noi religii.

O a treia personalitate proeminentă a epocii din rîndul iudeilor este *Josephus Flavius*, născut la Ierusalim în anul 38 e. ns. şi mort la sfîrşitul primului secol. Se cunosc două lucrări ale lui asupra istoriei poporului evreu. Prima dintre ele, *Bella judaica* nu conţine nici o referire la Iisus Hristos. S-a făcut mare vîlvă însă în jurul unui fragment dintr-o versiune slavă a acestei scrieri, în care — deşi Iisus nu e menţionat cu numele — sînt consemnate o serie de detalii din viaţa acestuia, prin care se caută să se arate că Iisus a fost mai mult decît un om, că a realizat minuni dumnezeieşti, mai ales vindecări miraculoase şi că, dacă ar fi voit, ar fi putut nimici singur întreg imperiul roman cu un singur cuvînt[1]. Or, această versiune a

* Publicăm sub acest titlu — pe care autorul şi-l propusese ca temă a unei viitoare cărţi — aceste cîteva pagini de însemnări lapidare, menite să schiţeze o primă parte a lucrării rămase, acum, definitiv în stare de proiect. Sînt ultimele pagini redactate de Paul Bălă înaintea sfîrşitului său tragic şi neaşteptat.

Redacţia

[1] Iată fragmentul acesta : „În acea vreme apăru un om, dacă-l putem numi astfel. Natura sa era omenească, dar aparenţa mai mult decît omenească, iar faptele sale erau dumnezeieşti. Făcea minuni uimitoare şi mari. Pentru asta mi-e imposibil să-l numesc om. Totuşi, ţinînd seama de natura asemănătoare cu noi, nu-l voi numi înger. Tot ceea ce realiza printr-o putere ascunsă, o făcea prin cuvînt şi poruncă. Unii ziceau : « Primul nostru legislator (Moise) a înviat din

Rev. filoz., XXI, 8, p. 1025—1030, Bucureşti, 1974

Războiului iudaic este tardivă; cercetările savanților au stabilit că ea a fost scrisă în Lituania, între 1230—1260 (vezi P. Alfaric, P.L. Couchard, A. Bayet, *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, Paris, 1932, p. 16). Dintre manuscrisele grecești ale *Războiului iudaic*, ajunse pînă la noi, nici unul nu cuprinde acest fragment din versiunea slavă, ceea ce ne permite să-l considerăm o interpolare tîrzie, făcută de mîna unui creștin.

Cealaltă scriere a lui Flavius, intitulată *Antiquitates judaicae*, scrisă prin anul 93 (și din care se păstrează trei manuscrise, nici unul mai vechi de secolul XI), cuprinde în cap. XVIII, 3, următorul text: „În timpul acesta apare Iisus, un bărbat înțelept dacă trebuie chiar să-l numim bărbat. Căci era făcător de lucruri minunate, învățător al oamenilor care primesc cu plăcere cele adevărate. Și pe mulți dintre iudei și pe mulți dintre greci i-a atras la sine. El a fost Hristosul. Și cu toate că la denunțarea fruntașilor de la noi, Pilat l-a condamnat la moarte pe cruce, cei care l-au iubit la început nu au încetat [să-l iubească]. Căci s-a arătat lor, după a treia zi, iarăși viu, după cum au spus aceștia, și alte multe lucruri minunate despre cele dumnezeiești proroci. Pînă acum încă nu s-a stins neamul creștinilor, care se numesc de la el".

Observăm aici, de la început, o serie de expresii pe care Flavius nu le putea întrebuința. De pildă: „dacă trebuie chiar să-l numim bărbat", „el a fost Hristosul", „pînă acum încă nu s-a stins neamul creștinilor, care se numesc de la el".

Aparținînd religiei iudaice, Flavius împărtășea credința în venirea unui erou național salvator, care să-i înalțe pe iudei între celelalte neamuri. Dar acest Mașiah rămînea mereu o speranță. Or, modul în care se referă acest text la Hristos creează confuzii. Împotriva tradiției iudaice, Flavius pare să-l accepte pe Hristos ca salvatorul așteptat, dar totodată ca unind în jurul său atît iudei cît și greci(? !), alcătuind cu ei o sectă în cadrul religiei iudaice (fapt neconfirmat de nici un alt document).

În plus, fragmentul în cauză (paragraful 3, cap. XVIII) nu are nici o legătură cu cele două paragrafe care îl încadrează (2 și 4). În ele ni se relatează aventura lui Decius Mundus cu Fulvia, soția lui Saturninus (par. 2) ca introducere la istoria înșelării acestei Fulvii de către un evreu (par. 4). De asemenea, limba și stilul acestui fragment sînt diferite de modul de redactare a restului lucrării, apropiindu-se mult — în schimb — de limba și stilul Noului Testament.

O altă dovadă că fragmentul respectiv nu-i aparține lui Josephus Flavius ni-l oferă scriitorul bisericesc Origene (185—254). Deși bun cunoscător al operei lui Flavius — căci o citează în detalii și adesea — Origene nu menționează nicăieri fragmentul referitor la Iisus, deși în lucrarea sa *Împotriva lui Cels* ar fi avut nevoie de această mărturie pentru a dovedi filozofului necreștin Cels existența lui Iisus contestată de acesta. Fragmentul lui Flavius nu e citat nici de Irineu, nici de Tertullian și nici de Clement Alexandrinul sau alți autori antici creștini. Origene chiar scrie: „deși Iosephus nu l-a cunoscut pe Iisus" (C. Cels, I, 47).

O altă mențiune tot în *Antichități* XX, IX,1: După moartea lui Festus Porcius și pînă la venirea în Iudeea a noului procurator Albinus, arhiereul Ananus, de curînd numit, făcînd parte din secta saducheilor „cei mai cruzi dintre iudei cînd este vorba de judecată" a strîns un sinedriu și profitînd de lipsa procuratorului din Iudeea „aducînd

---

morți și săvîrșește numeroase vindecări și minuni». Alții ziceau că e un trimis al lui Dumnezeu. Totuși, în multe împrejurări nu se supunea legii și nu respecta sabatul după legea strămoșilor. Pe de altă parte, însă, nu făcea nimic rușinos și nu acționa cu mîinile; cuvîntul era singurul lui instrument. Mulți îl urmau și-i ascultau învățătura. Multe suflete erau convinse că triburile evreiești s-ar putea elibera, prin el, de sub jugul roman. El sta de obicei în afara orașului, pe Muntele Măslinilor și acolo săvîrșea vindecări. În preajma lui se aflau 150 de ucenici și o mulțime de popor. Aceștia văzînd că el putea face tot ce voia prin cuvînt, îi destăinuiră dorința lor: să intre în oraș, să ucidă soldații romani și pe Pilat și să domnească asupra lor. Cînd căpeteniile evreilor fură informate de cele ce se petreceau, se sfătuiră cu marele preot: « Sîntem — ziseră ei — fără putere și prea slabi pentru a rezista romanilor. Dar fiindcă arcul e încordat să mergem să-i spunem lui Pilat ceea ce am aflat și vom putea fi fără păs. Să nu afle asta de la alții. Căci atunci vom fi despuiați de bunurile noastre și copiii noștri vor fi împrăștiați ». Se duseră deci și-i spuseră lui Pilat. Acesta trimise soldați care uciseră un număr de oameni. Aduse în fața lui pe taumaturg și după anchetă pronunță sentința: « E un binefăcător și nu răufăcător, nici un rebel, nici un aspirant la regalitate ». Și îl lăsă să plece, căci îi vindecase femeia pe moarte. Și el se întoarse unde sta de obicei și continuă cu faptele obișnuite lui, și încă mai mulți oameni se adunară în preajma lui și el se mări și mai mult prin faptele sale. Doctorii legii, roși de invidie, dădură 30 de talanți lui Pilat ca să-l omoare. El luă banii și-i lăsă să facă ce vor. Ei puseră mîna pe el și-l răstigniră împotriva legii părinților" (Goguel, 63, 64)

în fața sinedriului pe fratele lui Iisus căruia i se zicea Hristos, numit Iacov și pe alți cîțiva și aducînd împotriva lor învinuirea că au călcat legea, i-a dat să fie omoriți cu pietre". Aici interpolatorul creștin a inserat, căutînd să modifice sensul frazei, expresia „căruia i se zicea Hristos". Textul original cuprindea : „aducînd în fața sinedriului pe fratele lui Iisus, numit Iacov". Este vorba de acel Iisus care a jucat un oarecare rol pe vremea lui Ananus și al cărui frate va fi fost acel Iacov, pe care interpolatorul a vrut să-l identifice cu fratele lui Hristos sau Iacov cel mic.

În sfîrșit, nici următorul fragment din *Antichități* (XVIII, 5,1) nu are legătură cu Hristos și creștinismul. Acolo se vorbește de Ioan Botezătorul : „Unii dintre iudei au socotit că armatele lui Irod au fost nimicite de Dumnezeu care a răzbunat pe bună dreptate pedepsirea lui Ioan supranumit Botezătorul. Căci Irod a ucis pe acest om bun care îndemna pe iudei să practice virtutea, să se poarte cu dreptate unii față de alții și mai ales față de Dumnezeu și așa să vină cu toții la botez".

Istoricii iudei din sec. I nu au scris despre Iisus deoarece nu auziseră despre un asemenea personaj. Versiunea teologilor creștini de mai tîrziu, potrivit căreia ar fi vorba de o tăcere voită, izvorîtă din rațiuni politice și confesionale, este lipsită de orice consistență. Amintim că literatura talmudică din sec. II rupe această „tăcere" și, referindu-se la mitul creștin abia format, îl comentează denigrîndu-l : Iisus Hristos este considerat ca descinzînd nu din neamul iudeilor, ci dintr-o legătură trecătoare a Mariei cu un soldat roman numit Pandera sau Pantera.

Pe la 121, Suetoniu scrie în *Claudius*, *XXV*, 4 : „Pe evreii care provocau mereu tulburări, agitați de Chrestus, i-a alungat din Roma". Acest Chrestus a fost socotit de teologii creștini drept una și aceeași persoană cu Iisus Hristos, mîntuitorul creștin. Fapt imposibil, deoarece ar fi însemnat ca Iisus să se afle la Roma în vremea împăratului Claudiu (42—54) ; or, potrivit relatărilor evanghelice, el „se înălțase la cer" încă la începutul deceniului al IV-lea al primului secol al e.n., sub domnia lui Tiberiu (14—37). În al doilea rînd, Chrestus nu poate fi Hristosul creștin, deoarece traducerea greacă a termenului iudaic Mașiah este Hristos ; iar transcripția latină a grecescului Hristos poate fi numai Christus și nicidecum Chrestus. Se poate ca acest Chrestus să fi fost un răzvrătit aflat în fruntea unei mișcări a evreilor de acolo. Dealtfel acest nume era destul de răspîndit în Roma secolului I, figurînd, — după cum arată P. Couchoud în al său *Mystère de Jésus* — nu mai puțin de 80 de ori în inscripțiile latine ale Romei. Ca atare, informația lui Suetoniu nu se poate referi la Iisus Hristos.

O ultimă informație, folosită în sprijinul susținerii existenței istorice a lui Iisus Hristos este cea din Tacitus, *Annales* XV, 44, unde, vorbind despre incendierea Romei de către Nero, istoricul scrie : „De aceea, pentru a înăbuși zvonurile, Nero a căutat niște vinovați anume cărora le-a dat cele mai crunte osînde ; pe aceștia *norodul îi numea creștini* ; datorită nelegiuirilor lor, ei erau uriți de toată lumea. Hristos, căpetenia de la care își luaseră numele (creștinii), fusese osîndit pe vremea împăratului Tiberius de către procuratorul Pontius Pilatus. Credința lui dăunătoare, înăbușită pentru un moment, începu din nou să se răspîndească nu numai în Iudeea, locul de obîrșie al acestui rău, ci chiar și în Roma, unde se revarsă de pretutindeni toate grozăviile și (unde) tot ce e condamnabil capătă faimă. De aceea, la început au fost *prinși creștinii care* (își) *mărturiseau* (credința), apoi, în urma denunțurilor, o uriașă mulțime din rîndurile lor au fost dovediți nu atît a fi vinovați de arderea Romei, cît a fi niște ființe care urau întreg neamul omenesc.

Și, în vreme ce mergeau la moarte, creștinii mai erau și batjocoriți în fel și chip : de pildă, erau îmbrăcați în piei de fiare și apoi dați cîinilor să-i răpună, sfîșiindu-i, ori erau răstigniți pe cruce sau hărăziți arderii pe rug, iar cînd se lăsa amurgul erau arși de vii *în chip de torțe pentru a se lumina noaptea.*

Nero își oferise și parcurile sale pentru aceste spectacole. El organiză chiar jocuri de circ, la care lua parte îmbrăcat ca vizitiu, stînd de-a valma cu plebea sau în faeton. Din această pricină, deși creștinii fuseseră osîndiți ca oameni vinovați care meritaseră *cele mai aspre pedepse*, totuși lumea începu să-i compătimească pe cei osîndiți, ca și cum aceste pedepse nu ar fi fost date în interesul obștesc, ci datorită cruzimii unei singure ființe : Nero".

Citim în acest pasaj : „Hristos. . .fusese osîndit pe vremea împăratului Tiberius de *către procuratorul Pontius Pilatus*". Deoarece nicăieri anterior, în cadrul analelor, Tacit nu vorbise despre Pilatus, conform obiceiului său ar fi trebuit să explice, măcar sumar, cine a fost și ce a făcut acesta. De asemenea, nu se poate admite că Tacit ar fi scris despre Roma că acolo „se revarsă de pretutindeni toate grozăviile și tot ce e condamnabil capătă faimă" fără altă justificare decît faptul că acolo se răspîndește și superstiția creștinilor care „datorită nelegiuirilor lor, erau uriți de toată lumea". Dar care sînt nelegiuirile lor ? Că sînt niște „ființe care urau întreg neamul omenesc" ? Acuzația

este foarte vagă, lipsită de semnificație. Nu se dă nici o explicație, așa cum ar fi fost firesc, deoarece citatul e opera unui compilator creștin din a doua jumătate sau de la sfîrșitul secolului II care, familiarizat cu această acuzație, nu considera necesar să o explice.

Nu e de loc verosimilă afirmația că a fost arestată, la ordinul lui Nero, „o uriașă mulțime" de creștini, În anul 62—63, cînd J. Flavius vine la Roma și intervine pentru eliberarea unor preoți arestați, el ar fi avut ocazia să-i cunoască pe creștini sau măcar să audă de ei în cursul ședерii sale acolo, în cazul că în 64 ei ar fi alcătuit o „multitudo iugens" și i-ar fi pomenit în scrierile lui. Or, el nu face aceasta.

În concluzie, pasajul nu poate aparține în întregime lui Tacit. În 117 cînd își scrie *Analele*, el putea să fi aflat de la cercurile creștine existente în acea vreme versiunea persecuției neroniene și s-o consemneze, dar nu în forma în care se păstrează astăzi. Oricum, ea nu poate sprijini teza existenței istoricității lui Iisus. Într-un fel, are dreptate Bruno Bauer să scrie cu ironie în 1877, în a sa *Christus und die Caesaren* : „Deși puțin versat în istoria arhivelor, el (Tacit) ar fi trebuit să găsească faptul că întemeietorul creștinismului a fost condamnat la moarte de către Pilat din Pont, în aceleași arhive oficiale în care Tertullian a descoperit o notă că în momentul morții lui Iisus soarele se întunecase în plină amiază".

★

Neexistînd nici-un fel de document oficial care să ateste existența lui Hristos, lipsind informații despre el în operele istoricilor contemporani lui, s-a ajuns nu numai la efectuarea interpolărilor amintite anterior, dar chiar la confecționarea — de către creștini — a unor documente false. Astfel apar *Acta Pilati*, rapoarte ale lui Pilat către împăratul Tiberiu, amintite de Justin Martirul și Tertullian. Ultimul spune că aceste rapoarte au impresionat pe împărat atît de mult, încît a dat libertate cultului creștin și a propus chiar senatului ca Iisus să fie socotit între zei, dar acesta s-a opus (*Apolog.* VIII, 21).

O altă apocrifă ticluită de creștini pentru dovedirea existenței lui Hristos este așa-numita *Corespondență* a lui Abgar al V-lea Ukáma cel Negru, toparhul Edesei, (prima jumătate a sec. I e.n.) cu Iisus, inserată de Eusebiu în a sa *Istorie bisericească* I, XIII. Acesta, suferind de o boală grea, trimite prin Anania o scrisoare, prin care-l chema pe Iisus la Edesa să-l ferească de prigonirile evreilor, iar el să-l vindece. Iisus răspunde că nu poate veni deoarece încă nu și-a îndeplinit misiunea sa pe pămînt, dar, după înălțare îi va trimite pe unul din ucenici, Tadeu, să-l vindece. Iată conținutul lor redat de Eusebiu : „Abgar, regele Edesei, către mîntuitorul Iisus, carele s-a arătat la Ierusalim. Am auzit de minunile și tămăduirile ce faci, fără a te servi de ierburi sau alte doctorii. Am înțeles că faci pre orbi să vază, pre ologi să umble, pre cei leproși curățești ; duhurile necurate gonești din cei ce pătimesc, pre cei cu boale netămăduite lecuiești și dai viață morților.

Aceste minuni m-au convins că ești un Dumnezeu sau fiul lui Dumnezeu pogorît din cer pentru a face aceste minuni. Pentru aceasta am îndrăznit a-ți scrie această scrisoare rugîndu-te să vii să mă vezi și să mă tămăduiești de boala de care pătimesc de multă vreme. Am auzit că și iudeii te gonesc și cîrtesc pentru minunile tale și că cearcă a te pierde. Eu am aici o cetate frumoasă și răsfățată și măcar că nu este prea mare, ea ne va fi de ajuns pentru noi amîndoi".

Acestor rînduri Iisus e pus să răspundă astfel : „Fericit ești Abgare că ai crezut în mine mai înainte de a mă vedea. Căci scris este de mine, că cei ce nu mă vor vedea, vor crede și se vor mîntui. Cît pentru dorința ce arăți că ai, de a veni să te văd, eu trebuie mai întîi a îndeplini în țara aceasta toate lucrurile pentru care am venit, și după aceasta să mă sui către acela ce m-a trimis, și dacă mă voi sui de aici, îți voi trimite pre unul din ucenicii mei carele te va vindeca de boala de care pătimești, și-ți va da viață veșnică ție și celor cu tine". Scrisoarea lui Abgar a fost declarată apocrifă încă de sinodul din Roma 495 (sub Gelasin 492—496). Eusebiu notează și tradiția după care apostolul Toma a trimis pe Filip Tadeul la Edesa, care a vindecat pe Abgar și a înființat biserica de acolo. Corespondența e menționată și în faptele apocrife ale lui Filip Tadeul.

Este, de asemenea, cunoscută așa-numita scrisoare a lui Publius Lentulus, predecesorul lui Pilat, adresată senatului roman, în care este descrisă persoana lui Iisus. Această scrisoare — un fals încropit după două secole — ar fi fost descoperită de senatorul Entropius în arhivele romane și tradusă din greacă în latină în secolul al III-lea. Iată textul acestei apocrife : „A apărut în acest timp și trăiește încă printre noi un bărbat înzestrat cu o mare putere, numit Iisus Hristos. Oamenii spun despre el că este un profet mare, iar discipolii lui îl numesc «fiul lui Dumnezeu». El învia morții și vindecă pe bolnavi de orice fel de neputințe și boli. E un bărbat de statură înaltă, proporționată. Are o înfățișare severă și e plin de daruri, încît cei ce-l privesc pot să-l iubească sau să se teamă de el. Părul capului său e de culoarea vinului, fără strălucire și neted pînă la urechi, de la urechi pînă la umeri

e buclat şi strălucitor, fluturînd pe umerii săi, iar la mijloc formează o cărare pe creştetul capului, după obiceiul nazareilor. Fruntea lui e netedă şi senină; faţa, fără pete, e împodobită cu o roşeaţă uşoară. Înfăţişarea lui este demnă şi plăcută. Nasul şi gura potrivite. Barba, de aceeaşi culoare cu părul capului, e bogată şi împărţită în două. Are ochi albaştri, plini de strălucire. Cînd mustră şi ceartă este impunător, dar blînd şi plăcut în vorbire cînd învaţă şi sfătuieşte. Faţa lui are o deosebită demnitate şi ceva minunat de plăcut. Niciodată n-a rîs, dar uneori a plîns. El are o talie sveltă, mîinile şi braţele lui sînt plăcute la vedere. E serios, rezervat şi moderat în vorbire. El a binemeritat să fie «cel mai frumos la înfăţişare dintre oameni»" (vezi A. Fabricius, *Codex Apocriphus Novi Testamenti*, vol. I, Hamburg 1703, p. 301—302).

În realitate, aşa cum nu aveau informaţii despre existenţa lui Iisus, creştinii nu puteau şti nici cum arăta el. De aceea Iisus a fost înfăţişat iniţial sub chipul unui miel, obicei ce dăinuie pînă în secolul al VII-lea, deoarece sinodul din anul 692 decreta prin can. 82: „În multe picturi de pe sf. icoane se zugrăveşte mielul arătat cu degetul de Înaintemergătorul (Ioan Botezătorul—n.ns.), care este privit ca semnul harului, în locul adevăratului miel, Hristos, Domnul nostru, cel ce ni s-a arătat mai înainte prin lege . . . Hotărîm ca de acum înainte chipul mielului Hristos, Dumnezeul nostru, cel ce a ridicat păcatul lumii, să se picteze pe icoane după figura omenească, în locul mielului celui vechi. Prin aceasta, cunoscînd mărimea smereniei lui Dumnezeu Cuvîntul, vom fi îndemnaţi să ne aducem aminte de petrecerea lui în trup, de patimile sale, de moartea sa mîntuitoare şi de mîntuirea lumii săvîrşite prin acestea de el".

Irineu (mort în 202) arăta că chipul trupesc al lui Hristos e necunoscut (*Adv. h.* I, 25) iar Origene (mort în 254) scria: „Logosul are diferite forme, arătîndu-se fiecăruia după cum convine celui ce-l priveşte, căci nu se arată nimănui mai presus decît permit puterile celui ce-l vede" (Com. la Mt. XXII, 36). Primele portrete ale lui Iisus apar la gnosticii carpocratieni care venerau chipul său împreună cu cel al lui Pitagora, Platon, Aristotel, pe care le încoronau cu flori. Irineu, care relatează acestea, scrie că o femeie gnostică, Marcellina, venind la Roma în timpul papei Anicet (155—166), avea chipul lui Hristos făcut dintr-o oarecare materie din ordinul lui Pilat. Ei — zice Irineu — aveau icoane pictate, altele făcute dintr-o materie oarecare (I, 25, 6. P.G. VII, 685—686). Ipolit (mort în 235), scrie că gnosticii venerau chipul lui Hristos, despre care se spunea că fusese făcut din ordinul lui Pilat, în timpul vieţii sale. Epifaniu (*mort în 403*) relatează şi el cele spuse de Irineu. Augustin aminteşte de aceeaşi Marcellina care venera icoanele lui Iisus, Pavel, Homer, Pitagora (*De haeresibus*, VII, P.L., XLII, 27).

Apar de asemenea icoane despre care se pretinde că „nu sînt făcute cu mîna". În legătură cu ele se spunea că în urma refuzului lui Iisus, Abgar trimite un alt curier, pictor de meserie; dar acesta apropiindu-se n-a putut să-i zugrăvească forma feţei. Iisus a luat atunci o bucată de pînză, a udat-o şi punînd-o pe faţă şi-a imprimat chipul (R. Lipsius, *Acta apostolorum apocripha*, vol. I, p. 279—82, Lipsia 1891). Pictorul ascunde chipul între 2 cărămizi, şi chipul s-a întipărit aidoma pe o cărămidă. Apoi e dus la Edesa. O altă apocrifă relatează că Tiberiu aflînd de renumele lui Hristos trimite în Palestina pe Volusianus pentru a-l găsi. Acesta ameninţă pe Pilat, care-i relatează adevărul că Iisus a fost ucis. Dar Volusianus află că o femeie a păstrat chipul acestuia şi-l ţine ascuns; şi astfel descoperă o „vera icona", de unde legenda Veronicăi.

★

În sfîrşit, existenţa istorică a lui Iisus este probată de unii teologi creştini cu ajutorul genealogiilor comunicate în evangheliile după Matei şi după Luca, prima pornind de la Avraam, cealaltă de la Adam. Ele au fost considerate necesare pentru a se dovedi că Iisus Hristos, în calitate de Maşiah, se trage din David, aşa cum anunţau unele profeţii vechitestamentare şi din Avraam, cel cu care Iahve făcuse „legămîntul", promiţînd trimiterea sa. În concepţia evreilor, Maşiah urma să fie de obîrşie omenească (nu divină şi deci, nu trebuia să fie conceput în mod suprafiresc şi nici născut în împrejurări deosebite; el trebuia să fie un descendent din neamul împărătesc al lui David şi, în consecinţă, genealogia lui trebuie să i se facă după tată. Genealogiile celor două evanghelii urmează acest drum, fapt care ne îndeamnă să credem că, la obîrşiile mitului său, Hristos (Maşiah) nu era considerat fiu al lui Dumnezeu, ci pur şi simplu urmaş al lui David. Dealtfel, cea mai veche scriere creştină, Apocalipsa lui Ioan, prin concepţia sa despre Mesia, — fiinţă fantastică dar cu rol de răzbunător ceresc al poporului iudeu drept credincios — este mai apropiată de icoana eroului aşteptat, decît evangheliile care, prin Hristosul răstignit ce predică pace şi iertare se îndepărtează radical de ea.

Potrivit concepţiei creştine despre Iisus, genealogia sa ar fi trebuit să fie făcută nu

după tată, ci după mamă. Era doar fiul lui Dumnezeu care prin duhul sfînt o adumbrise pe Maria, şi ca atare Iosif rămînea o simplă fantoşă, obîrşia neamului său neinteresînd. Or, evangheliile procedează tocmai contrar concepţiei lor şi fac obîrşia spiţei lui Iosif. Pentru a corecta această greşeală, teologii, fără vreun temei însă, au declarat că Eli — pe care Evanghelia după Luca îl da drept tată al lui Iosif (III, 23) era de fapt socrul lui, adică tatăl Mariei, şi astfel genealogia devine a Mariei şi nu a lui Iosif. Or, în evanghelii este dat drept tată al Mariei, Ioachim — netrecut în nici o genealogie — şi nu Eli. Iarăşi, fără de vreun temei, alţi exegeţi au afirmat că Zorobabel ar fi avut doi fii, dintr-unul trăgîndu-se neamul Mariei, din celălalt al lui Iosif. Supoziţii imaginare. De aceea maniheul Faustus e îndreptăţit să găsească ciudat faptul că Iisus, trebuind să se nască din sămînţa lui David, nu se demonstrează aceasta prin Maria, mama lui. Teologul creştin Augustin se vede în imposibilitate de a-i da vre-un răspuns (*C. Faust*, 3, 8).

Totodată, însă, cele două genealogii date în evangheliі diferă una de alta.

Se observă astfel că de la Avraam pînă la Iisus, Matei dă 40 de generaţii iar Luca 57; iar, ce este mai grav, de la David, care trebuia să fie strămoşul lui Maşiah, Matei dă 27 generaţii, iar Luca 42. Această neconcordanţă n-a aflat nici-un fel de explicaţii la exegeţii creştini. De asemenea, pornind de la David, Matei stabileşte descendenţa lui Iisus prin Solomon şi alţi regi ai Iudeei, în timp ce Luca o face prin Natan care n-a domnit. Augustin îşi imaginează că Iosif a avut doi taţi (cel de al doilea adoptiv) de unde şi doi bunici; şi astfel Matei face genealogia unui părinte, iar Luca a celuilalt. Dar în cazul acesta, cum de apare pe la mijlocul celor două genealogii acelaşi Zorobabel şi într-o parte şi în alta?

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

METODE FORMALE ÎN METODOLOGIA ŞTIINŢELOR EMPIRICE

În organizarea Academiei poloneze de ştiinţe şi sub auspiciile Diviziunii de Logică, Metodologie şi Filozofia Ştiinţei a Uniunii Internaţionale de Istoria şi Filozofia Ştiinţei, între 17—21 iunie 1974 a avut loc în localitatea *Jablona*, lîngă Varşovia, *conferinţa* internaţională pentru metode formale în metodologia ştiinţelor empirice. Lucrările conferinţei au fost organizate în două secţii : *metode logice* (preşedinte — Marian Przełęcki) şi *metode matematice* (preşedinte — Klemens Szaniawski). Preşedintele comitetului de organizare a conferinţei a fost profesorul Ryszard Wójcicki, şeful secţiei de logică a Institutului de filozofie şi sociologie al Academiei poloneze de ştiinţe.

Tema conferinţei precum şi problematica sugerată de către organizatori au permis participarea unor specialişti din domeniile filozofiei, logicii şi ştiinţelor particulare. Astfel încît, acest eveniment ştiinţific s-a dovedit a fi un prilej de rodnice dezbateri şi schimburi de idei în domeniul vast al metodologiei ştiinţelor empirice. Deşi restrînsă ca număr de participanţi, conferinţa a reuşit totuşi să întrunească reprezentanţi din 19 ţări, printre care o serie de personalităţi marcante din domeniul logicii, metodologiei şi filozofiei ştiinţei, cum sînt : J. Kotarbinska, A. Mostowski, R. Wójcicki, K. Szaniawski, M. Przełęcki, R. Suszko şi L. Nowak din Polonia, J. Hintikka, R. Tuomela, R. Hilpinen, I, Niiniluoto şi J. Pietarinen din Finlanda, A. Subbotin şi A. Rakitov din U.R.S.S., E. Agazzi şi G.Z. Toraldo din Francia din Italia, D. Schulze din R.D.G., J. Agassi din Israel,W.K. Essler din R.F.G., I. Ruzea din Ungaria, P. Weingartner din Austria, Fr. Suppe şi R.L. Causey din S.U.A. etc. La acestea mai trebuie adăugat că lucrările conferinţei au fost deschise de către cunoscutul om de ştiinţă Jan Szczepański, vicepreşedinte al Academiei poloneze de ştiinţe.

Ceea ce a caracterizat înainte de toate această conferinţă a fost faptul că a întrunit, alături de alte orientări, două remarcabile şcoli de logică şi metodologie a ştiinţei: şcoala poloneză, formată în spiritul tradiţiei analitice reprezentate, printre alţii, de către Lukasiewicz, Kotarbinski şi Tarski şi continuată pînă la forma actuală de către cercetătorii menţionaţi mai sus, şi şcoala finlandeză, condusă de J. Hintikka, formată în spiritul tradiţiei ce se originează în Cercul vienez şi continuă îndeosebi în lucrările lui R. Carnap. Desigur, şcoala finlandeză actuală are o personalitate bine conturată care s-a îndepărtat într-o serie de puncte esenţiale de influenţa amintită, printre altele prin sublinierea necesităţii şi rolului conceptelor teoretice în ştiinţă. Punctul de convergenţă principal al celor două şcoli îl constituie cercetările de semantică logică, dezvoltate, în primul caz, îndeosebi din punctul de vedere al metodei modelelor, iar în cel de-al doilea caz, din punctul de vedere al metodei mulţimilor-model şi a constituanţilor, elaborată de Hintikka. Există, desigur, şi alte puncte comune, evidente nu numai în privinţa metodelor folosite şi a rezultatelor obţinute, ci şi în cea a problematicii, cum ar fi analiza naturii şi rolului termenilor aşa-zişi auxiliari (=teoretici), problema analiticităţii, problema informaţiei semantice şi a diferitelor măsuri ale ei, chestiunile privitoare la metodologia ştiinţelor sociale (în particular, comportamentale) etc.

Lucrările propriu-zise ale conferinţei au fost precedate de o serie de rapoarte prezentate şi publicate în cadrul Seminarului privind metodologia formală a ştiinţelor empirice. Dintre acestea consemnăm : *Conceptele probabiliste de cauză autentică şi aparentă în „Teoria probabilistă a cauzalităţii" a lui Patrick Suppes* de H. Mortimer, *O relaţie de determinare generalizată în structuri cantitative şi calitative* de A. Nowaczyk, *Rolul informaţiei în jocuri* de K. Szaniawski, *Reprezentări teoretico-ansambliste ale fenomenelor empirice* de R. Wójcicki, — toate prezentate în martie-octombrie 1973, *O logică neclasică pentru fizică* de R. Giles, *Legi, identităţi şi reducţie* de R.L. Causey, *Fundamentele metodologiei marxiste a ştiinţei* de L. Nowak, — prezentată în noiembrie 1973—februarie 1974, *Cauzalitate, ontologie şi explicaţie subsumptivă* de R. Tuomela, *Conţinutul factual al teoriilor empirice* de R. Wójcicki, *Semnificaţia pragmatică şi adevăr* de P. Materna, *Teorema de imposibilitate pentru teoria generală a producţiei* de K. Samokvalov şi o serie de rezumate, — toate prezentate în martie—mai 1974.

Rev. filoz., XXI, 8. p. 1031—1035, Bucureşti, 1974

Programul propriu-zis al conferinței a cuprins o serie de comunicări susținute efectiv de către autori, precum și o altă serie de comunicări prezentate numai prin titlu. Dintre primele amintim : *Metodologia formală a științei* de R. Wójcicki, *Adevăr aproximativ și adevăr plauzibil* de R. Hilpinen, *O logică propozițională multiplă pentru teoriile empirice* de M.L. dalla Chiara Scabia, *O întemeiere axiomatică a logicii generalizării inductive* de J. Hintikka, *Un continuum bidimensional al distribuțiilor probabilității a priori asupra constituenților* de T.A.F. Kuipers, *Logică inductivă și concepte teoretice* de I. Niiniluoto, *O abordare pragmatică a formalizării teoriilor empirice* de R. Giles, *Probabilitate, incertitudine și date empirice* de B.L. Lichtfeld și A.I. Rakitov, *Conceptul de date empirice* de E. Agazzi, *Două tipuri de termeni teoretici și interpretarea lor* de M. Przełęcki, *Problemele definibilității în metodologia științei* de V. Rantala, *Despre analiza logică a metodelor* de W. Heitsch, *Legi teoretice* de Fr. Suppe, *Despre introducerea intensiunilor în teoria mulțimilor* de P. Weingartner, *Lucruri, fapte și logică* de R. Suszko, *Tipuri de informație și rolul lor în metodologia științei* de K. Szaniawski, *Clasificarea și metodele de ordonare în analiza datelor discrete* de B.G. Mirkin și L.B. Ciornîi, *Inducție în fizică* de G. Toraldo di Francia. La acestea se mai adaugă lucrările deja amintite ale lui R.L. Causey și R. Tuomela prezentate și în cadrul seminarului. Toate acestea au format programul secției de Metodologie în metodologia științelor empirice. Secția de Metode matematice, care practic a funcționat ca atare doar o singură dată (în rest lucrările fiind prezentate în plan), a cuprins comunicările : *Axiomatizarea în teoria utilității așteptate* de K. Berka, *Un model logic pentru situațiile de joc și transformarea situațiilor de joc* de P. Robinson, *Probabilități nedeterminate* de P.M. Williams.

Ceea ce a caracterizat conferința pe întreg parcursul desfășurării ei a fost spiritul de conlucrare, de discuții libere marcate de dorința sinceră a tuturor vorbitorilor de a ajunge la soluțiile cele mai convingătoare solicitate de dificilele probleme ale metodologiei științelor empirice, deși, ca în orice astfel de împrejurare, n-au lipsit nici necesarele controverse și divergențe de opinii. Acest spirit, dealtfel esențial vieții științifice, a fost evident nu numai în ședințele conferinței, ci și în discuțiile purtate de participanți în tot restul timpului. Deosebit de activi au fost J. Hintikka, R. Wójcicki, W.K. Essler, R.L. Causey, K. Szaniawski, G. Toraldo di Francia și mulți alții.

În sfîrșit, se cuvine subliniat efortul organizatorilor de a face totul ca participanții la conferință să se simtă cît se poate de bine, iar lucrările acesteia să se desfășoare în condiții optime și cu cele mai rodnice rezultate.

C. Grecu

MARXISMUL ȘI PSIHANALIZA *(DEZBATERE UNIVERSITARĂ)*

Dezbaterile teoretice au devenit o manifestare constantă în activitatea catedrei de filozofie-sociologie de la Academia de studii economice din București. Uneori au avut caracterul unor ample dezbateri interdisciplinare, organizate împreună cu diferite catedre (Economie politică, Cibernetică economică etc.), discutîndu-se despre „Conștiința economică socialistă" sau despre „Teoria generală a sistemelor și implicațiile ei metodologice". Alteori au avut ca termen de referință lucrările lui Althusser, Lévi-Strauss, Merton, Alvin Toffler sau mult comentatul raport-Meadows „Limitele creșterii". Periodic, ele au abordat aspecte ale celor două teme din planul de cercetare științifică; „Civilizația socialistă și sistemul ei de valori" și „Dimensiuni ale umanismului în epoca noastră".

Un deosebit interes a deșteptat, în această ordine de idei, dezbaterea asupra temei *Marxismul și psihanaliza*, desfășurată în luna februarie 1974. Condusă de prof. Ludwig Grünberg, dezbaterea a avut la bază două referate alcătuite astfel încît să prilejuiască o confruntare autentică între punctul de vedere ce susține deschiderea marxismului spre problemele psihanalizei (referatul prezentat de Dorin Roman) și cel care, dimpotrivă, subliniază elementele ce marchează distanțarea marxismului de psihanaliză, criticînd tendințele freudo-marxismului contemporan (referatul lui Florin Druță).

În referatul său, Dorin Roman s-a axat pe semnificația descoperirii „inconștientului" de către psihanaliză. Expunerea a scos în evidență elementele prin care psihanaliza încearcă o analiză a structurării „în profunzime" a personalității umane, accentuînd sporul de cunoaștere adus de Freud în raport cu predecesorii și contemporanii săi. Avînd rezerve critice față de privilegierea instanței subconștiente în cadrul psihanalizei, referentul a încercat să surprindă „deschiderile"

pe care le oferă cercetării studiul interrelației dinamice dintre cele trei niveluri fundamentale ale structurii personalității : „Sinele", „Eul" și „Supraeul". În continuare, D. Roman a subliniat posibilitatea valorificării critice a cercetărilor lui Freud cu privire, în primul rînd, la rolul raporturilor directe din perioada copilăriei asupra conturării personalității, apoi la cel al „principiului realității" și implicit al codurilor morale în procesul de socializare, sau cu privire la critica religiei. Psihanaliza culturologică contemporană a apărut în această perspectivă ca o încercare de a depăși unele limite ale „inconștientului" la Freud.

Prin problematica semnalată, prin conceptualizarea unui nou domeniu de investigație teoretică, prin analiza structurală a personalității umane, prin sublinierea rolului familiei și al relațiilor din interiorul ei asupra individului uman, prin încercarea de a trasa coordonatele unei etici a fericirii umane, se poate vorbi, a conchis D. Roman, despre o deschidere a psihanalizei către o serie de planuri ale culturii actuale, față de care marxismul, pornind de la sistemul său de referință epistemologic și ideologic, nu poate să nu manifeste receptivitate.

Referatul lui Florin Druță, încercînd o tratare mai sistematică, a deplasat accentul spre neîmplinirile teoretice și implicațiile ideologice ale psihanalizei. Plecînd de la poziția de principiu că valorificarea critică a psihanalizei necesită o delimitare între fapte și interpretarea lor ideologică, subliniind că fenomenele descoperite de Freud rămîn un bun incontestabil al psihologiei, referentul a argumentat că o serie de interpretări cu privire la raportul „conștient-inconștient" sau cu privire la sublimarea unor tendințe inconștiente refulate în funcționalitatea culturii, prezintă elaborări teoretice fragile și discutabile. În ceea ce privește problema personalității, Freud a dorit să construiască un model al naturii umane pe baza căruia să poată fi explicate și înțelese nu numai nevrozele, ci și toate aspectele esențiale, posibilitățile și nevoile fundamentale ale omului. Tendința de a erija psihanaliza în postura unei noi antropologii filozofice apare ca punctul nevralgic al concepției lui Freud, iar neofreudismul (Horney, Sullivan) a accentuat acest aspect negativ. Referentul n-a contestat că Freud tratează procesele psihice în termenii dinamicii tensionale a personalității totale, arătînd chiar că psihanaliza a scos în evidență un fenomen interesant : comportamentul uman privit și în raport cu acele forțe de care omul nu este conștient — o parte importantă a experienței interne a omului este inconștientă și nu este susceptibilă de control logic. Dar intenția lui Freud, a subliniat referentul, nu este de a „descifra" modul în care, prin intermediul raționalului, putem cunoaște inconștientul. Dezvoltarea personalității în aspectele ei esențiale este în cele din urmă subordonată de freudism evoluției sexualității și derivată din aceasta, în pofida nuanțărilor pe care le introduce conceptul de „sublimare" și cel de „eros" (în înțelesul larg de impuls al vieții). Freud explică comportamentul uman printr-un *determinism unilateral, reducționist*, rezultat al „iradierii" forțelor inconștientului în întregul cîmp al psihicului uman. Polemizînd cu D. Roman, Fl. Druță a susținut că „principiul realității" așa cum este elaborat de psihanaliză este lipsit de operaționalitate și „blochează" drumul către o explicare pertinentă a valorizării omului. Referentul s-a pronunțat *împotriva* oricăror „împrumuturi" necritice din antropologia freudistă, *pentru* dezvoltarea unei teorii marxiste a personalității care, generalizînd ansamblul rezultatelor științelor umane, poate valorifica critic și unele achiziții ale psihanalizei pe linia studiului științific al raportului conștient-inconștient.

Discuțiile aprinse care au urmat referatelor, cu participarea largă a membrilor catedrei (V. Stativă, D. Dulamă, Ioan Iosep, Nicolae Anghel, Ioana Petriș, Emil Moroianu), au contribuit la clarificarea acelor elemente și aspecte ale psihanalizei care permit o valorificare a ei din perspectivă marxistă, dar și a limitelor teoretice și metodologice față de care marxismul nu poate să nu se detașeze critic și filozofic. S-a subliniat explicit cerința unei disocieri mai clare între metoda psihanalitică de investigare a inconștientului și postulatele teoretice freudiste care viciază demersul metodologic, relevîndu-se acele momente ale tratării psihanalitice a personalității care pot fi valorificate critic de concepția marxistă despre om ca ființă socială. Neofreudismul a fost interpretat ca un pas înainte față de Freud, prin integrarea în cercetare a factorilor culturali, dar și ca un pas înapoi, prin eliminarea sensului critic originar. Tentativele neofreudiste de a depăși limitele ce le caracterizează nu pot avea succes decît printr-o analiză a omului ca ființă *bio-psiho-socială*, *printr-o* depășire marxistă, dialectică a viziunii unilaterale a freudismului, fără a închide (dimpotrivă, orientînd adecvat) abordarea psihanalitică a unor aspecte ale psihismului uman.

Făcînd un bilanț al dezbaterilor, Ludwig Grünberg a subliniat că psihanaliza apare astăzi într-o triplă ipostază (avînd fie o intenționalitate *curativă*, fie o intenționalitate *explicativă*, fie o intenționalitate *totalizatoare*) și a propus modalități distincte de raportare față de fiecare din aceste ipostaze (prima prezentînd neutralitate filozofică, a doua fiind o teorie a științei cu incidențe și interferențe filozofice, iar a treia situîndu-se

exclusiv în cîmpul problematic al filozofiei). După ce a caracterizat direcțiile post-freudiste ale psihanalizei, contribuțiile „psihologiei analitice" (Jung), ale structuralismului lui Lacan, ale școlii culturaliste americane (Horney, Sullivan), Ludwig Grünberg a subliniat că freudo-marxismul, fie că reia încercarea lui Wilhelm Reich de a revizui freudismul din perspectivă marxistă, fie că apare în varianta nouă a tentativei eticiste a lui Erich Fromm de a revizui marxismul din perspectiva psihanalizei, trădează spiritul științific și revoluționar al marxismului, amînînd înlăturarea înstrăinării umane *sine die* (în primul caz), sau amăgindu-se că o înlătură atunci cînd în fond contribuie la justificarea structurilor socio-economice care o generează (în cazul al doilea). Analizînd pe larg contribuțiile științifice ale psihanalizei, L. Grünberg a subliniat că filozofia marxistă contemporană le poate valorifica critic numai printr-o clară delimitare, atît față de antropologia filozofică freudistă — psihologistă și utopică —, cît și față de cea neofreudistă — parte componentă a ideologiei „establishment"-ului. „Achizițiile" și ambiguitățile psihanalizei, promisiunile ei metodologice și riscurile pretențiilor ei totalizatoare, înlocuirea vechilor tendințe de a o ignora, cu noile tendințe de a o supralicita și a o erija la rang de antropologie filozofică propusă să o înlocuiască pe cea marxistă sau să coabiteze cu ea, toate acestea, conjugate cu necesitatea primară a autodezvoltării, proprie teoriei materialist-dialectice, prin ancorarea în realitățile epocii și confruntarea cu celelalte curente din gîndirea contemporană, constituie rațiunea unei raportări lucide, îndrăznețe, critice și constructive a marxismului la psihanaliză — a spus în încheiere Ludwig Grünberg.

Dezbaterea organizată de catedra de filozofie-sociologie din A.S.E. a prilejuit un fructuos schimb de opinii, a adus semnificative clarificări asupra unei problematici de mare importanță pentru lupta de idei în filozofia contemporană.

Dana Dulamă

UN SEMINAR DOCTORAL ÎN INSTITUTUL DE FILOZOFIE

Pentru a imprima un caracter mai sistematic, regulat și permanent activității științifice de pregătire a doctoranzilor fără frecvență în sociologie și materialism istoric, la începutul anului 1973 a luat ființă în Institutul de filozofie, pe lîngă sectorul de „Teorie socială și cercetări sociologice", un *seminar doctoral*. Din seminar fac parte doctoranzii care își susțin disertația în Institut, fie că lucrează ca cercetători în cadrul Institutului fie că își desfășoară munca de bază în alte unități de cercetare sau învățămînt (Laboratorul de sociologie al municipiului București, Institutul de studii militare, Centrul de cercetări sociologice, Catedra de științe sociale a I.M.F., Direcția municipală de statistică — București).

Seminarul reunește sub îndrumarea unui conducător științific (dr. Mihail Cernea, membru corespondent al Academiei de științe sociale și politice) un grup de tineri cu o pregătire similară, cu un interes pronunțat pentru problemele sociologiei generale și ale unor sociologii de ramură, favorizînd o constantă și adîncită comunicare științifică între membrii săi. Temele de doctorat prezintă — în cadrul varietății lor inevitabile — caracteristici comune prin apartenența lor la domenii înrudite : sociologia generală, sociologia rurală și sociologia familiei.

Seminarul se întrunește, de regulă, bilunar, însă au avut loc și numeroase întîlniri ad-hoc în afara ședințelor cu temă dinainte anunțată. Seminarul este destinat să răspundă la două obiective principale : adîncirea de către fiecare membru a cunoașterii sale teoretice în sociologie și dezvoltarea gîndirii sociologice personale. Structura activității seminarului exprimă încercarea de a găsi formule diverse pentru a răspunde acestui dublu scop. Discutarea și analiza critică în cadrul seminarului a unor teorii sociologice moderne a constituit calea de a realiza primul obiectiv. Aceste teorii — cu încărcătura lor cognitivă de concepte și ipoteze existente sau derivabile — sînt pertinente pentru cercetarea concretă datorită faptului că stabilesc relații între datele concret-empirice și unele propoziții teoretice.

Conținutul principal al seminarului constă însă în activitatea originală a doctoranzilor, în dezbaterea referatelor prezentate de membrii lui asupra unor probleme teoretice, metodologice sau a rezultatelor unor investigații de teren asupra realităților sociale românești. S-au dezbătut astfel : „Posibilitățile de aplicare în cercetarea familiei a teoriei inconsistenței de statut" ; „Problemele teoretice ale formulării și funcției ipotezelor în cunoașterea sociologică" (condițiile logico-epistemologice pe care trebuie să le îndeplinească ipotezele pentru a călăuzi investigația) ; „Socializarea copiilor în familia țărănească din C.A.P." etc. Metodologia și tehnicile

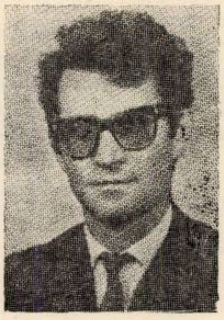
disponibile pentru stabilirea riguroasă a unor variabile importante pentru o arie largă de cercetări au fost discutate cu prilejul unui referat consacrat implicațiilor sociologice ale vîrstei la căsătorie a tinerilor din mediul rural. Au fost analizate în mai multe ședințe rezultatele unor cercetări de teren privind participarea țăranilor cooperatori la conducerea cooperativei agricole, problemele sociale legate de apariția categoriei sociale a țăranilor-muncitori ș.a.

Un aspect relevant al activității seminarului l-a constituit participarea la întîlnirile grupului a unor sociologi, antropologi și politologi străini, aflați în vizită oficială în țara noastră. Ei au comunicat, în contextul unui schimb de idei cu membrii seminarului, concluzii ale cercetărilor și experienței lor sociologice.

Rezultatele primului an de muncă al acestui seminar doctoral se pot releva pe mai multe planuri: îmbogățirea cunoștințelor filozofice și sociologice ale membrilor, capacitatea de a identifica problemele teoretice din contextul cercetărilor concrete, dezvoltarea aptitudinii de a scrie și gîndi sociologic.

E. T.

NECROLOG



PAUL BĂLĂ

În ziua de 21 iulie 1974 a încetat din viață, în mod tragic și neașteptat, Paul Bălă, cercetător științific la Institutul de filozofie al Academiei de științe sociale și politice.

S-a născut la 8 iunie 1931, în comuna Tălpași-Dolj. După absolvirea școlii primare în satul natal și-a continuat studiile la „Colegiul popular" din Craiova și la Liceul clasic mixt din același oraș. În 1951, sub influența unor puternice tradiții de familie, se înscrie la Institutul teologic de grad universitar din București, unde, după obținerea licenței, va urma și cursurile de trei ani ale magisteriu-lui (doctorat). În acești din urmă ani, îndepărtarea sa de religie se adîncește, devine tot mai radicală, culminînd cu retragerea sa de la Institutul teologic, în ultimul an de doctorat, februarie 1961.

Spirit critic și onest, profund raționalist repudiind compromisurile de conștiință, Paul Bălă își reia studiile universitare, orientîndu-se cu precădere spre domeniul istoriei religiilor. Se înscrie la Facultatea de istorie din București, ale cărei cursuri și seminarii le frecventează între anii 1963—1968. După obținerea diplomei este repartizat — în toamna anului 1968 — profesor la Liceul agricol din comuna Bechet-Dolj, unde va desfășura o bogată și multilaterală activitate didactică și obștească.

În anul 1970 devine membru al Partidului Comunist Român.

A fost unul dintre cei mai respectați și îndrăgiți profesori ai liceului; spiritul său de dreptate, competența și seriozitatea sa în munca la catedră, permanenta lui deschidere spre problemele de viață ale elevilor săi, i-au creat un prestigiu rar întîlnit. Mărturie stau sutele de scrisori venite pe adresa lui, de la foștii săi elevi, în cele numai 10 luni de activitate în cadrul Institutului de filozofie.

Dar marea pasiune și chemare a lui Paul Bălă era activitatea științifică. Încă în 1962 publică, în „Revista de filozofie" nr. 5, studiul *Genealogia mitului hristic*, care marchează, în activitatea sa, prima abordare cu mijloacele analizei științifice a unei probleme fundamentale de credință și dogmă creștină. În anii următori, împletind munca de catedră cu cercetarea științifică, va publica, tot în „Revista de filozofie", studiul mai amplu *Cultul divinităților care mor și învie. Religiile de mistere* (vezi nr. 6, 7 și 9/1970), iar în Editura enciclopedică, în 1972, volumul *Mitul creștin* (scris în colaborare). Concomitent desfășoară și o largă activitate de răspîndire în mase a concepției ateiste marxiste, atît în cadrul Universității populare din Bechet, cît și cu prilejul a numeroase conferințe și dezbateri publice.

În toamna anului 1973 obține, prin concurs postul de cercetător științific la Institutul de filozofie din București. Pasiunea pentru studiul istoriei religiilor își găsește acum cadrul propice de afirmare. Urmează o perioadă de activitate rodnică și intensă, curmată însă, brusc, de dispariția sa prematură.

Manuscrisele rămase, — unele în prag de finalizare, altele prime schițe ale unor proiecte abia zămislite — își vor urma drumul firesc spre tipar și, de aici, spre cititori, așa cum năzuise și Paul Bălă. Intrate de drept în patrimoniul Institutului de filozofie, valorificarea lor postumă a și început, o dată cu acest număr al revistei noastre.

Amintirea colegului și prietenului Paul Bălă va rămîne mereu vie în cugetele noastre.

Institutul de filozofie
„Revista de filozofie"

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

I.P.I. c. 1602

[Continuare de pe ultima copertă]

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

GHEORGHE ENESCU, **Filozofie și logică**, Colecția „Logos", 1973, 205 p., 6 lei
GH. BÎRSAN, **Timpul în știință și filozofie**, 1973, 245 p., 11 lei.
LIUBOMIRA MIROȘ, **Intuiționismul etic**. Colecția „Mica bibliotecă etică", 1973, 177 p., 6,40 lei.
ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (traducere din lb. franceză) 1974, 26 lei.
* * * **Modelarea proceselor sociale** (traducere din lb. rusă), 1973, 273 p., 9,25 lei.
VASILE VETIȘANU, **Progresul uman și tradițiile culturii**, 1973, 193 p., 5, 25 lei
GH. VLĂDUȚESCU, **Filozofia neotomistă în Franța**, 1973, 164 p., 6 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Capitalismul contemporan** [Sub redacția : prof. univ. dr. Gheorghe P. Apostol (coordonator), conf. univ. Sterian Dumitrescu, conf. univ. dr. Gheorghe I. Tomescu], 1973, 411 p., 24,60 lei.
MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNÖ GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.
NICOLAE C. MATEI, **Sociabilitatea și temeiurile ei morale în colectivele școlare**, 1973, 270 p., 8,20 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă**, 1973, 310 p., 9,25 lei.
AL. TĂNASE, **Cultură și umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p. 9,25 lei.
* * * **Texte presocratice**, vol. I, 236 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. I (Sociologia cunoașterii și valorii) 1973, 466 p., 30 lei.

ANTON DUMITRIU, **Teoria logicii**, 1973, 391 p., 22,50 lei.

*** **Filozofie modernă și contemporană. Studii**, (Sub redacția AL. POSESCU), 1973, 268 p., 19 lei.

VASILE FLORESCU, **Retorica și neoretorica. Geneză, Evoluție, Perspective**, 1973, 267 p., 15,50 lei.

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România**, 1973, 356 p., 23 lei.

*** NOESIS, **Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

*** **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprofesionale** (coordonatori : OVIDIU BĂDINA și CĂTĂLIN MAMALI [colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4]), 1973, 159 p., 7,75 lei.

CERNEA MIHAIL, **Sociologia cooperativei agricole**, 1974, 294 p., 11,50 lei.

CETERCHI IOAN, LÖRINCZ L., GHECIU DAN, POPESCU SOFIA, FODOR INNA, BOLINTINEANU AL., NASCHITZ ANITA, VÎNTU ION, **Organizarea și activitatea de stat în Republica Socialistă România**, 1974, 472 p., 33 lei.

DAN-SPÎNOIU GEORGETA, **Factori obiectivi și subiectivi în integrarea profesională a femeii**, 1974, 280 p., 16 lei.

*** **Rolul și funcțiile dreptului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate** (coordonatori : prof. dr. doc. IOAN CETERCHI, ADRIAN DIMITRIU, PAUL COSMOVICI), 1974, 280 p., 22 lei.

*** **The Revolution in science and technology and Contemporary social development**, 1974, 257 p., 25 lei.

EDITURA POLITICĂ

AL. BOBOC, **Neopozitivismul și știința contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 80 p., 1,75 lei.

GH. AL. GAZAN, **Marxismul în gîndirea contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 70 p., 2 lei.

RADU FLORIAN, **Reflecții asupra filozofiei marxiste**. Colecția „Idei contemporane", 1974, 270 p., 7,25 lei.

ION GRIGORAȘ, **Libertatea și responsabilitatea morală în condițiile socialismului**. Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", Seria „Etică", 1973, 75 p., 2 lei.

C.I. GULIAN, **Problematica omului și existențialismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 84 p., 2 lei.

THEODOR MARINESCU, **Tehnocrație-democrație în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 62 p., 2 lei.

AL. VALENTIN, **Marxismul, revoluție în filozofie**. Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", 1974, 85 p., 2 lei.

GH. VLĂDUȚESCU, **Spiritualismul și fideismul în filozofia contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 51 p., 1,50 lei.

OLIVIA CLĂTICI, **Societatea de consum**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

LAURENȚIU ȘERBAN, **Înstrăinarea în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

[Continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXI, 8, P. 943—1036, BUCUREȘTI, 1974

I. P. I. c. 1602

43 503

Lei 20. —

I 8013
B Astra

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- O PROFUNDĂ ANALIZĂ MATERIALIST-DIALECTICĂ CU PRIVIRE LA VIITORUL COMUNIST AL ROMÂNIEI
- ANGAJAREA RESPONSABILĂ ŞI ETOSUL PRACTIC ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ
  VASILE POPESCU
- CONDIŢIA MORALĂ A CONSTRUCTORULUI SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE
  ELENA COBIANU
- SITUAŢIA MORALĂ ELEMENTARĂ ÎN ETOSUL SOCIALIST
  NICULAE BELLU
- PERSOANA UMANĂ ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ
  ANDREI ROTH

9

TOMUL XXI, • 1974

0 IUL 2005

1950

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg, 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Cu acest număr se încheie tomul XXI—1974

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631 Bucarest, Roumanie ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8013
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXI Nr. 9 1974

ULU. 2014

SUMAR

- *** O profundă analiză materialist-dialectică cu privire la viitorul comunist al României 1043
- VASILE POPESCU, Angajarea responsabilă și etosul practic în societatea socialistă multilateral dezvoltată 1049
- ELENA COBIANU, Condiția morală a constructorului societății socialiste multilateral dezvoltate 1055
- NICULAE BELLU, Situația morală elementară în etosul socialist. 1059
- ANDREI ROTH, Persoana umană în societatea socialistă multilateral dezvoltată . . 1067

★

- ȘT. M. MILCU, Determinism și incertitudine în medicină 1072
- SOLOMON MARCUS, Un domeniu primordial al revoluției științifice-tehnice: ingineria umanistă 1076

Aniversări

- I. SULEA-FIRU, Ioannes Sommerus Pirnensis — un strălucit umanist din Țările Române în secolul al XVI-lea 1085
- N. ISAR, Gîndirea social-politică a cărturarului Dosoftei 1088
- MICHAEL KRONER, Gîndirea social-economică a luptătorului pașoptist Stephan Ludwig Roth (1796—1849) 1093
- AL. TĂNASE, Ideea de Renaștere în viziunea lui Jules Michelet 1099
- RADU PANTAZI, Jules Michelet și ideologia revoluției române de la 1848 1103
- FLORICA NEAGOE, Francesco Petrarca și umanismul renascentist 1107
- ION BANU, Tema universalismului culturii în gîndirea autorului cărții „India" . . 1112

OPINII DESPRE CĂRȚI

- CONSTANTIN GRECU, Logica filozofică, logica matematică și filozofia logicii . . . 1117
- SORIN VIERU, Orizont logic și orizont uman. 1124

ÎNSEMNĂRI

- LUDWIG GRÜNBERG, Confruntări contemporane 1127

22545.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Problema teoretică a populației în dezbatere (*N. Mariș*); Sesiuni științifice consacrate celui de al XI-lea Congres al Partidului *(D.O.)*; Sesiune de comunicări pe teme de istoria și filozofia științei *(D.O.)*; Sesiunea anuală a Comitetului Internațional de Estetică *(Marcel Breazu)* 1133

MARGINALII ȘI COMENTARII 1141

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (Tomul XXI, numerele 1—9, 1974) 1147

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXI № 9 1974

СОДЕРЖАНИЕ

● *** Глубокий диалектико-материалектический анализ коммунистического будущего Румынии 1043

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Ответственное участие и практическая нравственность в всесторонне развитом социалистическом обществе 1049

● ЕЛЕНА КОБЯНУ, Моральный облик строителя всесторонне развитого социалистического общества 1055

● НИКУЛАЕ ВЕЛЛУ, Элементарная моральная ситуация в социалистической нравственности 1059

● АНДРЕЙ РОТ, Человеческая персона в всесторонне развитом социалистическом обществе 1067

★

● ШТ. М. МИЛКУ, Детерминизм и неопределенность в медицине 1072

● СОЛОМОН МАРКУС, Гуманитарная инженерия — основная область научно-технической революции 1076

Юбилейные даты

● И. СУЛЯ-ФИРУ, Иоганн Зоммерус Пирнензис — блестящий представитель гуманизма в Румынских государствах XVI-го века. 1085

● Н. ИСАР, Социально-политическое мышление книжника Дософтея . . . 1088

● МИХАИЕЛЬ КРОНЕР, Социально-экономическое мышление участника революции 1848 г. Штефана Людвига Рота (1796—1849) 1093

● АЛ. ТЭНАСЕ, Идея Возрождения в мышлении Жюля Мишле 1099

● РАДУ ПАНТАЗИ, Жюль Мишле и идеология румынской революции 1848 года 1103

● ФЛОРИКА НЯГОЕ, Франческо Петрарка и гуманизм Возрождения. . . . 1107

● ИОН БАНУ, Тема универсальности культуры в мышлении автора книги „Индия" 1112

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● КОНСТАНТИН ГРЕКУ, Философская логика, математическая логика и философия логики 1117

● СОРИН ВИЕРУ, Логический горизонт и горизонт гуманистический . . . 1124

ЗАМЕТКИ

● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Современные споры. 1127

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Дискуссии вокруг теоретической проблемы народонаселения *(Н. Мариш)*; Научные сессии, посвящённые XI-му Съезду партии *(D.O.)*; Сессия докладов по темам, связанным с историей и философией науки, *(D.O.)*; Ежегодная сессия Международного Комитета по Эстетике (*Марчел Брязу*) 1133

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 1141

● **АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ** (Том XXI, 1—9 номера, 1974 года) 1147

Фил. журн., XXI, 9, стр. 1037–1152, Бухарест, 1974

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXI N° 9 1974

SOMMAIRE

● *** Une profonde analyse matérialiste-dialectique concernant l'avenir communiste de la Roumanie 1043

● VASILE POPESCU, L'engagement responsable et l'éthos pratique dans la société socialiste multilatéralement développée 1049

● ELENA COBIANU, La condition morale du constructeur de la société socialiste multilatéralement développée 1055

● NICULAE BELLU, La situation morale élémentaire dans l'éthos socialiste 1059

● ANDREI ROTH, La personne humaine dans la société socialiste multilatéralement développée 1067

★

● Şt. M. MILCU, Déterminisme et incertitude en médecine 1072

● SOLOMON MARCUS, Un domaine primordial de la révolution scientifique-technique : „humanistic engineering" 1076

Anniversaires

● I. SULEA-FIRU, Ioannes Sommerus Pirnensis — un brillant humaniste des Pays Roumains du XIV-ème siècle 1085

● N. ISAR, La pensée sociale-politique de l'érudit Dosoftei 1088

● MICHAEL KRONER, La pensée sociale-économique du combattant quarante-huitard Stephan Ludwig Roth (1796—1849) 1093

● AL. TĂNASE, L'idée de Renaissance dans la vision de Jules Michelet 1099

● RADU PANTAZI, Jules Michelet et l'idéologie de la révolution roumaine de 1848 . 1103

● FLORICA NEAGOE, Francesco Petrarca et l'humanisme de la Renaissance 1107

● ION BANU, Le thème de l'universalisme de la culture dans la pensée de l'auteur du livre „India" 1112

OPINIONS SUR LES LIVRES

● CONSTANTIN GRECU, La logique philosophique, la logique mathématique et la philosophie de la logique 1117

● SORIN VIERU, L'horizon logique et l'horizon humain 1124

NOTES

● LUDWIG GRÜNBERG, Confrontations contemporaines 1127

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Le problème théorique de la population en débat (*N. Mariș*); Sessions scientifiques consacrées à l'XI-ème Congrès du Parti *(D.O.);* Session de communications d'histoire et philosophie de la science *(D.O.);* La Session annuelle du Comité International d'Esthétique *(Marcel Breazu)* 1133

NOTES ET COMMENTAIRES 1141

INDEX SYSTÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (Tome XXI, les numéros 1—9 1974). . 1147

O PROFUNDĂ ANALIZĂ MATERIALIST-DIALECTICĂ CU PRIVIRE LA VIITORUL COMUNIST AL ROMÂNIEI

...„încă în prima fază, în socialism, se înfăptuiesc unele principii fundamentale ale comunismului. În condițiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate se accentuează realizarea unor principii ale treptei superioare comuniste. Va avea loc astfel o împletire tot mai strînsă a caracteristicilor celor două trepte în procesul trecerii de la faza inferioară la cea superioară, spre comunism".

(PROGRAMUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN DE FĂURIRE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE ȘI ÎNAINTARE A ROMÂNIEI SPRE COMUNISM)

Programul Partidului Comunist Român adoptat de Congresul al XI-lea conține principiile fundamentale ale trecerii spre societatea comunistă — viitorul luminos al patriei noastre. După cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat Congresului: „Programul partidului poate fi denumit pe drept cuvînt *Programul poporului român de ridicare a patriei pe culmile luminoase ale civilizației comuniste*" [1].

Sintetizînd experiența luptelor pentru transformarea revoluționară a societății, a muncii eroice de industrializare a țării, de transformare socialistă și dezvoltare a agriculturii, de înflorire a științei, învățămîntului, culturii, de ridicare a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, *Programul* partidului elaborează, totodată, direcțiile fundamentale ale dezvoltării României în perspectiva trecerii spre comunism. Întemeindu-se pe principiile materialismului dialectic și istoric și valorificînd experiența practică proprie de construcție a socialismului în România, *Programul* dezvoltă concepția Partidului Comunist Român asupra transformării revoluționare a societății socialiste românești și asupra dezvoltării lumii contemporane, precizînd că socialismul „reprezintă prima fază a comunismului, treapta lui inferioară; între treapta inferioară și treapta superioară a comunismului nu există însă un zid despărțitor și nici contradicții antagoniste. Între aceste două faze ale comunismului există o strînsă unitate dialectică" [2].

În *Critica Programului de la Gotha*, important document programatic din istoria mișcării muncitorești, K. Marx a prezentat pentru întîia oară problema continuității și a deosebirilor dintre etapa socialistă și cea comunistă a evoluției societății. Sesizînd complexitatea

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 99.

[2] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1974, p. 138.

deosebită a trecerii omenirii de la faza inferioară la cea superioară a comunismului, clasicii marxism-leninismului au luat atitudine împotriva concepţiilor utopice care îşi imaginau comunismul în termenii unei stări paradisiace, de perfecţiune absolută, stare stabilită aprioric. Încă în scrierile sale de tinereţe, Marx precizase: „*Comunismul* ca suprimare *pozitivă a proprietăţii private*, — această *autoînstrăinare a omului* — şi deci ca apropriere reală a *esenţei umane* de către om şi pentru om; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită *în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum* (subl. ns.), a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman" [3].

În spiritul abordării materialist-dialectice a genezei societăţii comuniste *Programul* Partidului Comunist Român aduce contribuţii originale la definirea căilor de tranziţie de la socialism la comunism, arătînd cu deosebită limpezime care este contextul teoretic şi practic al creării condiţiilor pentru edificarea comunismului în România.

Una dintre ideile dezvoltate în *Programul* P.C.R. se referă tocmai la *continuitatea trecerii* de la prima la cea de-a doua fază a noii societăţi; ceea ce oferă deosebită semnificaţie teoretică şi relevanţă politică concepţiei partidului nostru cu privire la trecerea la comunism este *modalitatea realistă*, precisă de evaluare a mijloacelor efective de înfăptuire a direcţiilor dezvoltării societăţii româneşti. Încă Congresului al X-lea al P.C.R. i-a revenit meritul de a formula un concept-cheie, de inestimabilă valoare explicativă a etapei de tranziţie spre comunism: conceptul de *societate socialistă multilateral dezvoltată*. Cristalizare teoretică în primul rînd a experienţei de construcţie socialistă a societăţii noastre, acest concept reflectă o serie de aspecte care evidenţiază apariţia unor trăsături ale treptei comuniste, dezvăluind împletirea tot mai strînsă a celor două faze în procesul trecerii spre comunism. Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată are o însemnătate deosebită pentru teoria construcţiei comuniste, fiind un aport al comuniştilor români şi în primul rînd al secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la teoria şi practica revoluţionară internaţională.

Ideea dezvoltării multilaterale, armonioase şi unitare a forţelor de producţie, a tuturor domeniilor vieţii economico-sociale, a concordanţei tot mai depline care se realizează între forţele şi relaţiile de producţie şi sociale — subliniată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu în *Raportul* prezentat la Congresul al XI-lea al partidului —, pune în valoare resursele perfecţionării calitative a structurilor societăţii socialiste, ale autoperfecţionării sale în direcţia înfăptuirii principiilor comuniste ale producţiei şi repartiţiei.

Sînt deosebit de semnificative — pentru realismul şi clarviziunea liniei teoretice şi politice a partidului nostru cu privire la societatea viitoare — precizările privind direcţiile fundamentale de dezvoltare a României socialiste, în procesul complex de trecere de la faza inferioară la cea superioară a societăţii comuniste.

1. Cheia de boltă a înfăptuirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a înaintării spre comunism este „*creşterea puternică a forţelor de producţie*, pe baza cuceririlor revoluţiei tehnico-ştiinţifice, astfel încît să se poată asigura sporirea continuă a producţiei de bunuri materiale în vederea satisfacerii largi a necesităţilor de consum ale întregului popor, dezvoltarea multilaterală a societăţii" [4].

Obiectivele programatice elaborate de Congres vizează mecanizarea şi automatizarea proceselor de producţie, la un nivel tot mai ridicat, obţinerea unor rezultate maxime în fiecare domeniu productiv, ceea ce implică noi dimensiuni în dezvoltarea: *a.* industriei constructoare de maşini, punîndu-se un accent deosebit pe producţia de utilaje şi instalaţii tehnologice, pe extinderea construcţiei navale, pe consolidarea şi perfecţionarea industriei electrotehnice şi electronice, maşinilor unelte, precum şi mecanica fină; *b.* industriei metalurgice, prin creşterea producţiei de oţel, sporind ponderea oţelurilor aliate şi a oţelurilor carbon de calitate, prin creşterea producţiei de aluminiu, cupru, plumb, zinc, trecîndu-se totodată la organizarea fabricării de metale rare; *c.* industriei chimice în sensul asigurării fabricării de noi materiale sintetice şi noi înlocuitori ai unor materii prime necesare economiei naţionale; *d.* industriei materialelor de construcţii şi a lemnului în direcţia valorificării superioare a masei lemnoase în scopul conservării şi dezvoltării fondului forestier; *e.* producţiei de energie electrică, prin dezvoltarea centralelor hidroelectrice şi a centralelor termoelectrice, precum şi prin folosirea raţională a surselor de energie primară şi a energiei electrice, utilizarea de noi surse energetice; *f.* industriei uşoare, în direcţia îmbunătăţirii tehnologiei de fabricaţie şi ridicării calităţii produselor, realizării unei game cît mai variate de produse de larg consum pentru satisfacerea la un nivel mai înalt, deplin, a necesităţilor populaţiei; *g.* agriculturii, în vederea asigurării bunei apro-

[3] Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 576.

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 45—46.

vizionări a poporului prin creşterea producţiei cerealiere şi animaliere.

Dezvoltarea şi modernizarea bazei tehnico-materiale are drept finalitate creşterea „izvoarelor avuţiei colective" de care vorbea Marx atunci cînd prefigura conturul societăţii comuniste. Nivelul ridicat de dezvoltare a economiei va permite folosirea raţională superioară a resurselor naţionale, îngăduind totodată participarea ţării la diviziunea internaţională a muncii, la schimbul mondial de valori materiale şi spirituale, participarea sa activă la „realizarea unei noi ordini economice internaţionale, pentru cauza colaborării şi păcii în lume". În felul acesta se vor crea condiţiile obiective pentru omogenizarea dezvoltării diferitelor judeţe şi zone din interiorul ţării, cît şi pentru diminuarea decalajelor existente din punct de vedere tehnico-economic între ţara noastră şi alte ţări mai avansate din acest punct de vedere, înfăptuindu-se treptat procesul de apropiere între naţiuni, proces care se intensifică pe măsura trecerii de la socialism la comunism.

Dezvoltarea şi modernizarea bazei tehnico-materiale contribuie la crearea premiselor obiective ale apropierii de comunism şi prin implicaţiile pe care le are asupra schimbării caracterului muncii, ducînd la ştergerea treptată a deosebirilor dintre munca fizică şi intelectuală, la intensificarea schimbului socialist de activităţi şi în general la ridicarea nivelului de maturizare a tuturor relaţiilor de producţie şi sociale [5].

2. Trecerea treptată de la socialism la comunism presupune, pe de altă parte, *ridicarea pe o treaptă superioară a organizării şi conducerii activităţii economico-sociale* prin: *a.* perfecţionarea proceselor de planificare în sensul folosirii mai raţionale a tuturor resurselor naturale de muncă şi financiare; *b.* extinderea, în continuare, a rolului economic al mecanismului social, mai ales în direcţia asigurării rentabilităţii efective a fiecărei unităţi; *c.* îmbunătăţirea controlului asupra cuantumului muncii şi consumului pentru a se asigura ridicarea la un nivel superior a organizării proceselor de producţie; *d.* extinderea specializării şi cooperării între unităţile economice; *e.* dezvoltarea şi consolidarea continuă a unităţilor agricole; *f.* perfecţionarea relaţiilor de schimb şi, în primul rînd, a celor dintre sat şi oraş; *g.* distribuirea resurselor pe ramuri şi unităţi de producţie, aplicarea pe scară largă a progresului tehnico-ştiinţific la nivel contemporan. Organizarea şi conducerea ştiinţifică a proceselor productive la nivel superior implică *sporirea participării* a milioane şi milioane de oameni la elaborarea, adoptarea şi înfăptuirea deciziilor în toate ramurile şi sectoarele economiei naţionale, ca efect al creşterii *responsabilităţii* sociale pe toate treptele, în toate domeniile de activitate, al *ridicării nivelului de competenţă* al tuturor oamenilor muncii potrivit înaltelor exigenţe ale comunismului. Înfăptuirea acestor deziderate va permite o altă configurare a proceselor productive, a creaţiei materiale şi spirituale — firească stadiului comunist de organizare şi conducere a vieţii economico-sociale.

3. Intrînd în analiza subtilă a dialecticii devenirii comunismului, *Programul* Partidului Comunist Român aduce o seamă de precizări cu privire la principiul universal valabil al comunismului ştiinţific, al *trecerii de la repartiţia după muncă la repartiţia după nevoi*. În tratarea acestui principiu Carta ideologică a comuniştilor români se bazează pe indicaţiile de principiu ale întemeietorilor marxismului. În lucrarea devenită clasică *Critica Programului de la Gotha*, Marx a criticat tratarea principiului repartiţiei în spiritul unui umanism etic abstract şi nu în termenii ştiinţific riguroşi ai dezvoltării istorice obiective. A revendica o repartiţie dreaptă a rezultatelor muncii, arată Marx, este cu totul vag şi ineficient atît timp cît noţiunile morale de echitate şi dreptate nu au o fundamentare economică obiectivă, o explicare ştiinţifică. În observaţiile lui Marx aflăm cunoscuta caracterizare a principiului repartiţiei în comunism: „Într-o fază superioară a societăţii comuniste, după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor faţă de diviziunea muncii şi, odată cu ea, opoziţia dintre munca intelectuală şi munca fizică; cînd munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existenţă şi va fi devenit ea însăşi prima necesitate vitală; cînd alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor creşte şi forţele de producţie, iar toate izvoarele avuţiei colective vor ţîşni ca un torent — abia atunci limitele înguste ale dreptului burghez vor putea fi cu totul depăşite şi societatea va putea înscrie pe stindardele ei: de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi!" [6].

Dezvoltînd creator acest principiu marxist, *Programul* partidului reliefează ideea caracterului de proces al acestei treceri de la prima

---

[5] Gheorghe Creţoiu, Ioan Zahiu, *Principiile politicii economice a Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 27 şi urm.

[6] Karl Marx, *Critica Programului de la Gotha*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 22.

la cea de-a doua fază a comunismului, a împletirii principiului socialist al repartiției după muncă cu principiul comunist al repartiției după nevoi. Principiul repartiției în comunism nu este, în concepția partidului nostru, o simplă consacrare juridică făcută la un anumit moment istoric, ci reflectă o dimensiune esențială a modului de producție, un principiu economic care se înfăptuiește etapizat în decursul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate. Prin analiza procesualității repartiției în trecerea la comunism, Programul partidului nostru ia implicit o poziție fermă împotriva acelor concepții care asimilează comunismul cu așanumita societate de consum, a mentalităților simpliste care vulgarizează principiul enunțat.

După cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XI-lea, „Întreaga dezvoltare trebuie să pornească de la necesitatea asigurării unei producții materiale în stare să satisfacă cerințele de consum științific determinate, dar care să excludă risipa sub orice formă, consumul de dragul consumului"[7]. Pentru a sublinia importanța determinării nivelului de consum, *Programul* partidului atrage atenția asupra necesității de a se ține permanent seama de posibilitățile *reale*, combătîndu-se fantezia și grandomania mic-burgheză, deoarece comunismul exclude folosirea nerațională a mijloacelor trebuitoare existenței, precum și acumularea unor valori peste necesarul satisfacerii depline a cerințelor materiale și spirituale ale oamenilor. Viitoarea orînduire socială — în vederea realizării obiectivelor majore pe care le implică — presupune creșterea contribuției fiecăruia la progresul general, la asigurarea dezvoltării neîntrerupte a producției sociale. Congresul al XI-lea al partidului a relevat imperativul organizării — în perspectiva construcției comuniste — nu numai a activității productive, ci, în același timp, a consumului întregii populații. „*Să nu uităm nici un moment* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *că nici o societate, nici un popor nu poate consuma mai mult decît produce. Viitorul țării depinde nu de ceea ce se consumă la un moment dat, ci, în primul rînd, de mijloacele materiale destinate creșterii continue a bogăției naționale*"[8].

Realizarea unei repartiții echitabile a venitului național, a roadelor muncii, a mijloacelor societății va stimula și mai puternic participarea tuturor la dezvoltarea avuției naționale, la asigurarea progresului multilateral al țării. Așa cum se arată în *Programul* partidului, apropierea treptată dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre sat și oraș, va determina și *o apropiere tot mai mare a cerințelor și nevoilor de viață* ale oamenilor muncii din toate domeniile și sectoarele de activitate. În perspectiva construirii comunismului se caută formele cele mai potrivite, în măsură să permită satisfacerea acestor necesități, deci realizarea unei repartiții pe baza cunoașterii științifice a nevoilor și cerințelor sociale, asigurîndu-se utilizarea cît mai rațională a valorilor create de oameni.

Ca urmare a modernizării producției datorită proceselor de automatizare și cibernetizare a producției se va reduce timpul de lucru, mărindu-se timpul liber ca spațiu socialcultural de formare a personalității multilaterale. Firește că disponibilitățile sporite de timp liber conjugate cu exigențele în creștere ale societății implică cu necesitate asigurarea unor condiții optime de utilizare culturală a acestor rezerve de timp. Creșterea ponderii timpului liber în bugetul absolut de timp al membrilor societății comuniste nu înseamnă diminuarea și deprecierea rolului muncii ca factor de formare a personalității. Din contră, domeniul muncii va continua să fie sursa fundamentală a progresului societății, a perfectibilității umane. Mai ales că este vorba de schimbarea caracterului muncii, a acelei munci care încetează a fi doar un mijloc de cîștigare a existenței, devenind, așa cum precizează *Programul* „o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii umane, o sursă de satisfacție și bucurie". Firește că în aceste împrejurări sînt potențate caracteristicile de calitate ale muncii, valorile sale etice, științifice și estetice dobîndind o relevanță deosebită.

Indiscutabil că înfăptuirea repartiției comuniste — deziderat major al întregii umanități — va reprezenta *o încununare a aspirațiilor de secole ale oamenilor* de pretutindeni, instaurarea deplină a principiilor umanismului, afirmarea efectivă în viața socială a capacităților fiecăruia, împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a tuturor făuritorilor bunurilor materiale și spirituale. Comunismul va crea condițiile apte să asigure transformarea muncii — din mijloc de asigurare a existenței — într-o necesitate vitală, organică, *modalitate a împlinirii personalității*, importantă sursă de satisfacție pentru fiecare individ; căci societatea comunistă este concepută nu doar ca o civilizație a belșugului de produse materiale, ci mai presus de toate ca o civilizație umanistă, o lume „scoasă din zona deziderateior umanitarist-abstracte și integrată în universul *cunoașterii științifice*, al *acțiunii* și *valorizării*"[9].

[7] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 59.

[8] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 59 (subl. ns.)

[9] Alexandru Tănase, *Umanismul civilizației socialiste*, în „Era socialistă", nr. 21/1974, p. 16.

4. O expresie elocventă a maturizării raporturilor sociale de producție proprii perioadei de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate este tendința de modificare a structurii societății românești în direcția cerințelor fazei comuniste. Cîteva date sînt semnificative în acest sens: astfel este deajuns să amintim că în cursul viitorului cincinal, conform Directivelor Congresului al XI-lea, populația ocupată în industrie va depăși, pentru prima oară în istoria României, pe cea ocupată în agricultură, creîndu-se posibilitățile reale de apropiere a majorității populației de forțele productive cele mai înaintate, de sectoarele care realizează productivitatea cea mai ridicată a muncii sociale. Are loc, pe această bază, o potențare a transformărilor calitative ale structurii sociale a țării, pe linia sporirii rolului clasei muncitoare în societate, a activităților de orientare și pregătire a forței de muncă în strînsă dependență de exigențele științei și progresului tehnologic. „Se va ajunge astfel la accentuarea procesului de dispariție treptată a deosebirilor dintre clase și categorii sociale, la apropierea condițiilor de muncă și de viață, a nivelului lor de cunoștințe profesionale, culturale și politice, ceea ce va avea ca rezultat accentuarea procesului de omogenizare a societății, de formare a poporului muncitor unic, animat de aceleași interese și idealuri" [10].

Reținem contribuția originală a partidului nostru la definirea finalității transformărilor revoluționare proprii perioadei societății socialiste multilateral dezvoltate, aportul adus la cristalizarea teoretică a unor concepte noi, apte să surprindă distincții și să ofere explicații mai precise ale noilor situații sociale. De pildă conceptul de „popor muncitor unic" [11] care reflectă finalitatea istorică a națiunii socialiste este de extremă importanță pentru teoria trecerii la comunism. Acest concept nou elaborat de partid este un punct de plecare pentru noi interpretări ale realităților sociale în continuă transformare și în special a procesului de împletire tot mai strînsă a caracteristicilor celor două faze în procesul trecerii la comunism.

Programul partidului conține o serie de teze interesante cu privire la mecanismele sociale de formare graduală a poporului muncitor unic. Astfel sînt tezele cu privire la creșterea rolului conducător al partidului și statului, la dezvoltarea democrației socialiste, care reflectă dimensiuni constitutive ale edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și ale înaintării spre comunism. Fără a intra în detaliile acestor fenomene, menționăm cîteva din punctele de vedere noi cu implicații directe asupra temei trecerii de la socialism la comunism. Reamintim modul creator în care abordează Programul partidului căile de omogenizare a societății și îndeosebi ideile pe care le formulează cu privire la procesul dialectic de dispariție treptată a partidului și statului, proces care parcurge *în mod obligatoriu faza de întărire și dezvoltare la cel mai înalt nivel a rolului conducător al partidului și a funcțiilor statului în societate*, prin integrarea lor în societate ca urmare a participării tot mai intense și mai depline a membrilor de partid, a poporului la conducerea vieții sociale.

Un rol decisiv în această amplă perspectivă istorică revine procesului de *contopire, din punctul de vedere al conștiinței*, al celor fără de partid cu membrii partidului. Această contopire, se apreciază în *Program*, va însemna un salt calitativ uriaș în dezvoltarea societății spre comunism.

5. Trecerea la societatea comunistă presupune, așadar, *profunde schimbări pe plan spiritual*, dezvoltarea conștiinței tuturor oamenilor ca efect al: *a.* unei temeinice pregătiri ideologice; *b.* cunoașterii și înțelegerii profunde a legilor obiective ale dezvoltării sociale; *c.* unei înalte răspunderi din partea fiecăruia în exercitarea drepturilor democratice, cetățenești, în contribuția adusă la guvernarea țării. Congresul al XI-lea atrage atenția asupra necesității educării oamenilor muncii în spiritul concepției revoluționare despre lume și viață, în spiritul viziunii revoluționare materialist-dialectice și istorice. Numai pe această bază este posibilă înțelegerea marilor probleme ale lumii contemporane, creșterea aportului tuturor oamenilor muncii, al tuturor cetățenilor țării la realizarea progresului economico-social al României, la promovarea unor noi valori materiale și spirituale. Viitoarea societate este creația unor *personalități* competente din punct de vedere profesional, care-și asumă răspunderea moral-politică a îndeplinirii plenare a cerințelor sociale, și, totodată, creație a *poporului* care va fi un *„intelectual colectiv"* [12].

După cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la Congres, *„Formarea omului nou, constructor al socialismului, și comunismului, presupune așezarea la baza întregii activități educative a concepției revoluționare, materialist-dialectice și istorice, a marxism-leninismului, a tot ceea ce a creat mai avansat omenirea în domeniul cunoașterii"* [13]. Un om format în acest spirit, educat

[10] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 74.

[11] Mihnea Gheorghiu, *Programul partidului, important document ideologic*, în „Era socialistă", nr. 17/1974, p. 5.

[12] Mihnea Gheorghiu, idem, p. 6.

[13] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 93 (subl. ns.)

în viziunea marxismului creator, a materialismului dialectic și istoric este în măsură să pătrundă și să interpreteze fenomenele reale și să contribuie responsabil la înfăptuirea Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a țării spre comunism. Este expresia unei înalte conștiințe revoluționare, caracteristică omului nou, constructor activ al comunismului, contopit — în gînd și faptă — cu luminoasele idealuri pe care le presupune această fază superioară a orînduirii sociale pe care o construim. Sînt cîteva coordonate ale procesului complex al trecerii României de la socialism la comunism — configurate cu clarviziune în documentele programatice ale Congresului al XI-lea al partidului nostru, a căror cunoaștere și înțelegere aprofundată are o excepțională importanță *teoretică* și *practică*.

ANGAJAREA RESPONSABILĂ ȘI ETOSUL PRACTIC ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

DE

VASILE POPESCU

Societatea socialistă din România, aflată la începutul etapei dezvoltării sale multilaterale, se definește prin bogăția transformărilor efectuate în ansamblul vieții materiale și spirituale a indivizilor, a claselor, a întregului popor. În fapt, este vorba despre o construcție și o reconstrucție integrală, în același timp socială și individuală, economică și ideologică, realizînd năzuințele de veacuri ale poporului muncitor, dar și cerințele tehnice și umane ale civilizației contemporane. Pe măsura ascendenței societății socialiste, ritmul și profunzimea transformărilor și perfecționărilor diferitelor laturi ale vieții economico-sociale se accentuează substanțial. Factorul hotărîtor pentru desfășurarea în condiții mereu îmbunătățite a acestui proces îl constituie partidul comunist care, prin reflectarea tot mai adecvată a cerințelor și legităților dezvoltării sociale, prin stabilirea scopurilor imediate și de perspectivă, prin optimizarea mijloacelor, prin atragerea maselor largi la realizarea efectivă a propriului lor viitor, direcționează conștient efortul constructiv-creator general. Recentele documente ale Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român — *Programul, Directivele, Tezele Comitetului Central* —, ultimele cuvîntări și expuneri ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, oferă cercetării filozofice un material de excepțională importanță atît pentru înțelegerea istoriei și perspectivelor socialismului în țara noastră cît și pentru orientarea activității teoretice spre problemele cu adevărat esențiale. Dealtfel, cele două laturi se completează reciproc: faptele de ieri și de azi ca și năzuințele de viitor, generalizate, nasc problemele teoretice, iar rezolvarea acestora din urmă contribuie, pe de o parte, la perfecționarea activității practice concrete și, pe de altă parte, la deschiderea a noi perspective.

Problematica moralei se integrează organic în ansamblul procesului complex de transformări calitative despre care scriam mai sus. Și aceasta într-un dublu sens: mai întîi, ca domeniu specific de activitate umană, de relații interindividuale, de atitudini și de aspirații — pe scurt, ca *etos practic*; în al doilea rînd, ca element corelat, ajutător, subordonat, dar *activ* al aproape tuturor relațiilor și acțiunilor umane, fie ele de ordin politic, profesional, cultural etc. În toate aceste ultime cazuri, aspectul moral se traduce prin *responsabilitatea personală* cu care un individ sau altul se angajează în realizarea scopurilor proprii, colective sau general-sociale, prin *atitudinea interioară* față de acestea, prin *momentul critico-constructiv și de inițiativă* pe care îl adaugă oricărei acțiuni. În fapt, cele două sensuri, dacă ar fi privite unilateral, ar corespunde modalităților de concepere *autonomă* sau *neautonomă* a moralei: etos practic distinct sau element adăugat și subordonat altor tipuri de activități ideologice. Analiza realității sociale și, după cum vom vedea, îndeosebi analiza realității socialiste, respinge o asemenea abordare unilaterală a problematicii morale: etosul își păstrează conținutul său distinct față de alte fenomene sociale și, totodată, se manifestă *concret*, într-o unitate organică cu multe alte elemente în *faptul de viață* propriu-zis. Desprinderea și punerea lui în evidență sînt deja produsele unei activități de reflecție: individuală sau colectivă, la nivelul bunului simț comun sau la nivelul gîndirii teoretice.

Documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român reliefează ambele aspecte de mai sus, atît în distincția cît

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1049–1054, București, 1974.

și în inseparabilitatea lor. Pe de o parte, morala, ca domeniu specific al interrelațiilor umane, este analizată separat, în funcție de multiplele *forme proprii de manifestare*: ca etos practic, ca teritoriu al conștiinței morale — atitudini, principii, idealuri etc. —, ca scop al educației ș.a.m.d. Pe de altă parte, elementul moral este subiacent fiecărei probleme, fiecărui document și mai ales *Programului* partidului: — fie că este vorba despre ritmurile dezvoltării forțelor de producție sau despre problemele omogenizării populației, despre însemnătatea economiilor materiale sau despre dezvoltarea culturii viitoare, despre perfecționarea activității de conducere sau creșterea bunăstării oamenilor muncii —, avem de-a face cu o *viziune morală*, cu o integrare de valori morale, cu aplicarea unor principii etice sau cu realizarea practică a unor idealuri de viață.

După opinia noastră, specifice moralei socialiste — tip de moralitate calitativ deosebită față de tipurile trecute, nouă prin valori și principii, dar și prin sensul, intensitatea și integralitatea afirmării sale — sînt tocmai acele elemente care reflectă superior dialectica „autonomie-neautonomie", care nu pot fi privite nici în afara conținutului moral propriu, nici în afara diversității faptelor de viață prin care se obiectivează și cărora le adaugă o componentă esențial-definitorie. Unul dintre aceste elemente care exprimă conținutul integralizator și dinamic al moralei socialiste într-o asemenea măsură încît poate fi privit, la nivelul teoriei etice, drept un concept esențial pentru distingerea noului tip de moralitate de tipurile anterioare este *angajarea individuală responsabilă*.

1. ANGAJAREA RESPONSABILĂ — CONCEPT ESENȚIAL AL ETICII NOI

După cum arătam mai sus, în societatea socialistă morala nu mai este privită drept o problemă pură de conștiință, nici o imaculată și „nepîngărită" (de fapte!) reflecție introspectivă, suport al „superiorității" condescendente a unora sau al pasivității, supușeniei servile sau înfricoșate și fugii de răspundere a altora. Morala socialistă împinge pe primul plan unitatea atitudinii subiective cu comportamentul efectiv, a conștiinței și acțiunii în faptă socială, a perspectivei și actualității idealului. Morala socialistă este, deci, morala faptei, a etosului practic, a acțiunilor individuale în scopuri simultan personale și colective, a relațiilor concrete, pe scurt, a *inserției active a omului în societatea în care trăiește, dar pe care o și schimbă, o diversifică, îi orientează dezvoltarea, schimbîndu-se, diversificîndu-se și orientîndu-și în același timp propria lui dezvoltare morală.*

Calitatea morală a individului va depinde, deci, de modul în care reușește să realizeze această inserție activă în societate, dinamizîndu-i dezvoltarea; la fel, calitatea morală a epocii se va exprima nu numai prin multitudinea diferențelor dintre acceptarea unor principii și încălcarea lor (cum este cazul în tipurile de moralitate anterioară), ci îndeosebi prin ritmul și profunzimea transformărilor ascendente ale societății. Expunînd, sintetic, realizările obținute în ultimele decenii de către țara noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Acum, la a XXX-a aniversare a eliberării, poporul român se prezintă cu victorii istorice în toate domeniile vieții economice și sociale. În țara noastră a fost creată economia socialistă unitară. Socialismul a învins definitiv și pentru totdeauna, atît la orașe, cît și la sate. Au fost lichidate clasele exploatatoare, a fost abolită asuprirea omului de către om. România s-a transformat dintr-o țară agrară, slab dezvoltată, într-un stat industrial-agrar, cu o industrie dinamică ce se dezvoltă în ritm intens pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii contemporane, cu o agricultură socialistă în plin progres"[1]. Este o caracterizare a etapei parcurse, o caracterizare globală a principalelor transformări economice și structurale, dar implicit și o circumscriere a modificărilor din cîmpul conștiinței morale și al etosului practic: neuitînd niciodată că transformarea structurilor socio-economice influențează decisiv teritoriul eticului, trebuie totodată să remarcăm faptul că, fără *activizarea* acestuia din urmă, orice încercare de schimbare structurală este, dacă nu complet imposibilă, în cel mai bun caz, nedusă pînă la capăt și minată de contradicții interioare profunde.

Calitatea morală a epocii sau, mai restrîns, a societății noastre socialiste se definește și este, așadar, expresia directă a *intensității angajării colective majoritare* la realizarea tuturor succeselor pe care poporul român le-a obținut în ultimii 30 de ani pe calea progresului social și uman; calitatea morală a indivizilor se constituie, în consecință, prin cuantumul angajării lor responsabile, conștiente în înfăptuirea idealurilor de viață înaintate, în participarea specifică la efortul angajat colectiv. Prin mijlocirea conceptului de angajare responsabilă, caracterul activ al moralei

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la sesiunea jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de-a XXX-a aniversări a eliberării României de sub dominația fascistă — 22 august 1974* — București, Edit. politică, 1974, p. 20.

socialiste îşi dezvăluie pe plan teoretic principalele elemente ale conţinutului său, iar pe plan practic, capătă fundamentarea direcţiilor esenţiale ale acţiunii educative.

Dacă am rămîne însă numai la această notă definitorie generală a activităţii, parţialitatea calificării conceptului de angajare responsabilă ar fi imediat evidentă: morala individualistă este, de asemenea, o morală a activităţii; concepţiile morale extremiste cultivă, aparent la fel, tipul întreprinzătorului... Iată de ce este nevoie de aprofundarea analizei pe linia relevării trăsăturilor specifice ale acestui concept, trăsături care îi determină încadrarea fără echivoc în rîndul conceptelor definitorii ale noului tip de moralitate. Implicaţiile unei asemenea definiri complexe sînt duble: pe de o parte, se circumscrie sfera şi se dezvăluie conţinutul conceptului, pe de altă parte, mediat, se analizează (firește, parţial) însuşi procesul constituirii şi afirmării principiilor moralei socialiste în relaţiile practice dintre oameni în ţara noastră.

În primul rînd, angajarea responsabilă, la nivelul practicii sociale, în particular al etosului, se realizează într-o *dependenţă majoră de acţiunea politică*: este mijloc de înfăptuire a *scopurilor politice* generale, este *orientată* din punct de vedere politic, este obiect al activităţii *ideologico-educative* şi de *propagandă politică*. Toate acestea ne dau dreptul, oare, să consemnăm o „pierdere" a specificului moral, o transformare integrală a acţiunii etice în acţiune politică? Firește că nu. Este vorba, însă, de dialectica „autonomie-neautonomie" la care ne-am referit mai sus; este vorba, în acelaşi timp, de interacţiunea politic-etic în faptul de viaţă, interacţiune care se exprimă prin *comunitatea de sens* a principiilor în aceste sfere fundamentale ale practicii societăţii noastre şi particularizează dialectica procesului amintit; este vorba, în fine, de rolul conducător şi organizator al politicului în dezvoltarea socială generală, inclusiv în dezvoltarea morală. Construirea societăţii socialiste este, în primul rînd, o sarcină politică pe care şi-a asumat-o partidul comunist prin analiza şi conştientizarea cerinţelor, legităţilor obiective. Dar punerea în fapt a politicii partidului se realizează numai prin activitatea constructiv-angajată a întregului popor, prin coordonarea capacităţilor creatoare ale tuturor membrilor societăţii. Iată de ce, încă din primele momente ale creării sale şi mai ales după ieşirea din ilegalitate, în august 1944, partidul comunist a constituit acea forţă politică şi organizatorică ale cărei acţiuni au fost îndreptate spre stimularea angajării responsabile, revoluţionare a maselor în transformările sociale structurale întreprinse. După cum se arată în *Programul Partidului Comunist Român*, ca for politic organizator, partidul „a asigurat mobilizarea şi unirea tuturor forţelor revoluţionare, democratice ale poporului într-un singur şuvoi — ceea ce a avut un rol determinant în desfăşurarea cu succes a marilor bătălii politice care au dus la instaurarea regimului socialist în România"[2]. Dar mobilizarea şi unirea tuturor forţelor revoluţionare ale poporului, acţiune politică prin excelenţă, include în conţinutul ei şi elementul moral al angajării libere şi responsabile în înfăptuirea sarcinilor propuse, indiferent de specificul lor concret. Anii care au trecut de la cucerirea întregii puteri politice de către clasa muncitoare în alianţă cu ţărănimea şi celelalte categorii de oameni ai muncii au constituit ani ai întăririi unităţii şi angajării conştiente a poporului în construirea noii societăţi. Astfel, acţiunea politică a *integrat* şi a *amplificat* continuu angajarea responsabilă ca *sentiment* şi ca *practică* socială.

Dacă astfel stau lucrurile la nivelul practicii sociale, în plan teoretic conceptul de angajare responsabilă va trebui să reflecte interacţiunea politico-etică descrisă mai sus prin integrarea lui într-un sistem noţional complex, în cadrul căruia va mijloci atît influenţa politicii asupra moralei, cît şi acţiunea de *feed-back* a ultimei asupra primei: nu singurul concept mijlocitor, firește, dar unul principal[3].

În al doilea rînd, conceptul de angajare responsabilă ca noţiune esenţială în sistemul eticii marxiste (sau practica individuală şi colectivă a angajării ca modalitate de afirmare a moralităţii socialiste însăşi) este în strînsă legătură cu modelul uman pe care îl impune societatea noastră. Capacitatea de angajare responsabilă, devine, în consecinţă,

---

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 37.

[3] În acest sens, termenul folosit adesea în publicistică de „angajare politică" va fi înţeles ca *angajare morală îndreptată spre realizarea unor scopuri politice determinate*. Aceasta, deoarece, acţiunea *angajată*, responsabilă şi liberă, *oricare i-ar fi domeniul de concretizare*, îşi are fundamentarea sa etică intrinsecă: în afara acestei fundamentări etice, termenul de angajare devine, după opinia noastră, impropriu şi poate fi înlocuit cu „acţiune comună", „participare individuală sau colectivă" etc. La fel, rolul de mijlocitor al conceptului de angajare între etic şi alte forme ale conştiinţei sociale, dar cu păstrarea *fundamentării sale etice*, poate fi reliefat, credem, şi în ce priveşte „angajarea estetică", „angajarea profesională" etc.

o *calitate fundamentală a personalității, măsură* a modului în care individul concret se realizează ca membru al noii societăți. *Calitate* a personalității și, derivat din aceasta, *criteriu de apreciere* a indivizilor din unghiul acțiunii lor ca subiecți morali — iată două dintre principalele elemente prin care angajarea responsabilă se integrează modelului uman pe care îl promovează socialismul. Încă Marx întrevedea faptul că, în socialism, reala bogăție este aceea a *calităților umane*, că adevăratul om „bogat" este acela „la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*"[4]. Or, angajarea responsabilă este, în același timp, și *manifestare* și *modalitate de apropriere* a unei asemenea bogății umane: ca manifestare, definește *existența* acestei necesități lăuntrice; ca modalitate de apropriere, conturează *dinamica*, acțiunea permanentă a nevoii de realizare [5].

Angajarea responsabilă, ca expresie a nevoii de realizare individuală autentică, nu are însă nimic de-a face cu atitudinea și acțiunea individualistă: „cea mai mare bogăție", spune, în continuare Marx, este „nevoia de *alt* om"[6], astfel încît realizarea individuală se obține *în contextul* realizării celorlalți și, totodată, are ca scop parțial *facilitarea* realizării celorlalți. Din acest unghi, angajarea individuală este angajarea în acțiunea *comună, solidară* [7] a membrilor societății de înfăptuire a aspirațiilor și idealurilor sociale și umane. Prin aceasta, angajarea individuală devine *modalitate principală de realizare a libertății autentice*, de înscriere a subiectului etic pe traiectul ascensiunii morale colective. Odată ce libertatea, după cum se arată în *Programul* partidului nostru, se definește ca „înțelegerea necesității participării la acțiunea comună, în vederea construirii conștiente de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor"[8], angajarea este tocmai *punerea în fapt* a acestei înțelegeri a necesității participării la acțiunea comună, este însăși *participarea efectivă la acțiunea comună.*

În sfîrșit, angajarea individuală (sau colectivă) este valorizată superior în cadrul moralei socialiste în măsura în care acțiunea pe care o preconizează, scopurile spre înfăptuirea cărora e îndreptată, mijloacele pe care le folosește etc. au făcut obiectul unei *anterioare judecăți selective, responsabile*: comportamentul va fi, deci, gîndit și analizat în lumina valorilor și principiilor care îl întemeiază și pe care le afirmă. În consecință, angajarea autentică nu va fi echivalată niciodată cu acțiunea oarbă sau indiferentă față de consecințele ei: vom respinge atît iraționalitatea, trăirea spontană și anarhică cît și punerea obiectivistă, pe același plan a valorilor și principiilor cărora li se subsumează. Participarea angajantă capătă valoare morală în măsura în care depășește sensul psihologico-etic abstract sau/și formal, punînd în schimb accentul pe elementul esențial de conținut: responsabilitatea individului (sau grupului) față de consecințele practice, dar și față de implicațiile general-umane ale acțiunii. Din acest punct de vedere, *măsura valorii angajării este exprimată prin gradul de responsabilitate pe care o conține.* Angajarea responsabilă va uni, prin urmare, afectul cu raționalitatea, încrederea cu evaluarea conștientă a consecințelor, năzuința spre ideal cu analiza posibilităților concrete, disciplina personală cu inițiativa creatoare, solidaritatea în acțiunea comună cu analiza critică și autocritică lucidă etc., etc. Fără responsabilitate, angajarea poate fi pusă (cum dealtfel a și fost) în slujba mișcărilor conservatoare sau chiar direct inumane: autodafeurile evului mediu, pogromurile începutului acestui veac, inumanele acțiuni fasciste, războaiele nedrepte dintotdeauna sau „războiul rece" al deceniului al cincilea și al șaselea etc. au căutat (și parțial au reușit) să folosească antrenarea pe temeiuri iraționale a mulțimii, exacerbarea instinctului în dauna rațiunii și a valorilor. Dimpotrivă, toate acțiunile progresiste și în special activitatea revoluționară a partidelor comuniste au unit participarea angajantă a maselor cu înalta responsabilitate față de destinele personale și ale umanității

---

[4] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.

[5] În același sens, N. Bellu, definind specificul pozitiv al moralei socialiste, sublinia că aceasta implică „ridicarea la *valoare de principiu* a structurilor în măsură să solicite și să stimuleze impulsul de energie necesară, «forța pozitivă» a fiecăruia de a-și impune sau realiza adevărata lui individualitate..." (N. Bellu, *Reevaluarea omeniei — principiu al eticii socialiste*, „Forum — științe sociale", Vol. 2/1973, p. 61 — subl. ns.). Angajarea nu este o structură oarecare de acest tip, ci, credem, structura fundamentală, care *subsumează* și *coordonează* pe toate celelalte.

[6] K. Marx, *loc citat.*

[7] Dacă, așa cum s-a arătat (Stelian Stoica, *Determinarea funcției sociale a moralei*, în *Etos și contemporaneitate*, Edit. științifică, București, 1971, p. 82 și urm.), morala, în general, prin formele sale particulare orientează normativ comportamentul în direcția satisfacerii exigențelor întăririi și realizării solidarității sociale, angajarea constituie mijlocul fundamental al înfăptuirii acestei funcții sociale.

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate*, p. 127.

în genere. Adeseori, elementul de responsabilitate a fost sprijinit prin formularea clară a scopurilor şi mijloacelor, a principiilor şi valorilor cărora li se subsuma mişcarea revoluţionară. Din acest punct de vedere, documentele Congresului al XI-lea al P.C.R. şi mai ales *Programul* partidului contribuie esenţial la determinarea *sensului* angajării morale a poporului, la conştientizarea scopurilor imediate şi ale perspectivei, la reliefarea valorilor pe care le transpunem în viaţă: responsabilitatea individuală şi colectivă îşi găseşte astfel obiectul său propriu.

Dependenţa faţă de acţiunea politică, promovarea unui model de personalitate activă, participantă la realizarea scopurilor comune, introducerea responsabilităţii faţă de principiile şi valorile care se obiectivizează în comportament — iată, aşadar, principalele elemente care dau conţinut conceptului socialist al angajării. Numai prin reunirea şi interdependenţa acestor trăsături se constituie specificul şi noua calitate a conceptului, generalizare a unui tip superior de inserţie morală a individului şi grupurilor în societate. Fireşte, o asemenea modalitate de integrare morală nu a apărut pentru prima dată în socialism; dar, pe de o parte, reunirea tuturor elementelor de mai sus a fost incompletă şi pe de altă parte, numai puţini indivizi ajungeau să se angajeze pe deplin conştient şi responsabil în acţiunea de promovare a progresului social. Socialismul creează condiţiile reunirii elementelor de conţinut ale angajării în integralitatea lor şi, în acelaşi timp, sprijină participarea conştientă a maselor populare la construirea propriului viitor: creează condiţiile angajării şi este, totodată, rezultatul unei asemenea angajări eficiente.

2. ANGAJAREA RESPONSABILĂ ÎN CONDIŢIILE SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

După cum am arătat, angajarea se verifică în activitatea morală practică, determină calitatea comportamentelor individuale şi colective, se poate decela prin studiul etosului concret. Ca element de conştiinţă morală, angajarea individuală se regăseşte în atitudine, stare de spirit, îmbold interior; ca element al etosului, va fi acţiune, fapt, realizare. Într-un anumit sens, va putea fi exprimată fie prin complexul „atitudine morală — comportament moral", fie prin complexul „conştiinţă — acţiune — fapt moral". Oricare ar fi însă abordarea teoretică preferată, punctul de pornire nu poate fi altul decît etosul concret; şi aceasta, din mai multe raţiuni: a) în primul rînd, calitatea angajării se regăseşte şi se recunoaşte în calitatea faptei şi a acţiunii morale; b) în al doilea rînd, complexitatea şi multilateralitatea vieţii concrete oferă angajării etice contextul social, politic, economic, cultural etc., deci scopurile şi mijloacele în funcţie de care se conturează responsabilitatea individuală; c) în sfîrşit, etosul practic formează acel cadru obiectiv care permite şi stimulează dezvoltarea ulterioară a sentimentului angajării, stă la baza întemeierii unei pedagogii morale eficiente, formează acel climat colectiv constructiv necesar adeziunii şi participării plenare. Astfel, realitatea socială, în particular etosul practic *în dinamica lui*, constituie şi *măsura* angajării deja realizate şi fundamentul cerinţelor şi direcţiilor viitoarei participări responsabile.

Dar, după cum am arătat, atît determinarea direcţiilor angajării cît şi stimularea participării active a maselor în înfăptuirea scopurilor generale ale orînduirii noastre nu se realizează în mod spontan, ci revine activităţii politice conştiente şi organizatoare a partidului. În tot ce s-a înfăptuit pe plan economic şi spiritual în România ultimilor 30 de ani, se regăseşte participarea entuziastă a maselor, eroismul şi spiritul de abnegaţie cu care oamenii muncii au acţionat — *conduşi de către partid* — pentru edificarea noii orînduiri socialiste. Influenţa politicii partidului asupra angajării morale a maselor s-a exercitat, pe de o parte, în stabilirea, clarificarea şi aducerea la cunoştinţă a scopurilor constructive generale — *direcţiile angajării* —, iar pe de altă parte, în antrenarea întregului popor, prin exemplul mobilizator al comuniştilor, la realizarea acestora — *stimularea angajării*.

În actuala etapă de dezvoltare — societatea socialistă multilateral dezvoltată —, modalităţile de influenţare politică a angajării sînt aceleaşi; creşte însă, într-o măsură considerabilă, complexitatea sarcinilor de rezolvat. Evident, sarcinile sociale sporite impun şi o *creştere a angajării şi a participării responsabile a maselor la înfăptuirea lor*. Analiza documentelor Congresului al XI-lea al partidului va fi, deci, revelatoare atît pentru circumscrierea direcţiilor principale ale angajării responsabile, individuale şi colective, în etapa actuală, cît şi pentru definirea conţinutului moral al acesteia, a valorii intrinseci a sentimentului participării în caracterizarea tipului de personalitate specific orînduirii noastre.

Fără îndoială, nu putem reda în amănunt toate sarcinile constructive existente în *Directive* sau în *Program*: fiecare domeniu de activitate, fiecare tip de relaţie socială sau chiar interindividuală constituie obiectul unor modificări ascendente, al unor perfecţionări substanţiale în anii ce ne stau în faţă. Şi realizarea tuturor acestor modificări sau

perfecționări — fie că privesc economia, repartiția, instituțiile, cultura, conștiința etc. — este funcție directă de angajarea plenară a oamenilor muncii în acțiunea practică, constructivă. Altminteri spus, întregul program de dezvoltare multilaterală a patriei depinde de cunoașterea, înțelegerea și *acceptarea* lui de către fiecare individ, ca *aspirație personală*, căreia să-i subordoneze acțiunea, gîndirea, inițiativa. Sarcinile sociale generale trebuie, deci, să devină — la nivelul individului — *motivații* ale comportamentului, să se constituie ca *datorii* personale, iar activitatea practică, productivă și creatoare, să fie permanent stimulată și de obligativitatea morală interioară. Așa cum se arată în *Programul* partidului, „ va trebui cultivată *datoria* tuturor oamenilor muncii de a-și consacra *energia, capacitatea de muncă* și *priceperea* măreței opere de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului în România, de *a lupta* pentru transpunerea în viață a programului partidului" [9].

Prin intermediul angajării personale și a responsabilității pentru îndeplinirea obiectivelor propuse, sarcinile construcției economice, ale îmbunătățirii instituțiilor, ale adîncirii democratismului socialist sau ale dezvoltării culturii primesc o componentă nouă, comună: componenta *morală*. În consecință, realizarea planului de producție sau al investițiilor, de pildă, este nu numai obiect al priceperii profesionale, al cunoștințelor tehnice etc. ci și obiect al atitudinii morale subiective și al comportamentului etic practic: rezultatele muncii sînt și expresia atitudinii față de muncă, iar aceasta din urmă măsoară de fapt *gradul de angajare* individuală responsabilă față de programul propus națiunii de către partid. La fel, participarea oamenilor muncii la conducerea societății, prin multiplele forme instituționalizate deja sau prin altele a căror experimentare se va înfăptui în următorii ani, exprimă nivelul conștiinței politice, dar și gradul de angajare morală a cetățenilor patriei în activitatea de afirmare și perfecționare a democrației socialiste.

Practica socială, în etapa societății socialiste multilateral dezvoltate, cunoaște, deci, o sporire remarcabilă a elementului moral care pătrunde în toate interstițiile relațiilor cotidiene dintre oameni și le fundamentează valoarea. Etosul, „moravurile" constituiau pînă în socialism doar teritoriul unor obișnuințe relative la caracteristicile particulare ale unui popor sau ale unei clase, la modul de comportare sau la relațiile de conviețuire elementare. Munca, politica, cultura, se intersectau doar cu periferia sferei etosului. Morala socialistă restructurează în mod esențial teritoriul și importanța etosului: în măsura în care angajarea morală se află la baza activității practice individuale și colective, indiferent de domeniul acțiunii în cauză, etosul socialist va fi echivalent, ca sferă, cu ansamblul vieții economice și spirituale. Prin mijlocirea conceptului teoretic de angajare (care generalizează sentimentul moral al adeziunii personale) avem, așadar, de-a face cu o redefinire și o reconsiderare a etosului practic, a relațiilor sale cu acele sfere ale vieții sociale a căror dezvoltare o sprijină. Dacă scopul ultim al dezvoltării societății noastre este omul, iar dimensiunea etică este esențială pentru calificarea personalității, accentul care se pune în documentele Congresului al XI-lea al partidului pe ridicarea conștiinței fiecărui membru al societății în vederea perfecționării participării și întăririi răspunderii personale față de interesele generale ale colectivității exprimă tocmai modalitatea practică, în actuala etapă, de realizare a acestui scop fundamental.

Angajarea morală personală este însă ineficientă sau puțin eficientă în condițiile în care nu este dublată sau, mai bine spus, nu înseamnă și *atitudine fermă* împotriva oricăror încălcări ale principiilor etice și sociale de bază. De aceea, „spiritul critic și autocritic, intransigența față de lipsuri și neajunsuri, hotărîrea de a lupta împotriva inerției, rutinei și conservatorismului, a tot ceea ce este perimat și frînează mersul înainte" [10] se înscriu în rîndul elementelor de cea mai mare importanță pentru definirea conținutului angajării responsabile. Atitudinea față de activitatea celor din jur, precum și educația moral-politică în propria familie, în colectivul de muncă, în relațiile de vecinătate sau în grupurile temporare devin componente cu drepturi egale ale autenticei adeziuni morale a membrilor societății la programul partidului de făurire a orînduirii fără clase. În măsura în care această adeziune morală nu este formală, ea se va exprima în activitatea fiecăruia (constructiv-personală și critic-stimulatoare față de alții); dezvoltarea acestei angajări responsabile va însemna, totodată, însăși dezvoltarea și perfecționarea etosului socialist, ca ansamblu de relații morale practice.

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 129 (subl. ns.).

[10] *Ibidem*, p. 131.

CONDIȚIA MORALĂ A CONSTRUCTORULUI SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

DE

ELENA COBIANU

Condiția morală a omului este indisolubil corelată cu condiția sa umană. Întotdeauna concretă pentru un timp istoric anumit, dependentă de tipul și de gradul de dezvoltare a societății, de gradul de libertate cucerit de acea societate — condiția umană conține în sine, ca expresie concentrată a măsurii realizării sale, condiția morală.

Deosebirea de esență dintre socialism și formațiunile sociale care l-au precedat constă în noua realitate a condiției umane, și prin aceasta, morale a omului. Socialismul procedează la o răsturnare axiologică; totul închinat omului devenit valoare supremă, omului *muncii*, făuritorul noii societăți, afirmării și dezvoltării sale. În acest sens viața socială capătă un profund caracter *democratic*, iar noua orînduire poate fi considerată o „*apropriere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman"[1]. Atributul de *uman* în acest context se referă, după părerea noastră, și la acele însușiri *morale* care definesc în mod esențial tipul uman al noii orînduiri.

Procesul revoluționar al eliberării de exploatare și asuprire marca încă de la începuturile sale profunde prefaceri de ordin moral în conștiința, în mentalitatea și deprinderile făptuitorilor săi. Elanul revoluționar, încrederea nestrămutată în viitor, în împlinirea idealurilor de dreptate socială și națională, lupta fermă, intransigentă împotriva vechilor orînduieli conțineau în ele germenii unei *renașteri morale*. Edificarea societății reclama oameni noi și a creat oameni noi. În focul bătăliilor pentru putere, pentru reconstrucție economică și socială se plămădea un nou model uman a cărui trăsătură fundamentală era ieșirea din inerție, acțiunea în cîmpul social în direcția noului dinamism social-politic.

Munca pentru societate și implicit pentru sine, participarea la făurirea propriului destin, această *conlucrare între societate și individ*, bazată pe convergența intereselor lor fundamentale dau un nou *statut moral* individului, determină apariția și promovarea unor noi valori morale proprii *modului socialist de a fi moral*. Fără a se forma pe un loc gol, modul socialist de a fi moral se constituie din lupta susținută cu vechile concepții și mentalități morale, din preluarea prin prelucrare, critică deci, în spiritul noilor necesități morale, a tot ceea ce s-a acumulat pozitiv în morala orînduirilor care au premers socialismului. Discontinuitate, prin urmare, dar și continuitate, rezultanta lor fiind o morală ce se *construiește* în mod conștient. Socialismul are prin excelență o vocație educativă, întrucît realizarea țelurilor sale depinde în mod hotărîtor de participarea activă, conștientă, în cunoștință de cauză a oamenilor la obiectivele stabilite. *Dezvoltarea economică*, avînd în ultimă instanță, ca efect, ridicarea nivelului de viață material și spiritual al oamenilor muncii, *perfecționarea continuă a relațiilor socialiste de repartiție și a raporturilor sociale*, îmbunătățirea corespunzătoare a normelor dreptului socialist, *dezvoltarea democrației socialiste* etc., circumscriu în esență fără să epuizeze elementele *cadrului obiectiv* în care acționează constructorul socialismului și *de care depinde condiția sa morală*. *Activitatea ideologică* de formare a noii conștiințe morale, îmbinată cu *practica educării prin muncă, prin acțiune, prin exercițiul responsabilității* a fost cealaltă direcție, complementară celei dintîi, prin care condiției morale a individului i s-au adăugat noi valențe. În ultimii ani, intensificarea acțiunilor partidului în domeniul ideologic confirmă importanța, pentru

[1] Karl Marx, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1055—1058, București, 1974.

mersul înainte al societății noastre, a conștiinței sociale și individuale, a *calității* acesteia.

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism — Cartă a comuniștilor români — sintetizînd experiența revoluționară a poporului nostru, trasînd liniile de forță ale dezvoltării societății românești spre comunism este totodată expresia unui înalt umanism. Programul realizează o situare a noastră ca popor, ca națiune, ca oameni în fața trecutului, a prezentului și a viitorului, în fața conștiinței lumii și a propriei noastre conștiințe.

Condiția morală contemporană a poporului nostru nu poate fi disociată de condițiile social-istorice specifice în care ne-am dezvoltat, de valorile morale înaintate pe care epocile respective le reclamau. Lupta maselor populare împotriva exploatării, împletită cu lupta împotriva dominației străine, așa cum arată *Programul* partidului, „și-a pus amprenta asupra întregii evoluții sociale a României, asupra felului de a fi și de a gîndi al poporului român, asupra însuși destinului său istoric caracterizat prin lupta hotărîtă, plină de sacrificii pentru libertate și unitate, pentru dreptul de a fi stăpîn în propria țară" [2]. Considerăm că în acest „fel de a fi și de a gîndi al poporului român" există subsumat și un anumit fel de *a fi moral și de a gîndi din punct de vedere al valorilor morale*; hotărîrea și sacrificiul, spiritul eroic și libertatea, dreptatea și demnitatea fiind cîteva din valorile morale fundamentale care au marcat și marchează sensul vieții acestui popor, în decursul întregii sale istorii.

Constructorul societății socialiste multilateral dezvoltate, preluînd aceste valori, asimilîndu-le în propria-i viață și comportare, are datoria de a le adînci și dezvolta. Și aceasta cu atît mai mult cu cît socialismul victorios și perspectiva comunistă fac din el centrul și măsura tuturor preocupărilor și înfăptuirilor, îi creează condițiile necesare deplinei sale realizări. Pentru constructorul societății socialiste multilateral dezvoltate *modul de a fi* corespunzător necesității istorice și morale căreia trebuie să-i răspundă este *modul de a fi revoluționar*. „A fi revoluționar, a fi comunist — se subliniază în *Program*-înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății" [2]. Socialismul victorios nu are precedent în istorie în ceea ce privește descătușarea energiilor creatoare ale maselor, dezvoltarea spiritului cutezător, explorator. Incompatibil cu stagnarea și inerția, el solicită din ce în ce mai mult gîndirea novatoare, soluția cutezătoare, realistă, însoțite de înfăptuirea lor optimă, urmărește ridicarea la această calitate de a fi și acționa a tuturor membrilor societății, individualitatea umană valorificată la maximum ne mai fiind o personalitate de excepție izolată de rest prin singularitatea ei.

Afirmarea la această scară a constructorului societății socialiste multilateral dezvoltate, potențarea sensurilor în care se împlinește condiția morală a acestuia, implică afirmarea corespunzătoare a *libertății* sale. Oricare ar fi epoca istorică asupra căreia se oprește analiza privind condiția umană și morală a omului, măsura libertății atinse de societate și individ oferă măsura realizării morale, umane a omului. Socialismul face din libertate premisa fundamentală a făuririi noului model uman și a noilor raporturi sociale, a umanizării lor. Originalitatea însăși a creației umane, materiale și spirituale pe care o reclamă noua etapă a socialismului nu este posibilă fără lărgirea continuă a domeniului libertății sociale și individuale.

Pornind de la concepția potrivit căreia omul trăiește în societate, se află în strînsă legătură și interdependență cu semenii săi, cu masele largi populare, Partidul Comunist Român a avut permanent în vedere în activitatea sa teoretică și practică problema libertății, a posibilității realizării ei autentice în societate, prin manifestarea liberă, de sine stătătoare, autonomă a membrilor săi, ca expresie a libertății societății însăși. Înțeleasă ca cunoaștere a necesității, dublată de dominarea și transformarea revoluționară a acestei necesități, libertatea atinsă de societatea noastră socialistă, este rezultatul unui vast și complex proces condus de Partidul Comunist Român pentru ridicarea întregii națiuni la creație istorică conștientă, de făurire a obiectivelor propuse prin larga democratizare a vieții sociale, asigurarea drepturilor și libertăților egale pentru toți cetățenii, fără vreo discriminare, prin creșterea nivelului general de cultură etc. În ceea ce privește raportul dintre libertatea individuală și libertatea socială, *Programul* partidului precizează: „Trebuie pus cu putere în evidență faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greșită, dăunătoare. Pornim de la adevărul că liber-

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism. Proiect.* București, Edit. politică, 1974, p. 13.

[3] *Idem*, p. 126.

tatea este înțelegerea necesității participării la acțiunea comună, în vederea construirii conștiente de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor"[4]. Prin urmare, departe de orice voluntarism și arbitrariu, ca suporturi teoretice, concepția Partidului Comunist Român despre libertate implică înscrierea în efortul colectiv pentru făurirea unei noi societăți, a unor noi relații între oameni, tot mai umanizate și mai umanizante.

Subsumată libertății sociale, *libertatea morală* concentrează adeziunea subiectivă, modul original al conștiinței de sine a individului de a participa la acțiunea socială, valoarea morală a opțiunilor sale în funcție de valorile și idealurile societății noastre, măsura integrării acestuia în cerințele sociale, a militantismului său pentru înfăptuirea politicii partidului. Ea însăși produs social-istoric, libertatea morală a constructorului societății socialiste multilateral dezvoltate își îmbogățește dimensiunile corespunzător cu *intensitatea participării sale active la viața socială*, și, ca urmare a acesteia, cu dezvoltarea tot mai plenară a personalității umane. Bunăoară, bătălia ce se dă cu timpul pentru îndeplinirea înainte de termen a angajamentelor luate, eroismul de zi cu zi al oamenilor muncii pentru a produce cantitativ și calitativ la cote tot mai înalte, spiritul de inițiativă și creator nu pot fi evaluate la valoarea lor reală fără a lua în considerație dimensiunea subiectivă a libertății membrilor societății noastre, libertatea morală.

Responsabilitatea socială, fundamentată pe libertate, incumbă asumarea conștientă a consecințelor, a datoriilor și obligațiilor corespunzătoare opțiunilor în procesul practic de realizare a necesității istorice, fiind una dintre virtuțile condiției umane a constructorului noii societăți. Ca răspundere a societății față de membrii săi, pe de o parte, și ca răspundere a fiecăruia față de societate, pe de altă parte, responsabilitatea socială derivă din unitatea dintre interesele vitale comune ale societății și ale membrilor săi, din conștiința tot mai clară că dubla calitate pe care o are individul societății noastre — de proprietar și producător — obligă la opțiunea și acțiunea pentru acele valori care corespund în cel mai înalt grad necesității istorice actuale și de perspectivă.

Responsabilitatea socială se manifestă, în primul rînd, în modul de *raportare la muncă*, o raportare pozitivă al cărei principiu este eficiența socială, dar care constituie în același timp mediul de afirmare plenară, liberă a disponibilităților, aptitudinilor și capacităților creatoare ale fiecăruia. Valoarea morală dobîndită de muncă se îmbină organic cu valoarea morală a responsabilității, cu alte cuvinte, cu angajarea totală, rațională, afectivă și practică pentru împlinirea propriului destin. Răspunderea socială se regăsește de asemenea în grija pentru bunurile pe care le administrează, în acțiunea hotărîtă pentru conservarea și dezvoltarea acestui patrimoniu colectiv, în sancționarea fermă a oricăror încercări de diminuare a lui. Răspunderea și exercițiul răspunderii cuprind sub raza lor de acțiune întreaga viață socială. Istoria ultimelor trei decenii pe pămîntul românesc, uriașele succese obținute, confirmă capacitatea incontestabilă a partidului comunist, a poporului nostru de a ne asuma responsabilități pe măsura aspirațiilor noastre și de a le îndeplini, cu dăruire și abnegație.

Ignorat de-a lungul istoriei și respins de la conducerea treburilor statului, producătorul direct al bunurilor materiale își găsește abia în orînduirea socialistă cadrul social necesar al participării sale active la viața socială. Această luare în considerare *a demosului*, transformarea sa *în subiect* făuritor activ și liber al propriei sale istorii constituie unul din cele mai însemnate salturi în reabilitarea morală a omului, în făurirea noii sale condiții morale. Crearea premiselor pentru însușirea statutului de conducător, funcționalitatea acestui statut presupun acțiunea subiectivă liberă și responsabilă pentru progresul societății, pentru organizarea și bunul mers al acesteia. Democrația socialistă dă expresie unității dintre puterea politică, conducere și participare, raportului lor echitabil, prin asigurarea unui cadru juridic și organizatoric care să permită și să stimuleze legalitatea, spiritul de dreptate și îndatorire, manifestarea opiniei publice, a controlului popular asupra statului.

Implicarea maselor în actul decizional se produce la diverse nivele și în diverse forme. Dar întregul lor ansamblu (instituții și organizații de afirmare și adîncire a democrației) capătă o semnificație *reală* (și nu formală) numai în condițiile activizării prin *cultură, instrucție și educație a conștiinței* — acțiune cu atît mai necesară cu cît conducerea capătă un caracter științific tot mai pronunțat — în condițiile dezvoltării spiritului de răspundere, a pregătirii și competenței, a necesității obiective de participare a maselor la viața social-politică. Realizarea măreților obiective ale etapei următoare impune o participare din ce în ce mai largă a întregului popor la elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului, dezvoltarea democrației fiind un factor esențial, o necesitate obiectivă. Realizarea unei autentice democra-

[4] *Idem*, p. 127.

ţii, a unui climat axiologic în care principiile democraţiei socialiste să constituie criterii orientative în actul de opţiune, impun continua creştere a nivelului profesional şi cultural, a conştiinţei politice.

Libertatea şi democraţia socialistă, pe de o parte, responsabilitatea socială şi morală, pe de altă parte, consemnează în unitatea lor dimensiunile esenţiale ale condiţiei morale a constructorului societăţii socialiste multilateral dezvoltate, fără însă a epuiza toţi factorii care o determină şi o concretizează.

Morala superioară a constructorului societăţii socialiste multilateral dezvoltate se formează în condiţiile perfecţionării continue a vieţii sociale, îmbunătăţirii raporturilor sociale interumane, umanizării lor. Construirea raporturilor sociale şi interumane pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste constituie garanţia apariţiei acelor condiţii sociale care să asigure egalitatea de şanse în afirmarea reală a tuturor indivizilor. Universalitatea acestor raporturi, în sensul extinderii lor la toate nivelele vieţii publice şi personale a individului, măsura acestei universalităţi devine, concomitent, măsura împlinirii personalităţii şi a condiţiei sale morale.

Domeniu al construcţiei conştiente, ca şi celelalte compartimente ale vieţii sociale în socialism, morala socialistă din ţara noastră înregistra un moment deosebit în anul 1972, cînd Conferinţa Naţională a P.C.R. oferea spre dezbatere comuniştilor, întregului popor, *Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*. Sintetizate în *Program*, principiile eticii şi echităţii socialiste concentrează cerinţele politice şi morale fundamentale pe care societatea contemporană le reclamă de la membrii săi, exprimă sporirea exigenţelor ei faţă de calităţile moral-politice ale membrilor de partid, ale tuturor cetăţenilor. Devotamentul pentru măreaţa operă de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului în România, însuşirea filozofiei marxiste şi a politicii partidului, patriotismul şi internaţionalismul socialist, apărarea proprietăţii obşteşti, atitudinea înaintată faţă de muncă, respectarea legalităţii, combaterea individualismului şi a spiritului mic-burghez, promovarea echităţii în întreaga viaţă socială sînt principii fundamentale, care, completate cu modelul moral al comunistului, dau substanţă codului vieţii şi muncii comunistului, constructorului societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Criteriul moral, împletit cu cel politic, dobîndeşte — în ordinea priorităţilor — unul din primele locuri în evaluarea acţiunilor şi atitudinilor. Umanismul, altfel spus *omenia*, capătă în codul moral sensurile pe care le impune necesitatea istorică şi morală contemporană, obiectivele privind făurirea lumii comuniste de mîine. Societatea socialistă a lărgit aria de manifestare a *demnităţii umane*, a conştiinţei de sine a individului cu privire la valoarea morală a propriei persoane. Expresie a nivelului de dezvoltare atins de societatea socialistă şi a condiţiei morale a omului, demnitatea constructorului societăţii socialiste multilateral dezvoltate se relevă în demnitatea producătorului de bunuri materiale şi spirituale, în demnitatea proprietarului acestor bunuri, în demnitatea comportării sale în viaţa publică şi personală, în demnitatea apartenenţei la o naţiune ce-şi aduce contribuţia originală la cauza socialismului şi comunismului.

Măreaţa perspectivă deschisă poporului nostru de *Programul* partidului, de documentele Congresului al XI-lea, ele însele relevante pentru eforturile perseverente, neprecupeţite ale conducerii partidului, ale cadrelor şi activiştilor săi, ale specialiştilor din cele mai diverse domenii, ale întregului popor de a sintetiza experienţa istorică şi de a trasa liniile de perspectivă, creează premisele realizării mereu mai depline a condiţiei morale a constructorului socialismului victorios şi al comunismului.

SITUAȚIA MORALĂ ELEMENTARĂ ÎN ETOSUL SOCIALIST

DE

NICULAE BELLU

„Mersul înainte al societății noastre cere în mod imperios formarea și educarea unui om nou, cu o conștiință înaintată, cu o morală superioară, cu o atitudine avansată față de muncă, față de interesele generale ale societății, omul fiind... principala forță a progresului social" [1].

Abordarea lucidă a problemei morale socialiste și tendința de promovare a metodei analitice în cercetarea ei se constituie ca un semn de distincție și de responsabilitate asumată al gîndirii marxiste. Căci dacă *adevărul* moralității socialiste se instituie din lucrarea de profunzime a unei comunități asupra propriilor sale dispoziții subiective: înclinații și aspirații, deprinderi și convingeri în planul stărilor sale de spirit și al modului său de viață, atunci nu este nimic mai nefiresc decît *învăluirea* acestei lucrări prin absența judecății critice și iluzionare-de-sine, care sînt indici de falsă-conștiință și anihilează sau descurajează orice practică metodică de reconstrucție morală. Aici, așadar, problema *adevărului* asupra stărilor de fapt și asupra confruntărilor pe care le implică lucrarea în curs, *lucrare de adîncime și durată*, devine condiția însăși a posibilității sale. Încît, abia din această perspectivă cercetătoare, pe care Programul P.C.R. adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R. o imprimă în analiza fenomenului moral, se poate gîndi, dincolo de tentația altfel firească a iluzionărilor și decepțiilor, la dimensiunile reale pe care le implică reconstrucția socialistă a etosului tradițional.

Condiția *adevărului* este pusă ca fundamentală, implicînd o curățare răbdătoare a terenului de orice fetiș. Întrucît e o lucrare a tuturor, natura însăși a acestei lucrări urmează să fie larg cunoscută, descrisă, explicată, desprinsă din mister și de-mitizată. Iluzia și conștiința-falsă-de-sine sînt mituri și stau ca o barieră, în fața oricărei reconsiderări, acționează ca o tăinuire spontană de adevăruri, cînd tăinuirea însăși — exprimată în mit — apare și este luată ca limbajul adevărului. Această stare, improprie unei reconstrucții autentice, trebuie depășită. Temeiul abordării problemei morale urmează să fie un enunț descriptiv fundamental, care plasează întreaga lucrare în termenii de adevăr și fals ai unui demers științific.

„Principiile eticii socialiste pornesc de la lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, a oricărei exploatări și inegalități sociale și naționale. Ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție și a principiilor de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială" [2].

Este un enunț cu valoare de *program* pentru înțelegerea și abordarea originală a **conceptului moralei socialiste,** constituit din *principiile* care îl disting și îl definesc. Ceea ce se indică, înainte de toate, prin aceasta este distanțarea critică de aparențe și arbitrar. Nu are loc o trecere lină, lipsită de căutare și uneori de dramatism, între climatul vechi, etosul sacralizat prin deprindere și cel în curs de elaborare, constituire și dezvoltare. Iar, ceea ce stăruie și produce adeseori o persistentă lipsă de claritate, restaurînd apa-

[1] *Tezele Comitetului Central al Partidului Comunist Român pentru Congresul al XI-lea al partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 37.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Proiect*, București, Edit. politică, 1974, p. 129.

renţa şi arbitrariul judecăţilor şi adeziunilor subiective în acest plan este dificultatea reală de a delimita, în fiecare situaţie de viaţă, o graniţă continuă, dreaptă şi bine reliefată între comportamentul moral burghez (nesocialist) şi cel socialist (neburghez), din care cauză reţetele standard sînt aici improprii şi degradează inevitabil în caricatură şi ridicol, reabilitînd — prin contrast — tocmai ceea ce vizau să stigmatizeze şi să înlăture.

Confruntarea este aspră şi derutantă, totodată, într-un spaţiu al vieţii atît de refractar delimitărilor rigide. Dar este aspră şi derutantă cu atît mai mult, ba chiar viciată în semnificaţia ei, ca şi în ponderea pe care o deţine în procesul de maturizare a unui mod socialist al vieţii şi al relaţiilor umane directe, cu cît persistă o tendinţă spontană de simplificare, ba chiar de sărăcire şi desproblematizare a termenilor sau a *situaţiilor de viaţă* care readuc mereu în primul plan al realităţii interogaţia asupra posibilităţii unei noi morale autentice şi asupra validităţii principiilor din care se instituie. E un scepticism fantomatic, în ultimă instanţă filistin şi burghez, speculînd nevoia reală de distincţii nete şi de reducere la simplu, de criterii şi norme de tip regulamentar, dar scăpînd din vedere tocmai natura complexă, infinit de bogată a schimbărilor radicale care au loc în planul etosului, al aspiraţiilor socialiste şi al modului de viaţă socialist, care se refuză oricărei scheme şi *se raportează la contextul burghez al interogaţiei morale* ca la un spaţiu sărac al trebuinţelor umane, căruia socialismul începe prin a-i contrapune o nouă disponibilitate, o disponibilitate mai bogată sau în curs de a se îmbogăţi a omului pentru conţinutul real al vieţii sale şi pentru posibilităţile sale noi, care-i mobilizează aspiraţiile şi dau un sens astfel îmbogăţit strădaniilor sale.

Încă Engels scria : „Prin luarea în stăpînire a mijloacelor de producţie de către societate...lupta pentru existenţa individuală a luat sfîrşit. Abia prin aceasta omul se desparte, într-un anumit sens, definitiv de regnul animal şi trece, de la condiţii de existenţă animalice, la condiţii cu adevărat omeneşti" [3].

„Condiţiile cu adevărat omeneşti" privesc nu numai depăşirea sărăciei materiale obsedante care dezumanizează, dar şi faptul că în procesul acestei desprinderi din mizeria lipsurilor elementare se instituie cîmpul vieţii pozitive, al activităţii şi dezvoltării umane, al imaginării şi realizării unei *noi calităţi a vieţii însăşi*, mai bogată în trebuinţe, mai diversificată şi deci mai bogată în conţinut, care dezvăluie o faţă nouă şi un înţeles nou al condiţiilor „cu adevărat omeneşti". Abia în acest spaţiu al nevoilor şi trebuinţelor umane se produce despărţirea şi distanţarea „în anumit sens, definitiv(e)" de regnul animal, pe care o fac posibilă fiinţarea socialistă, pacificată a omului, întrucît „lupta pentru existenţa individuală" ia sfîrşit.

Ceea ce trece acum pe planul întîi în condiţiile relaţiilor umane socialiste, deci pacificate, este faptul că situaţiile de viaţă se diversifică şi odată cu ele posibilităţile de alegere şi opţiune. Desigur, nu este încă mult şi în orice caz nu este (niciodată) suficient dar în raport cu orizontul închis al trecutului (burghez) indică *dimensiunile unei înnoiri radicale a condiţiei umane* prin deschiderea ei spre noi orizonturi, care îl pun pe fiecare în *situaţia de viaţă* de a cumpăni şi opta asupra propriului său drum. Propria sa situaţie de viaţă se constituie ca *o situaţie morală elementară*, implicînd o angajare şi o asumare de răspunderi, fie şi numai faţă de sine însuşi, dar conţinînd raportul său cu comunitatea şi definînd climatul comunitar, etosul său prin ceea ce fiecare face şi vizează să facă din viaţa sa.

Enunţul din *Program* : „Principiile eticii socialiste pornesc de la lichidarea proprietăţii capitaliste asupra mijloacelor de producţie, a oricărei exploatări şi inegalităţi sociale şi naţionale", trimite aşadar la interogaţia asupra *situaţiilor de viaţă* care decurg din condiţiile schimbate (socialiste) ale proprietăţii, din suprimarea relaţiilor de exploatare şi de dominaţie (care au făcut din sistemul moralităţii un instrument al proliferării şi perpetuării lor) şi din instaurarea unui sistem de proprietate-repartiţie, care nu se poate dezvolta pe propria sa bază decît cu condiţia apariţiei, formării şi consolidării „unor raporturi noi între oameni, bazate pe respect şi colaborare" [4] şi situînd omul — prin chiar această schimbare — în poziţia de pivot al întregii reconstrucţii morale. Sau, altfel spus, definind prin om, prin raportarea la om : *situaţia morală elementară* în etosul socialist, cînd — aşadar — omul este **valoarea primă** a vieţii sociale şi **indicele** acestei valori, criteriul de distincţie al *situaţiei morale elementare*, pe temeiul căreia se constituie, drept urmare, orice *situaţie morală complexă* şi în absenţa căreia nici o situaţie de viaţă nu mai trece într-o situaţie morală, decît cu semnul negativ.

Condiţia socialistă atribuie *situaţiei morale* această nouă structură, care se ridică pe situarea omului într-o poziţie privilegiată, ca valoare fundamentală.

„Mersul înainte al societăţii noastre — se arată în Tezele C. C. al P.C.R. pentru Con-

[3] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 233.

[4] *Programul Partidului Comunist Român...*, ed. citată, p. 129.

gresul al XI-lea — cere în mod imperios formarea și educarea unui om nou, cu o conștiință înaintată, cu o morală superioară, cu o atitudine avansată față de muncă, față de interesele generale ale societății — omul fiind, după cum este știut, principala forță a progresului social" [5].

Înaintarea în profunzime a socialismului devine funcție de om, de calitatea omului, funcție de complexitatea și bogăția trebuințelor sale. Această direcție în abordarea sensului socialist al dezvoltării societății noastre, care gravitează în jurul *calității omului* solicită o re-considerare din chiar această perspectivă a conceptului de om, vizînd înțelegerea în același timp critică și dinamică a corpului de semnificații conținut în atributul *nou* (om *nou*), care tinde să-l definească. Distincția (diferența specifică) dintre *vechi* și *nou* se impune cu necesitate, tocmai din perspectiva unei dinamici sociale socialiste, care descoperă în *natura socialistă* a trebuințelor și intereselor sale, deci în natura socialistă a mobilurilor omului, condiția de durată a mersului înainte a socialismului ca socialism, dezvoltîndu-se — cum spunea Marx—pe propria sa bază și în concordanță cu libera înflorire a disponibilităților umane maturizate, care devin și definesc izvorul inepuizabil al avuției generale.

Dar, cu aceasta, întreaga viziune și întreaga acțiune practică vizînd „formarea și educarea unui om nou" decurge cu necesitate din *perspectiva socialistă* (și nu burgheză sau pre-socialistă) asupra *avuției* sociale ca și asupra locului pe care îl deține *omul* în structura socialistă a acestei avuții. *Perspectiva socialistă* nu poate fi însă, sub acest plan, decît revoluționară, în sensul că dislocă vechi deprinderi de gîndire și face anacronice vechi scheme logice la nivelul teoriei și al practicii educaționale.

Schemele tradiționale au în vedere mobiluri și trebuințe sau interese care nu depășesc (decît ca utopii și romantism) cadrul unei existențe dominată de *spiritul posesiei* și de lupta pentru posesie, culminînd cu relațiile de concurență ale epocii burgheze, caracterizate prin mercantilism și cupiditate, în cele din urmă prin lipsa de preț a *calității omului* la scara socială. În această aspră confruntare a tuturor vizînd acapararea și posesia, mobilurile, interesele și trebuințele însești se instituie ca instrumente ale posesiei și-l definesc pe om prin aceste determinări ale vieții sale. Omul însuși se descoperă ca atare în trebuințele sale, în năzuința sa. El este ceea ce face și ceea ce vizează să fie. Problema nu este morală, ci pur existențială. Posesia definește condiția ființării omului și absența posesiei este sinonimă cu condamnarea la suferință, sărăcie, umilință și dezumanizare. Posesia devine un ideal și nevoia de posesie o stare afectivă. „Nu iubim decît ce posedăm" — nota Marx ca o trăsătură a limitării umanului și a sărăciei (unilateralității) trebuințelor sale în condițiile relațiilor de dominație și exploatare. Relațiile de dominație și exploatare produc, astfel, nu numai sărăcia materială, dar și sărăcia spirituală sub forma *unilateralității* trebuințelor omului, din perspectiva căreia și în opoziție cu opulența și risipa (des-frîul) claselor dominante, se și născuse imaginea rudimentară a unui socialism ascetic, egalitar în sărăcie și unilateralitate, întemeiat pe simpla împărțire a averilor, pe *posesia* împărțită la toți și pe *consumul* corespunzător egalizat al tuturor. Viciul acestei viziuni, cum observă Marx, constă în faptul că el nu produce decît o *generalizare* și *desăvîrșire* a relației de proprietate privată. „*Posesiunea* fizică nemijlocită îi apare ca singurul țel al vieții și existenței..." [6] Ca *singurul țel* al vieții și existenței, sacralizarea posesiunii nemijlocite de-valorizează tot ce nu poate fi posedat cu titlu de proprietate privată; aceasta privește înainte de toate gama de însușiri, aptitudini și trebuințe umane, talentul, personalitatea, toate evaluate abia și numai în măsura în care intră în relațiile dintre posesori ca forță de muncă, devenind ca atare obiect de posesiune, de vînzare și cumpărare în sistemul proprietății private. Marx s-a distanțat de timpuriu de orice asemenea vulgarizare a socialismului, ca subordonîndu-se spiritului instaurat de dominația proprietății private.

„Acest comunism (rudimentar — n.ns.), întrucît neagă în toate domeniile *personalitatea* omului, este tocmai expresia consecventă a proprietății private, care reprezintă această negare...Cît de puțin este această suprimare a proprietății private o apropriere autentică ne-o dovedește...întoarcerea la simplitatea *nefirească* a omului *sărac* și lipsit de trebuințe, care nu numai că n-a depășit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns încă pînă la ea" [7].

Distincția dintre *vechi* și *nou* capătă, astfel, o valoare de cunoaștere. Diferența care se instituie ține de moduri de producție și de viață opuse, care se neagă reciproc. Omului dominat de lucruri și de relații, socialismul tinde cu necesitate, ca lege a propriei sale ființări posibile, să-i contrapună dominația lucrurilor și a relațiilor de către om.

---

[5] *Tezele Comitetului Central al Partidului Comunist Român pentru Congresul al XI-lea al partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 37.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 574.

[7] *Ibidem*.

Este o răsturnare radicală a situației obiective.

Creșterea avuției cristalizată în lucruri (mărfuri) și a puterii lor asupra oamenilor a constituit principiul dinamic al vechii societăți. Creșterea avuției cristalizată în însușiri și trebuințe umane și a puterii acestora asupra lucrurilor și relațiilor constituie condiția însăși a posibilității noii societăți și principiul dinamic al dezvoltării sale.

În primul caz, *negarea personalității omului* este expresia consecventă a proprietății private și secretul dinamismului ei interior.

În al doilea caz, dimpotrivă, *cultivarea metodică și afirmarea multilaterală a personalității omului*, reconstruirea în acest sens a propriei sale conștiințe-de-sine devine **condiția mersului *înainte* al societății noastre.**

Din această situație de viață, obiectivă prin natura ei, decurge originalitatea constituirii *situației morale elementare a socialismului*, care ridică la semnificația de valoare morală prețuirea omului ca principala sa avuție și face din această devenire socialistă a omului sensul adînc al etosului socialist, *principiul său semnificant*.

Noua morală și sub impulsul ei etosul socialist, nu apar fără temeiuri reale și adînc ancorate în realitatea cotidiană. Abia societatea care recunoaște omul concret și individual ca avuție fundamentală ridică prin chiar acest fapt orice implicație a condiției umane la rangul înalt de *situație morală*. Și tocmai acest adevăr, exprimă, în afara oricărei iluzionări, faptul obiectiv că noua epocă este constrînsă — dincolo de orice preferință arbitrară și dincolo de orice erori sau recidive de ne-omenie — să statueze că orice implicare a condiției umane se definește ca o *situație morală* și să facă din această recunoaștere statuată înțelesul profund al moralei sale, *conceptul ei original*.

Încît, lucrarea în vederea formării și educării unui om nou se dezvăluie ca implicînd această confruntare cu *situația morală elementară a etosului socialist*: **raportarea necesară la om**, la personalitatea lui, la cîmpul dinamic al trebuințelor sale și abordînd din această perspectivă, care dă curs autenticității socialiste a relațiilor umane, sistemul complex al principiilor noii morale.

Morala nouă, întrucît se raportează la om ca la *principiul care o instituie*, nu poate fi gîndită și înțeleasă în autenticitatea ei decît ca generată dintr-o nevoie, care fiind a societății, este totodată a omului însuși și se formează pe temeiul acestei coincidențe.

Exterioară, vechea morală este oprimantă atît în ascultarea, cît și în încălcarea ei, tocmai pentru că este străină jocului liber al forțelor omului, care tind spontan la exprimare și realizare și îmbogățesc cîmpul existențial cu energia și inițiativa umană pe care o propulsează.

Dar o morală care ridică la valoare prețuirea acestui joc liber și face normă din cultivarea participării inventive a fiecăruia la viața comunității pune omul activ și liber în situația de a se confrunta cu propria sa inerție în fiecare situație reală de viață, întrucît propriul său statut îl angajează și stimulează. Formarea și educarea omului nou devine în același timp auto-formare și auto-educare, căci cine formează și educă cu autenticitate se auto-educă și numai cine se auto-educă (și auto-formează) poate nădăjdui să aibă ecou într-o acțiune de modelare reală și autentic socialistă a omului.

Se conturează această particularitate a comunicării în termenii limbajului socialist al moralei, care nu se moștenește din trecut ci apare odată cu problematica construirii dinăuntru, cu participarea activă a fiecăruia, a sensurilor valorice care definesc și organizează în amănunt structurile dinamice ale etosului socialist.

Diferența aceasta a limbajului socialist al moralei ține la rîndul său de *modul în care se constituie situația morală elementară* în etosul socialist, cînd deci — omul fiind direct implicat — actul comunicării rămîne nul fără disponibilitatea receptării și interpretării lui în autenticitatea semnificației sale.

Și, astfel, condiția posibilității unei morale socialiste reale este *lucrarea ei* ca un *moment interior* în sistemul trebuințelor și intereselor omului însuși, ca și al mobilurilor sale.

Acesta este cazul cu ridicarea omului la valoarea de principiu definitoriu în etosul socialist, în spiritul enunțat de tezele C.C. al P.C.R. pentru Congresul al XI-lea: „Mersul înainte al societății noastre cere în mod imperios formarea și educarea unui om nou... omul fiind...principala forță a progresului social". Acesta este cazul cu ridicarea avutului obștesc și în general a cuceririlor revoluției socialiste la valoarea unui principiu cu sens de universalitate în climatul societății noastre, sau — de pildă — cu trecerea de la problemele practice ale atitudinii față de muncă și ale comportamentului corespunzător la asimilarea muncii în rîndul valorilor morale, care îl îmbogățesc și-l înnobilează pe om.

Limbajul nu este exterior demersului pe care îl exprimă. Dacă *situația morală socialistă* îl implică cu necesitate pe om ca valoare fundamentală în chiar geneza semnificației sale, atunci autenticitatea ei constă în simultaneitatea de principiu a răspunderii fiecăruia față-de-sine și față-de-comunitate în fiecare împrejurare implicînd o judecată și o opțiune morală. În cazul muncii, de pildă, întrucît este o îndatorire a fiecăruia față de societate „să-și ridice pregătirea profesională...,

să-și sporească continuu competența în muncă, însușindu-și tot ceea ce este mai înaintat în profesia sa..."[8], este ușor de înțeles că *efectivitatea* acestei împliniri, deci *adevărul* ei stă în asumarea ei ca *o datorie a fiecăruia față de-sine-însuși* și în confruntarea cu sine, de lungă durată, asupra împlinirii ei consecvente. Împrejurările nu sînt, evident, niciodată ideale, dar condiția acestei coincidențe nu poate fi încălcată decît cu prețul anulării globale a unei angajări morale de sens socialist față de muncă, întrucît dez-angajarea față-de-sine, sau invers, față de comunitate, suprimă autenticitatea întregului.

Se distinge, astfel, un *moment interior de* **intransigență** *în natura* **socialistă** *a situației morale*: momentul necesar al raportării la om ca om individual și situarea acestei raportări în poziția de criteriu necondiționat al oricărei situații morale. Intransigența vizează faptul că numai cu condiția prezenței efective a acestui moment interior o situație morală poate fi recunoscută și designată ca situație morală **socialistă,** cînd — deci — raportarea la om ca scop-în-sine se instituie (sau tinde să se instituie) ca criteriu pentru semnificația **socialistă** a situației morale.

Se definește, astfel, nu atît o stare de fapt existentă aici și acum, cît o direcție necesară a dezvoltării în *cursul unui proces* și liniamentele problematice ale acestei lucrări în densitatea contradictorie a *etosului real* confruntat cu exigențele obiective ale propriei sale dezvoltări socialiste. Starea de fapt existentă constă în realitatea acestui proces — ca proces, în faptul că socialismul — în constituirea și dezvoltarea sa — se confruntă inevitabil cu stadiile formării socialiste a etosului real, în cursul unei practici sociale care experimentează și învață, făcînd mereu mai evident faptul că întreaga problemă morală, deci reconstrucția socialistă a etosului, gravitează în jurul modului practic de raportare a omului ca individ la propria sa viață activă, iar ca atare în jurul valorii pe care omul ca individ o atribuie *calității* și *sensului* propriei sale vieți active, ca măsură a ființării sale, *a ceea ce este* și **a ceea ce vrea să fie și să devină,** măsură a felului în care își trăiește propria sa viață și a felului în care vrea, sau aspiră sau visează să și-o trăiască.

Omul ca devenind o asemenea individualitate este fapta pe care abia socialismul se vede determinat să o actualizeze ca necesitate practică nemijlocită a propriei sale constituiri și dezvoltări consecvente. Remodelarea-de-sine a omului prin *descoperirea valorii sale* **în-sine** *ca valoare socială* dă o nouă semnificație vieții fiecăruia și face din calitatea înaltă a vieții fiecăruia un scop social. Lucrînd asupra propriei sale deschideri specifice spre multilateralitate, socialismul descoperă în *ridicarea calității vieții umane* izvorul de forță și infinita energie necesară acestei înfăptuiri. „Mersul înainte al societății socialiste" devine funcție de această *ridicare calitativă a vieții omului*, care devine valoarea socială definitorie a noii societăți, scopul căutărilor sale. Se contrapune astfel stării de „luptă pentru existența individuală", care este stare de beligeranță la nivelul vieții cotidiene, agresivitate și dis-preț generalizat față de *condiția omului individual*, o alternativă socialistă exprimînd procesul **pacificării** interne pe temeiul prețuirii sociale necesare a oricărui om (cînd exploatarea este înlăturată) și în condițiile căreia *ridicarea calitativă a vieții omului oarecare* devine corolarul acestei pacificări dinăuntru și forța lăuntrică a noului dinamism în sistemul mobilurilor umane. Iar, acest curs devine posibil numai întrucît viața însăși se sustrage de sub dictatul în fond înjositor și dezumanizant al *traiului concurențial, cînd lupta fiecăruia cu fiecare* pentru o existență mutilată și penibilă își pune pecetea climatului de amenințare și frică umilitoare asupra fiecărei zile trăite, impunîndu-i omului, ca alternativă și opțiune posibilă, fie umilința (religioasă) a acceptării, fie refuzul — care anunță demnitatea recunoașterii-de-sine a omului ca valoare și precede spiritul revoluționar.

Ca refuz al umilinței și degradării, spiritul revoluționar exprimă, astfel, nevoia de emancipare reală, de umanizare a vieții de fiecare zi prin sustragerea ei de sub amenințare și frică. Inepuizabila forță a revendicărilor revoluționare în societatea modernă vine din această întrepătrundere profundă a interesului material cu condiția socială și morală a vieții, exprimată în această integralitate prin natura calitativă a determinațiilor din care se reconstituie ca valoare cotidiană. Această *valoare-de-fiecare-zi* a vieții suprimă în expresia ei directă diferențele dintre momentul material (economico-social) și cel moral-spiritual. Ceea ce rezultă se manifestă ca stare de spirit, etos, și această predominantă morală a expresiei nu este numai ceva aparent, deci superficial, ci designează o *tendință* privitor la felul (particularitatea) raportării subiective a omului contemporan la propria sa condiție obiectivă. Se descifrează, aici, o multiplicare și îmbogățire în sistemul trebuințelor, care nu anulează faptul de „denaturare" și „dezumanizare" a omului sub presiunea cotidiană a „luptei pentru existență" (agresivitate, amenințare și frică, dis-prețuire reciprocă, neîncredere, duplicitate), dar indică o mișcare a elementelor înăuntrul procesului dominant, constituirea complexă a unei noi dimensiuni la nivelul subiectivității sociale și indi-

[8] *Programul P.C.R. Proiect*, București, Edit. politică, 1974, p. 130.

viduale, ca o contra-acțiune la dez-umanizare și mutilare, ca un *contra-efect* sub forma *nevoii de calitate a vieții*, opunîndu-se — multă vreme numai spontan — la efectul agresivității și al de-valorizării-de-sine.

Socialismul schimbă datele problemei, dar schimbarea însăși o pune în termenii unei confruntări radicale. Ceea ce era simplu *contra-efect* devine *condiție* a propriei sale dezvoltări multilaterale. Și ceea ce era la nivelul omului individual, numai refuz, devine valoare și datorie morală a fiecăruia față de sine și față de societate. Or, chiar această valorizare, care generează *confruntarea fiecăruia cu sine*, este evident o confruntare cu posibilitățile și nevoile sociale noi, iar *alternativa depășirii-de-sine* se instituie ca **problema morală elementară** a fiecăruia, sesizată de cele mai multe ori confuz, dar în fapt prezentă și acută la nivelul individualității și al vieții cotidiene. În jurul acestei calități dinamice a vieții omului oarecare și a determinanților ei apare marea dilemă morală nouă și se constituie sensul moral al alternativelor în etosul socialist.

În *lupta pentru existență* calitatea morală dinamică a vieții este marginală și de ordin secund.

În *năzuința pentru o trăire liberă și bogată, multilaterală a vieții*, care este tocmai calitatea ei, calitatea dinamică a trebuințelor umane, multilateralitatea lor, devine condiția unei asemenea împliniri; iar calitatea morală a vieții se instituie din chiar această opțiune pentru bogăția de trebuințe umane ca diversificare și spiritualizare continuă a lor. Se conturează liniamentele unui nou conținut al **omeniei**, și deci un nou concept al **omeniei** (socialiste), pentru care pacificarea dinăuntru a relațiilor dintre oameni (la antipodul „luptei pentru existență") devine condiția liberei constituiri a personalității oricăruia prin deschiderea propriei sale vieți spre o gamă mereu mai largă, de trebuințe, ca și a afirmării sale pe temeiul acestei bogății. E o lucrare revoluționară de durată. Dar *Programul Partidului Comunist Român* distinge în semnificația acestei *redimensionări reale a condiției umane* sensul însuși al revoluției pe care socialismul o face să progreseze într-o direcție mereu mai proprie aspirațiilor și sensibilității umane noi, îmbogățite și maturizate în chiar procesul de participare la elaborarea unui mod de viață socialist, care implică o reconstrucție socialistă a mobilurilor și o descoperire de sens al activității și al vieții, acolo unde trecutul nu lăsa loc deschis decît pentru cheltuire-de-sine, negație-de-sine, dis-prețuire-de-sine, sacrificiu-de-sine, in-demnitate și dez-umanizare.

Reconstrucția socialistă a mobilurilor și emergența unui sens uman, în același timp individual și social al activității definește — astfel — natura socialistă a noului umanism și înțelesul socialist al etosului care îi dă expresie practică.

Relația umană obiectivă nu mai este de „luptă", ci de „colaborare". Co-laborarea este travaliul în vederea unor scopuri care converg. Tinde să se constituie un gen de *complementaritate socială complexă* a relațiilor umane, acum sustrase stării de beligerantă și agresivitate. Co-laborarea devine posibilă nu numai în spații limitate la succesiunea unor operații care se completează direct, în vederea unui produs determinat al muncii; nici numai ca efort de cercetare coordonată a unei soluții tehnice sau științifice, care implică acordul prealabil și reciprocitatea știută a obligațiilor fragmentare; noua semnificație, devenită posibilă a *co-laborării* adaugă — ca aparținînd originalității socialiste — **lucrarea convergentă** a tuturor asupra climatului social (starea de spirit sau etosul) și asupra noului profil moral al omului, care dau curs sensibil noilor tendințe, deși în mod contradictoriu și acționează la rîndul lor asupra acestora, fiind cînd efect, cînd cauză, într-o lucrare care poartă astfel pecetea acestei colaborări conștiente și spontane, de-aproape și de la distanță, în *des-părțirea* de trecut și *îm-părțirea* de fapt a binelui și răului pentru prezent și viitor.

Într-un travaliu comun de asemenea proporții situat la scara națiunii socialiste, conștiința însăși a acestei participări, **fiecare** prin ceea ce este și face, fiecare prin ceea ce întreprinde și vizează să înfăptuiască, se instituie ca *situație morală*, decurgînd din *situația morală elementară* — determinată la rîndul ei de implicația valorică a calității vieții la orizontul fiecăruia, respectul de principiu pentru omul oarecare, concretizat prin conceptul lui Marx privind **spațiul social necesar** pentru libera dezvoltare a tuturor.

Umanismul socialist concepe, astfel, **omul** — în termenii *Programului Partidului Comunist Român* — ca tinzînd să exprime, în modul său de a ființa, o realitate eliberată de servitutile *luptei* pentru existență, dînd curs unui mod de viață și de gîndire, care se întemeiază — odată cu umanismul socialist — „pe relații de colaborare și stimă reciprocă între toți membrii societății, pe interzicerea oricărei exploatări și asupriri, pe egalitate, pe libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor" [9].

Se conturează, aici, notele distinctive cu caracter de universalitate ale omului socialist.

---

[9] *Programul P.C.R.*, p. 137.

1. DISPONIBILITATEA LA CO-LABORARE

Abia o viață cotidiană pacificată încurajează această disponibilitate și o cultivă. Agresivitatea („lupta", concurența, ostilitatea) sînt înlocuite cu „nevoia de celălalt om", cum scria Marx. E o comunicare directă, reciproc comprehensivă și receptivă, un mod de a veni în întîmpinarea deschisă, încrezătoare a celuilalt într-un demers solidar, care vizează *buna gospodărire comună a climatului social.* Este, de fapt, o sondare comună a posibilităților socialismului de a privilegia prin încurajarea relațiilor directe, in-formale ale vieții cotidiene, formarea și dezvoltarea unui *mod de viață propriu socialismului* la nivelul actelor spontane, de fiecare zi. Se distinge, astfel, *o dimensiune a intimității socialiste* care cultivă, modelează, rafinează și dă expresie însușirilor și deprinderilor comunitare noi : spiritul comunicativ și comprehensiv, relații deschise (transparente), respect înalt și necondiționat pentru demnitatea fiecăruia pe fondul prețuirii reciproce ne-formale și al inter-comunicării critice comprehensive. Dacă „lupta pentru existență" des-curajează orice autenticitate, efectul cel mai adînc al unui climat cotidian de co-laborare (în munca productivă, în viața socială, în vecinătate sau în orice grupare pasager și întîmplător constituită) este **încurajarea** ridicării fiecăruia dincolo de propriile sale limite subiectiv fixate și aparent încremenite, stimularea aptitudinilor latente și a talentului, încît spațiul acestei dimensiuni a *intimității socialiste*, aparent secund, se dezvăluie ca un întins laborator de cizelare și rafinare a *calității relațiilor umane*, acel „spațiu social necesar" pentru deplina împlinire liberă a tuturor.

2. RE-EVALUAREA LIBERTĂȚII CA NEVOIE UMANĂ ȘI CA DATORIE MORALĂ

Enunțul din *Program* privind „libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor" dă expresie aspirației umane noi, încurajată de mobilitatea socială socialistă, spre multi-dimensionalizare și densificare a modului de viață individual, pe temeiul unui nivel mereu mai înalt de cultură și al deprinderii gustului pentru activități autonome. Se experimentează direct, la nivelul individualului și al cotidianului, extensibilitatea practică a libertății, posibilitatea unor noi cîmpuri de manifestare și de realizare umană. E un joc al căutărilor, al inventivității și al cutezanței, în cadrul căruia conștiința-de-sine înaintează descoperind plasticitatea și mobilitatea libertății microdimensionată la cotidian și individual, dar deschisă spre valorizare plenară la scara societății prin energia disponibilă pe care o creează, prin spiritul de inițiativă, creativitate și angajare pe care îl formează. Este o dimensiune dintre cele mai dinamice ; și ține de trebuința maturizată a fiecăruia, ca tocmai un asemenea gen de solicitare, întrucît este propriu calității socialiste a vieții, să-și producă forța de care are nevoie (în depășirea inerțiilor) pentru a se împlini la nivelul individualității, dar promițînd pe această cale societății în ansamblul ei o înaltă efervescență creatoare a individualităților ei.

3. RESPINGEREA RELAȚIEI DE EXPLOATARE ȘI DOMINAȚIE CA NE-DEMNE DE OM

Refuzul sensibil, nu numai rațional, al exploatării și dominației (termeni complementari ai unor stări și relații sociale complementare) este pasul necesar al oricărei emancipări umane. În stare de exploatare (și dominație) nu omul, ci forța sa de muncă are valoare. Și tocmai această separare între ceea ce are preț și ceea ce nu are preț (dis-prețul) lucrează ca un ferment dezumanizat, care îl de-gradează pe om, îl mutilează sub forma unilateralizării sale, îi deformează prin această îngustare și sărăcire a vieții sale propria sa cunoaștere critică lucidă de-sine ca ceea ce **este de fapt** și ceea ce **poate deveni.** Exploatarea *acceptată* distruge din rădăcini orice perspectivă emancipatoare, orice realitate imediată a demnității umane. Acceptarea, împăcarea cu exploatarea este renunțare la sine, pierdere-de-sine, înstrăinare-de-sine, înscriere pasivă în destin, incompatibile cu demnitatea omului din momentul în care o alternativă este sau devine posibilă, iar angajarea în această alternativă coincide cu actul de cutezanță al unei prime eliberări, care este totodată — de fiecare dată — actul de naștere al unui om nou, sau care pleacă pe drumul greu al înnoirii sale.

Se descifrează, astfel, fără să se epuizeze, densitatea problematică a *stărilor de fapt* cu care se confruntă dezvoltarea societății socialiste, încurajînd — pe acest temei — ipoteza că particularitatea originală a moralei socialiste și a principiilor ei decurge din modul în care se constituie și se dezvoltă *situațiile morale* din *situații de fapt* în societatea socialistă. La rîndul lor ele sînt funcție de *situația morală elementară* a **procesului**

dezvoltării socialismului, determinată de remodelarea necesară și dinăuntru a omului-însuși, ca demers istoric obiectiv, ceea ce impune cu aceeași necesitate *un nou concept al omului* (omul nou, omul socialist) și o redimensionare corespunzătoare a valorii sale sociale, care îl plasează în poziția cea mai privilegiată, de principiu director, în planul evaluărilor morale.

Principiile moralei socialiste, enunțate în *Programul Partidului Comunist Român* sînt, astfel, la rîndul lor momente interioare ale unui proces care ține de re-modelarea socialistă a omului ca opțiune liberă a sa și putînd fi înțelese din perspectiva trecerii lor în valori umane cotidiene numai întrucît ele exprimă în același timp o cerință obiectivă a societății și o tendință, o nevoie a subiectivității omului individual în curs de dezvoltare și înnoire. La nivelul individualității, această *înaintare în întîmpinarea* cerințelor socialismului ridicate la valoarea morală este expresia unui *drum propriu* fiecăruia, care poate fi grăbit, dar nu ocolit. Căci drumul însuși, ca drum propriu al fiecăruia, ca „libertate a omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor" (*Programul Partidului Comunist Român*), distinge ceea ce este autentic în această întinerire morală a omului, de orice substitut (disimulare, duplicitate) care degradează omul și falsifică fapta sa.

Și aici situația morală se ridică dintr-o situație de fapt; și, anume, întrucît socialismul nu-și degajează întreaga energie a posibilităților sale virtuale, decît cu condiția acestei angajări deschise și voluntare a omului individual, și instituind astfel, prin problematica opțiunii sale, înțelesul profund al alternativelor care definesc cîmpul socialist al confruntărilor morale, particularitatea noului *etos* și posibilitatea de a distinge printr-un criteriu universal (situația morală elementară) conținutul de omenie al interogației morale socialiste, de orice alt infiltrat pragmatic, care poate să-i voaleze semnificația și să-i restrîngă puterea de comunicare.

Programul Partidului Comunist Român pune ferm această problemă centrală: „Întreaga activitate ideologică, politică, educativă trebuie să aibă drept țel făurirea omului nou..."[10]. Este, în fond, o victorie a omului, reluarea în propriile sale mîini a destinului său.

[10] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 136.

PERSOANA UMANĂ ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

DE

ANDREI ROTH

„Programul dă o perspectivă măreaţă activităţii de formare a omului nou, înaintat, cu o conştiinţă revoluţionară, în stare să înţeleagă schimbările ce se produc în societate şi să acţioneze în mod conştient pentru transformarea lumii în concordanţă cu năzuinţele de dreptate socială şi naţională, de echitate, de bunăstare şi fericire, de manifestare plenară a personalităţii umane".

NICOLAE CEAUŞESCU

În repetate rînduri, Programul Partidului Comunist Român susţine în mod explicit ideea că *scopul* tuturor acţiunilor sociale preconizate, al tuturor transformărilor prin care, pe calea construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate, România va înainta spre comunism, este slujirea omului, a bunăstării şi fericirii sale. Documentul prevede „ridicarea nivelului general de civilizaţie al vieţii materiale şi spirituale a poporului, situarea permanentă în centrul întregii politici a partidului şi statului a omului — factorul determinant al întregii dezvoltări sociale — a satisfacerii cerinţelor şi nevoilor sale în continuă evoluţie"[1]. Vorbind despre dezvoltarea democraţiei socialiste, despre îmbunătăţirea sistemului de învăţămînt, despre politica demografică sau despre problemele ridicării nivelului de trai al oamenilor muncii, *Programul* are mereu în vedere aceste cerinţe şi nevoi, acordînd totodată o justificată atenţie procesului de perfecţionare intelectuală şi morală a omului societăţii noastre de azi şi de mîine. „Omul" vizat nu este o fiinţă abstractă, nu este *ideea* de om; este omul *concret*, *individul* viu, real. Slujirea omului la scara completă a unei societăţi descătuşate de exploatare şi în plin proces de omogenizare socială,— iată expresia consecventă a umanismului socialist. Marx subliniase de repetate ori, cum bine se ştie, că scopul în sine al mişcării sociale, al perfecţionării organizării sociale nu poate fi decît cultivarea capacităţilor creatoare ale fiinţei umane; perfecţionarea omului, potenţarea omenescului în determinaţiile sale esenţiale — de natură socială — constituie scopul şi justificarea tuturor jertfelor, tuturor eforturilor implicate în lupta revoluţionară, în edificarea societăţii comuniste; construirea noii orînduiri este calea eficientă, ştiinţific determinată, a acestei perfecţionări.

★

O primă problemă teoretică asupra căreia considerăm necesar a zăbovi pe scurt este aceea a corelaţiei dintre *procesul omogenizării sociale* în societatea socialistă şi *procesul diferenţierii individuale* a membrilor acestei societăţi.

Nu o dată, adversarii idealului comunist au invocat drept argument necesitatea de a se evita standardizarea indivizilor, depersonalizarea lor prin uniformizarea condiţiilor lor de existenţă. Idealul comunist este însă, în realitate, potrivnic depersonalizării, uniformizării indivizilor. Cerinţa — şi procesul real — al omogenizării sociale nu înseamnă anularea diferenţierii *indivizilor*, ci ştergerea

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi de înaintare a României spre comunism, Proiect*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p.50.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1067—1071. Bucureşti, 1974.

treptată a deosebirilor dintre *grupurile sociale mari*, dintre clase și straturi (categorii) sociale. Apropierea treptată, pînă la identificare, a condițiilor generale de muncă și de viață, a nivelului veniturilor și a modului de trai, a gradului de cultură generală și de calificare profesională a claselor și straturilor din care se mai compune societatea socialistă constituie conținutul procesului de realizare a egalității *sociale* depline a membrilor acestei societăți, de înlăturare a tuturor inegalităților și inechităților sociale (după ce inegalitățile și inechitățile fundamentale fuseseră eliminate prin schimbarea naturii de clasă a puterii de stat, prin desființarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și a claselor care își bazau existența pe aceasta). Ștergerea treptată, pînă la dispariție, a liniilor de demarcație dintre clase și straturi, apropierea condițiilor de existență oferite de sat și oraș (prin urbanizarea ruralului), depășirea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală (prin intelectualizarea treptată a muncii fizice și prin contribuția tot mai pronunțată a muncii intelectuale la producerea nemijlocită a bunurilor materiale), într-un cuvînt, omogenizarea socială ce se realizează *în procesul construirii societății socialiste* multilateral dezvoltate și al trecerii ulterioare la comunism înseamnă, din punctul de vedere al indivizilor, egalizarea *șanselor* de afirmare în viață, de realizare umană plenară a persoanei. În tot mai mare măsură, ca rezultat al omogenizării progresive a societății, „condițiile de start" în viață, condiții circumscrise prin apartenența la un anumit grup social, prin descendență, prin traiul la sat sau la oraș etc. își pierd din puterea de influență asupra „soartei", asupra căii în viață a individului; în crescîndă măsură, propriile sale dispoziții și aptitudini, propriile sale capacități și realizări îi modelează „destinul". Prin urmare, în tot mai mare măsură, reducîndu-se și dispărînd opreliștile sociale, individualitatea fiecăruia se va putea realiza mai deplin, iar realizarea deplină a individualității înseamnă, folosind o expresie a lui Marx, *singularizarea* indivizilor, adică *diferențierea* lor tot mai pronunțată.

Departe deci de a depersonaliza individul uman, comunismul are tocmai menirea istorică de a înlătura pe deplin piedicile pe care formațiunile antagoniste le-au ridicate în calea dezvoltării libere și a realizării umane complete a *majorității* indivizilor, a celor aparținînd claselor și straturilor exploatate, subordonate, categoriilor sociale defavorizate în general. Posibilitatea de realizare a persoanei umane este, desigur, mai întîi funcție de gradul dezvoltării sistemice a societății omenești: cu cît sînt mai complexe, mai bogate relațiile sociale dintre oameni, cu atît esența socială a omului își poate găsi un mediu mai prielnic de desfășurare, cu atît mai multe valențe ale sale se pot realiza. Datorită sărăciei, simplității relațiilor sale sociale, societatea gentilico-tribală, primitivă era puțin potrivită pentru diferențierea indivizilor, pentru realizarea lor ca persoane plurivalente. În societatea civilizată, cu diferențiere de clasă și organizare statală, cu o crescîndă diviziune a activităților sociale, posibilitățile — și cerințele — unei atari diferențieri s-au înmulțit; în această societate însă, în cadrul formațiunilor antagoniste, complexitatea crescîndă, cu efect stimulator, a relațiilor sociale a fost secondată de fenomenul înstrăinării esenței umane, de un cortegiu de inegalități și inechități sociale, de îngrădirea libertății de acțiune socială, ceea ce nu a putut să nu acționeze restrictiv asupra condițiilor de realizare a persoanei la mari categorii de indivizi. Fiecare pas înainte al egalității sociale, al libertății de acțiune socială, realizat de societate în procesul ridicării sale pe trepte succesiv superioare de organizare sistemică, reprezintă totodată pași în sensul lărgirii cercului de indivizi care dobîndesc putința de a se realiza. Egalitatea deplină, echitatea, libertatea, *omogenitatea socială împlinite de comunism* lărgesc cercul, cum scriam, la scara completă a întregii societăți.

Prin aceasta, comunismul slujește interesele indivizilor, ale tuturor indivizilor; dar slujește, totodată, un interes major al societății, cel de a realiza, în folosul progresului său general, totalitatea valorilor umane de care dispune, *potențial*, la *ansamblul membrilor* săi. Prea adesea, în istoria civilizației, societatea a irosit incalculabile capacități ce ar fi putut deveni creatoare; îngrădiri de clasă, asupriri naționale și rasiale, prejudecăți de tot felul au determinat cea mai irațională și imorală risipă, cea de valori umane. „Un obiectiv fundamental al trecerii spre comunism — se arată în *Programul* partidului —, pentru care va milita în mod consecvent partidul nostru, va fi *afirmarea* cît mai deplină în viața socială a *capacităților fiecăruia*, împlinirea multilaterală a personalității umane, *valorificarea* plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii"[2].

Procesul de omogenizare socială implicat în construirea societății socialiste multilateral dezvoltate și în trecerea la comunism, nu implică simplificarea ci, dimpotrivă, creșterea gradului de complexitate a relațiilor ce constituie sistemul social. Cu cît se dezvoltă mai mult civilizația socialistă, cu atît crește în complexitate diferențierea socială a activităților; se diversifică profesiunile și specia-

[2] *Idem*, p. 141 (subl. ns.).

lităţile; devin mai complexe problemele cooperării, ale organizării şi conducerii proceselor sociale; se diversifică, de asemenea, relaţiile interindividuale. Această împrejurare permite şi pretinde, în acelaşi timp, dezvoltarea complexă, *multilaterală* a persoanei umane.

În sfera fundamentală a activităţilor sale sociale, ca producător de bunuri şi valori, persoana trebuie să dobîndească o calificare de specialitate, care să-i permită valorificarea dispoziţiilor şi aptitudinilor într-un domeniu determinat al diviziunii sociale a muncii. Ridicată pe fundamentul unei solide culturi generale şi a unei temeinice culturi profesionale, specializarea — cu toate rigorile sale inevitabile — nu trebuie să însemneze închiderea individului într-o fosă fără ieşire; dimpotrivă, ea trebuie să fie suficient de elastică spre a permite schimbări, în conformitate cu necesităţile sociale schimbătoare şi (sau) cu înclinaţiile variabile ale persoanei. Policalificarea — prevăzută în *Program* ca una din sarcinile de bază în domeniul învăţămîntului — este menită a contribui esenţial la lărgirea ariei de realizare a persoanei şi totodată la modificarea structurii înseşi a diviziunii sociale a muncii.

Realizîndu-se deci plurivalent în sfera producţiei de bunuri şi valori, persoana umană dobîndeşte totodată şi o altă dimensiune: aceea de *participant* la organizarea, conducerea şi controlul activităţilor sociale. Este în natura democraţiei socialiste de a permite şi pretinde afirmarea tot mai multor şi pînă la urmă a tuturor indivizilor în forul vieţii publice, la toate nivelele structural-funcţionale ale acestuia. „Partidul va acţiona cu consecvenţă pentru participarea conştientă a tuturor oamenilor muncii la făurirea destinului colectiv al societăţii socialiste şi comuniste" [3] — citim în *Program*, care preconizează totodată, în perspectiva societăţii comuniste, înfăptuirea principiului rotaţiei periodice, în funcţiile de conducere, a oamenilor muncii, în raport de aptitudinile şi calităţile lor. Dobîndirea competenţei în participarea la rezolvarea problemelor cetăţii, dezvoltarea conştiinţei civice comuniste şi a activismului social-politic al indivizilor constituie un domeniu de cea mai mare importanţă al realizării lor ca persoane.

Omul societăţii socialiste multilateral dezvoltate, şi cu atît mai mult cel al societăţii comuniste, va şti să folosească condiţiile de învăţătură şi de trai, precum şi timpul liber crescînd ce-i vor fi oferite de societate, spre a se cultiva, spre a se împărtăşi cît mai complet din tezaurul valorilor spirituale ale societăţii. Asimilarea culturii este şi ea, în felul ei, act creator, act de cultură. Capacitatea de însuşire a culturii poate fi şi trebuie socialmente cultivată; capacitatea de a se bucura de totalitatea valorilor — chiar dacă nu în mod egal de cele din toate domeniile — este o importantă calitate a persoanei umane complet realizate.

Producător calificat şi cu o specializare elastică, participant activ, conştient şi responsabil la viaţa publică, om de cuprinzătoare cultură, individul se va realiza deci ca om multidimensional. În acelaşi timp, el se va afirma ca persoană în şi printr-o bogată şi variată reţea de relaţii interindividuale, eliberate de apăsarea inegalităţilor şi inechităţilor sociale, scutite de pervertirile produse de interesul privat, în care fiinţa sa socială se poate realiza nestingherit. „Umanismul socialist concepe omul ca fiinţă socială, aflată în strînsă legătură şi interdependenţă cu semenii săi, cu masele largi populare. El se întemeiază pe relaţii de colaborare şi stimă reciprocă între toţi membrii societăţii..." [4] se arată în *Program*; „în mijlocul maselor largi populare personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic, odată cu afirmarea întregii naţiuni" [5]. Adevărata bogăţie umană a persoanei — credem a nu greşi afirmînd aceasta pe urmele lui Marx — se realizează prin multitudinea, varietatea şi adîncimea relaţiilor umane pe care i le face cu putinţă „colectivitatea *reală*" a „societăţii *socializate*".

★

Dacă în cele precedente am insistat asupra diferenţierii indivizilor în procesul afirmării lor ca persoane multilateral dezvoltate, vom sublinia acum aspectul dialectic opus, cel al integrării lor sub semnul sistemului *unitar* al valorilor socialismului şi comunismului. Într-adevăr: oamenii conştienţi ai acestei societăţi trebuie să fie nu numai diferiţi unii de alţii, ca persoane realizate, dar şi unitar pătrunşi de valorile fundamentale ale noii societăţi. Propunem ca instrument pentru apropierea de esenţa acestui aspect al problemei, conceptul de *„persoană de bază" socialistă*.

Conceptul de „persoană de bază" (la unii autori: „personalitate de bază"), este, după cum se ştie, în mod curent utilizat în literatura sociopsihologică şi sociologică contemporană (Abraham Kardiner, Cora Dubois, Ruth Benedict, Mikel Dufrenne ş.a.). Prin el se indică tipul de persoană caracteristic unei societăţi (sau unei părţi determinate a unei societăţi), întrunind trăsăturile umane reprezentative pentru comunitatea respectivă şi

[3] *Idem*, p. 141.

[4] *Idem*, p. 137.

[5] *Ibidem*.

totodată cele mai frecvente în această comunitate. „Persoana de bază" este un concept statistic menit a indica norma socială valabilă în comunitatea dată în înfăţişarea sa de medie statistică. „Persoana de bază" exprimă, înainte de toate, etosul caracteristic şi dominant într-o comunitate socială, expresia tipică a acestui ethos şi, totodată, gradul de răspîndire socială a acestei expresii tipice, cu alte cuvinte măsura în care norma morală a devenit normă statistică. Trăsăturile de bază ale moralităţii, elementele de bază ale tablei valorilor, normele şi regulile sociale ale comportamentului impregnează, aşa zicînd, caracteristicile individuale ale persoanei, afirmîndu-se în mod (relativ) unitar cu toate marile deosebiri de fire, temperament şi caracter, cu toată enorma varietate a dispoziţiilor şi aptitudinilor individuale.

Dată fiind unitatea societăţii socialiste, absenţa din sînul ei a forţelor sociale antagonice, dată fiind tendinţa principală a dezvoltării sale, cea de omogenizare socială, etosul dominant este totodată general, unic, caracteristic întregii societăţi. „Persoana de bază" a societăţii socialiste multilateral dezvoltate este una şi aceeaşi pentru toate clasele şi straturile societăţii. Nu presupunem, bineînţeles, prezenţa actuală, în comportamentul fiecărui cetăţean luat în parte, în aceeaşi măsură, a tuturor elementelor conştiinţei socialiste, a tuturor trăsăturilor atitudinale rezultate din etosul socialist. Susţinem doar că tendinţa principală a dezvoltării pe calea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului implică răspîndirea statistică tot mai largă a tipului de om pe care-l denumim *„persoana de bază" socialistă*, asimilarea organică, de către tot mai mulţi şi pînă la urmă de către toţi indivizii, a normelor elementare şi fundamentale totodată ale conştiinţei şi comportamentului specific acestei societăţi. Aceste norme sînt cuprinse în principiile eticii şi echităţii socialiste, formulate în *Program*, care „vor trebui să devină codul muncii şi vieţii comuniştilor, al tineretului revoluţionar, al întregului popor" [6], care trebuie deci interiorizate, integrate în persoana fiecăruia.

Colectivismul ne pare a fi una din trăsăturile cele mai importante — dacă nu chiar cea mai importantă — a „persoanei de bază" socialiste. Capacitatea de a-şi subordona interesele individuale faţă de cele ale colectivităţii sociale concrete ce-i constituie mediul vital — de la unitatea de producţie şi cea familială pînă la patria socialistă — constituie axul comportamentului moral, temelia de principiu a abnegaţiei şi eroismului. De aceasta se leagă *democratismul*, înrădăcinat în convingerea egalităţii sociale a tuturor oamenilor şi care se traduce *atitudinal* în respectarea valorilor autentice ale altei persoane, ale tuturor celorlalţi membri ai societăţii socialiste, în prevenirea sau împiedicarea denaturării valorilor umane autentice, în respingerea oricăror încercări de a socoti persoana altuia ca mijloc pentru realizarea propriei persoane, etc. Colectivismul şi democratismul socialist sînt inseparabile de asimilarea de către individ a nevoii respectării necondiţionate, în propria sa conduită, a cerinţelor *echităţii sociale* : a unui echilibru adecvat între drepturi şi îndatoriri, între ceea ce primeşte individul de la societate şi ceea ce îi oferă el. De toate acestea se leagă *activismul* social, conştientizarea — tradusă în comportament — a nevoii de a contribui *cu fapta*, după puteri şi în conformitate cu imperativul împrejurărilor, în cîmpul de acţiune circumscris prin poziţia socială a fiecăruia, la funcţionarea întregului angrenaj al societăţii socialiste şi la perfecţionarea continuă a acesteia.

Trăsăturile „persoanei de bază" socialiste se opun prin urmare individualismului, tendinţei de a supraordona individul şi interesele sale faţă de colectivităţile sociale concrete în care trăieşte; elitismului şi aristocratismului de orice fel, tendinţei de a obţine, accepta sau justifica privilegii, precum şi agresivităţii, tendinţei de a înăbuşi în vreun fel persoana altuia, de a-i împiedica sau îngrădi libera dezvoltare; inechităţii sociale; pasivismului, retragerii din faţa participării plenare la acţiunea socială.

În acest cadru, cu aceste includeri şi excluderi, „persoana de bază" socialistă prezintă totodată, drept trăsătură definitorie, tendinţa dezvoltării multilaterale (în sensul celor arătate anterior). Pe temeiul etosului socialist comun se diferenţiază persoanele complet şi complex dezvoltate, afirmîndu-şi valenţele diferite în atît de variatele domenii ale activităţii sociale, ale creaţiei de valori. Unitatea „persoanei de bază" socialiste se împleteşte astfel cu diferenţierea ca persoane dezvoltate multilateral, în procesul integrării lor sociale, a membrilor societăţii socialiste.

★

Ridicarea edificiului complex al noii orînduiri, statornicirea sistemului complet al unui nou tip de relaţii între oameni presupune adînca transformare a însuşi subiectului acestor relaţii, formarea unui *om nou*.

Nu o dată, adversarii şi criticii mişcării comuniste au învinuit-o de utopism, afirmînd că nici o revoluţie, nici o restructurare socială nu ar putea modifica „natura umană";

[6] *Idem*, p. 129.

or, fără o atare modificare, relații întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție nu ar putea funcționa. *Dacă* ar exista o „natură umană" veșnică, o esență umană invariantă, transmisă ereditar de la o generație la alta, presupunerea că ea ar putea fi radical modificată în decurs de 20 — 25 de ani, sau chiar într-un răstimp mai lung, ar fi într-adevăr utopică. În realitate însă, esența umană — de natură socială — se manifestă în și prin determinații concret-istorice, schimbătoare; ea nu cunoaște expresii ultime, definitive. Întreaga istorie a societății omenești — istoria perfecționării acesteia — este totodată istoria perfecționării omului *ca ființă socială*; tocmai sub aspectul naturii sale sociale, omul este în principiu perfectibil. Rînduielile sociale întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție au durat mult, dar nu au existat dintotdeauna, n-au apărut odată cu omul și cu societatea omenească; nimic din „natura umană" nu împiedică instituirea, dezvoltarea, perfecționarea rînduielilor întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție. Existența multimilenară a proprietății private a lăsat, desigur, urme adînci, dar nu urme de neșters. Esențial este să se găsească căile și mijloacele eficiente ale perfecționării omului.

Marxismul s-a afirmat drept concepție înnoitoare despre societate și despre om, îmbinînd cel mai pur și nobil ideal umanist cu o viziune științifică, prin excelență neutopică, privitoare la căile și mijloacele perfecționării ființei umane. Postulînd teza că potențarea omenescului, dezvoltarea completă a individului uman, valorificarea tuturor capacităților sale creative este scopul în sine al tuturor străduințelor de reconstrucție revoluționară a societății, marxismul a descoperit totodată că tocmai această reconstrucție revoluționară este singura cale eficientă pentru realizarea idealului umanist la scara întregii societăți. Marxismul s-a afirmat în istorie prin depășirea atitudinii iluministe în problematica antropologică, prin ridicarea sa împotriva iluziei privitoare la atotputernicia ideii, cuvîntului, educației, convingerii. Transformarea omului nu poate fi o condiție *prealabilă* a înfăptuirii revoluției și construirii noii societăți; revoluția se face cu materialul uman existent, produs de formațiunea care trebuie revoluționată; omul nou, în proporții sociale, nu poate fi decît *produsul* noilor rînduieli, socialiste și comuniste. Reeducarea omului în noua orînduire se întemeiază, în mod esențial, pe *practica* socială a edificării acestei noi orînduiri. Practica socială îndeplinește sub acest aspect un dublu rol: pe de o parte, ea constituie cauza eficientă cea mai adîncă a transformării oamenilor, întrucît schimbarea conștiinței acestora este în ultimă analiză dependentă de transformarea existenței lor, a modului lor de viață; pe de altă parte, ea oferă acțiunii educative cel mai important, cel mai convingător argument privitor la superioritatea noii orînduiri și a modelului de comportament pe care această orînduire îl face în același timp posibil și necesar.

Programul partidului, în concordanță cu documentele de partid din ultimii ani, subliniază cu insistență nevoia de a se intensifica acțiunea educativă în vederea formării omului nou, de a se folosi convergent toate instrumentele apte de a contribui la dezvoltarea conștiinței socialiste a tuturor cetățenilor: învățămîntul, arta, mijloacele de informare în masă, propaganda ideologică. Totodată, însă, aceste documente subliniază, cu prioritate, importanța acțiunii practice menite a asigura desăvîrșirea intelectuală și morală a oamenilor. Partidul Comunist Român acordă o deosebită atenție, precum se știe, promovării principiilor eticii și echității socialiste. În viziunea partidului nostru, formarea și consolidarea în viața socială a acestor principii depășește însă cu mult nivelul strict al activității de educație propriu-zisă. În primul rînd și în mod fundamental principiile eticii și echității socialiste trebuie să fie promovate și asimilate pe tărîmul practicii sociale, prin depășirea tuturor inegalităților și inechităților, prin omogenizarea societății, prin întărirea legalității și dezvoltarea democratismului socialist, într-un cuvînt: prin construirea societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerea la comunism. Prin concordanța practicii cu acțiunea educativă, prin întemeierea celei de-a doua pe cea dintîi se făurește, în proporții de masă, omul nou.

DETERMINISM ŞI INCERTITUDINE ÎN MEDICINĂ

DE

ŞT. M. MILCU

1. Istoria ştiinţelor şi filozofiei ne arată că determinismul şi cauzalitatea au stat în permanenţă, sub diferite înfăţişări, în atenţia gînditorilor preocupaţi de legile care guvernează mişcarea materiei.

Determinismul universal al fenomenelor ne permite să cunoaştem şi să înţelegem, interdependenţa, caracterul obiectiv şi dinamica acestor fenomene, relaţia dialectică dintre cauză şi efect, dintre necesitate şi întîmplare. Ar fi totuşi o neîngăduită simplificare a complexităţii şi actualităţii conceptului de determinism, dacă nu am ţine seama de pluralitatea sensurilor lui, pusă în lumină de progresele ştiinţelor şi îndeosebi ale fizicii atomice. O scurtă prezentare a unor teorii asupra determinismului este necesară pentru a comenta într-o măsură corespunzătoare înfăţişările lor specifice în medicină.

1.1. Una dintre formele clasice ale determinismului în ştiinţă şi filozofie a apărut în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea datorită descoperirilor în domeniul mecanicii cereşti şi constituirii unui impunător aparat matematic în elaborarea căruia Laplace şi Newton au avut rolul hotărîtor. Este cunoscut dub denumirea de *determinism mecanicist*, cauzal sau abstract după Ath. Joja.

Spre sfîrşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea, datorită descoperirilor în domeniul fizicii atomice şi introducerii în studiul fenomenelor a calculului probabilităţilor şi a statisticii matematice, apare *determinismul probabilistic*, statistic sau concret, care ţine seama de întîmplare şi de factorii contingenţi ce interferează cauza eficientă.

În deceniile apropiate o contribuţie valoroasă la aprofundarea determinismului au adus îndeosebi teoria informaţiei, statistica matematică, cibernetica, mecanica cuantică şi teoria sistemelor biologice.

Un loc aparte în teoria determinismului revine relaţiilor de incertitudine propuse de Heisenberg, rezultate din imposibilitatea aplicării determinismului cauzal la nivelul particulelor atomice. Într-o primă etapă s-a echivalat această situaţie cu indeterminismul fenomenelor din microcosmosul atomic. Ulterior, chiar fizicienii ce l-au susţinut şi însuşi Heisenberg au explicat relaţiile de incertitudine, cel puţin în parte, prin determinismul probabilistic. Totuşi, trebuie să recunoaştem că îndelungata dezbatere în jurul acestor relaţii de incertitudine nu s-a terminat: în ţara noastră, este cunoscută polemica purtată în deceniul al 4-lea între Gh. Marinescu şi V. Vîlcovici.

Una dintre cele mai interesante şi actuale implicaţii ale acestei probleme o constituie validitatea posibilă a relaţiilor de incertitudine şi la nivelul macrocosmosului. Această eventualitate rămîne deschisă şi de un mare interes ştiinţific.

1.2. Întrucît în continuare vom folosi termenul de *incertitudine*, este necesar să precizăm că acordăm acestui termen sensul de *nesiguranţa predicţiei fenomenelor studiate* şi nu imprecizia înregistrării lor care este inclusă în primul rînd în conceptul lui Heisenberg.

★

2. PARTICULARITĂŢILE DETERMINISMULUI ÎN MEDICINĂ

2.1. După aceste precizări vom trece pentru început la comentarea formulei propuse de noi într-un eseu referitor la noţiunea de boală, formulă care cuprinde procesul de îmbolnăvire (B), cei trei factori obligatorii: agent patogen (AP), condiţiile de mediu (C^m) şi organismul (o) în care se petrece drama morbidă. Deci:

$$B = AP - 0/C^m.$$

În rezolvarea diagnosticului, prognosticului şi tratamentului, medicul trebuie să folosească un raţionament logic, bazat pe cauzalitate şi determinism. Analiza situaţiilor concrete în care se găseşte, ne arată că este

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1072–1075 Bucureşti, 1974.

obligat cu o justificată motivare să folosească determinismul cauzal şi pe cel probabilistic. Să ne reamintim că în raţionamentul determinat există o fază de postdicţie şi una de predicţie.

2.2. Operaţia de postdicţie este folosită în diagnosticul etiologic al bolii, întrucît sîntem obligaţi să investigăm şi să explicăm apariţia unui proces morbid constituit. Stabilirea cauzei care a provocat apariţia bolii este o condiţie *sine qua non* a diagnosticului etiologic şi un prim parametru care defineşte calitatea lui. Descoperirea cauzei unei boli intră în lanţul determinist cauzal care se înlănţuie de cele mai multe ori într-o mare complexitate, interferîndu-se cu mecanismele patogene şi conducînd în final la constituirea tabloului clinic şi a premiselor logice ale tratamentului.

Chiar cînd intervin cauze patogene multiple, ca în bolile plurifactoriale şi în asociaţiile morbide, se foloseşte determinismul cauzal după tradiţionala formulare: *Posita causa, ponitur effectus; si Sublata causa, tollitur effectus.*

Dar sînt procese morbide în care o cauză unică nu poate fi descoperită sau, într-un complex de factori potenţial patogeni, nu poate fi diferenţiată intervenţia ei etiologică. În această situaţie se găsesc bolile degenerative şi cancerul, în care determinismul devine probabilistic şi incert.

2.3. Situaţia se complică cu şi mai mare intensitate în descifrarea patogeniei şi a mecanismelor de apariţie şi evoluţie a leziunilor. Dacă considerăm factorul organism, constatăm că în interacţiunile lui cu agentul sau agenţii patogeni se comportă neunitar, cu o componentă favorizantă cunoscută tradiţional sub termenul de predispoziţie (PS) şi una de rezistenţă (R). Din jocul probabilistic, în relaţia propusă, trebuie să înlocuim organismul cu o fracţie PS/R al predispoziţiei şi al rezistenţei la agresiunea agenţilor patogeni din care rezultă îmbolnăvirea biologică şi clinică sau absenţa ei. Deci boala $= AP \frac{PS}{R} C^m$.

Dacă ţinem seama că atît predispoziţia cît şi rezistenţa sînt determinate la rîndul lor de un număr considerabil de factori şi condiţii cum sînt: fondul genetic, terenul constituţional, trecutul morbid, vîrsta şi sexul; recunoaştem că nu se poate explica procesul de îmbolnăvire decît printr-un determinism probabilist, dominat într-o măsură variabilă de grade de incertitudine.

2.4. Situaţia este tot aşa de complicată, dacă ne referim la condiţiile de îmbolnăvire, cu speranţa că ne vor da elemente mai sigure pentru stabilirea cauzei şi a patogeniei. Nu întîmplător condiţiile de mediu au fost adnotate cu *n* posibilităţi.

Este cunoscut nu numai numărul, dar şi variabilitatea foarte mare a ceea ce se numeşte mediul înconjurător (*environnement*) al omului şi populaţiilor umane. Să amintim că în structura lui intră mediul natural, social şi profesional, care la rîndul lor sînt fiecare extrem de complecşi şi variabili.

Dacă adăugăm la această clasificare statistică continua lor mişcare cu o amplitudine proprie fiecărei categorii, este explicabil de ce introducerea în ecuaţia deterministă a condiţiilor de îmbolnăvire poate transforma o relaţie cauză/efect, dintr-una probabilistică şi incertă, într-una cauzală certă; sau poate, dimpotrivă, să amplifice gradul de incertitudine probabilistică sau de netă incertitudine.

Exemple convingătoare pentru această situaţie se pot culege cu uşurinţă din bolile profesionale, patologia geografică şi nevroze.

2.5. Dilemele şi incertitudinile se regăsesc şi în prognosticul bolilor. Presupunînd că într-o măsură oarecare medicul a reuşit să stabilească un diagnostic şi să descifreze etiologia şi patogenia, urmează operaţia tot atît de dificilă şi nu rareori imposibilă a previziunii evoluţiei procesului morbid spre vindecare, cronicizare sau invalidare.

De astă dată el trebuie să folosească ceea ce s-a numit predicţie în teoria determinismului. În determinismul mecanicist accentul a fost foarte puternic pus pe această capacitate de previziune a fenomenelor, bazată pe legătura absolută dintre cauză şi efect. Sînt cunoscute, în filozofia ştiinţei, formulările categorice ale acestui punct de vedere dintre care voi cita numai pe acel datorat lui Laplace: „Trebuie să ne înfăţişăm starea prezentă a Universului drept efect al stării sale anterioare şi drept cauză a stării care va urma".

Dar dacă ţinem seama de interrelaţia factorilor care au intervenit în apariţia îmbolnăvirii şi de faptul că ei participă şi în determinismul evoluţiei, putem constata că — din nou — în raţionamentul medicului se regăsesc toate cele 3 forme ale determinismului cu o variabilitate imposibil de decis, fără a ne referi la o situaţie concretă.

Apare explicabilă prudenţa medicilor cu suficientă experienţă clinică şi discernămînt logic, cînd este vorba de a stabili un prognostic. Niciodată nu o vor face fără rezerve, datorită gradelor de incertitudine care intervin în decizia lor.

2.6. Ne putem întreba dacă problematica complexă a determinismului şi incertitudinii, intervin cu aceeaşi intensitate şi în terapeutică.

Nu se poate răspunde decît afirmativ, dacă ţinem seama de introducerea unor noi factori în ecuaţia procesului de îmbolnăvire, datorită medicamentelor care sînt substanţe străine organismului. Apar aspectele noi ale reactivităţii la aceste substanţe, determinate

de fondul genetic, de vîrstă, sex, de terenul morbid și terapia precedent aplicată, de momentul evolutiv al bolii ș.a. Nu întîmplător farmacologia clinică, farmacocinetica și farmaco-genetica, au dobîndit o importanță de prim plan în medicina modernă dominată de chimioterapie.

Dacă actul terapeutic este consumat, în raționamentul determinist intervine postdicția, iar dacă îl inițiem, predicția cu toate incertitudinile ei.

În aprecierea rezultatelor unei terapeutici trebuie să ținem, deci, seama în egală măsură și de structura raționamentului determinist.

★

3. MEDICINA ESTE O ȘTIINȚĂ BIOLOGICĂ ȘI SOCIALĂ

3.1. Ansamblul acestei expuneri ar putea să justifice o concluzie pesimistă greșită prin excesul ei generalizator. Determinismul probabilistic și incertitudinea în motivarea deciziilor medicale nu scad cu nimic valoarea medicinii în apărarea sănătății, nu afectează prestigiul medicilor și încrederea oamenilor, ci, dimpotrivă. Se pune în evidență atît importanța gîndirii teoretice în medicină, limitele acțiunilor medicale și prudența în tot ce decide și aplică medicul în practică.

Această situație decurge de fapt, pe de o parte, din specificul fenomenelor biologice, iar pe de altă parte, din participarea factorilor sociali la geneza și evoluția proceselor morbide.

Este greșit să considerăm medicina numai ca o biologie aplicată la prevenirea și combaterea bolilor. Am elimina în acest fel componenta socială, esențială în evoluția și existența omului și a populațiilor umane.

3.2. Or, este unanim recunoscut că determinismul probabilistic guvernează *relațiile de cauzalitate* în biologie și sociologie. Întrepătrunderea și interdependența unui complex considerabil de factori biologici și sociali în continuă mișcare, le conferă trăsături asemănătoare cu *relațiile de incertitudine* din microcosmosul fizicii atomice. În niciun caz însă, aceste tipuri de relații nu pot fi echivalente pentru numeroase motive, dintre care vom aminti specificul imprimat de noosferă, apărută odată cu specia umană, în evoluția planetei și a vieții.

Pe lîngă aceste particularități care decurg din clasa de fenomene, se adaugă — pentru medic — *dificultățile determinismului unor* procese morbide apărute la un individ izolat sau într-o populație.

În prima eventualitate gradul de incertitudine este mai ridicat, fiindcă nu este asigurată frecvența care determină la rîndul ei probabilitatea ca o judecată să fie adevărată, ceea ce a numit Reichenbach cu un termen intraductibil *„posit"*.

Prin *„posit"* se admite că determinismul unui fenomen este probabilistic cu grade de incertitudine variabile, dar pînă la proba contrarie poate fi folosit în raționamentul logic ca și cum ar fi cert cunoscut, deci adevărat. Se acceptă în consecință și eventuala renunțare sau modificare a relațiilor de cauzalitate într-o situație dată de un *posit*. Pe drept cuvînt, Reichenbach susține că în acest fel probabilitatea sau incertitudinea cauzei unui fenomen sau a unor fenomene ne permite totuși să *acționăm* în realitatea concretă.

Medicul poate rezolva totuși onorabil această dificultate, dacă are o experiență suficient asigurată numeric a unor cazuri asemănătoare. Condiția frecvenței numerice este astfel satisfăcută în afara realității obiective imediate.

În medicina populațională situația este cu mult mai favorabilă, pe măsura numărului mare de indivizi ce oferă frecvența necesară probabilității cauzale.

3.3. Pentru situarea în perspectivă a evoluției formelor de determinism în medicină este semnificativă schimbarea ce s-a produs îndeosebi începînd din primele decenii ale secolului al XX-lea prin dezvoltarea medicinii științifice, proces în plină desfășurare. Apariția determinismului probabilistic și a relațiilor de incertitudine în știință n-au slăbit cauzalitatea fenomenelor, ci dimpotrivă le-a delimitat în complexitatea lor reală.

Este neîndoielnic că, în viitor, biomatematica și tehnologia medicală ne vor permite să cunoaștem mai exact relațiile dintre fenomenele morbide și să creștem astfel gradul de certitudine al determinismului probabilistic.

Putem privi astfel cu optimism evoluția medicinii contemporane, în care medicii vor fi mai bine înarmați cu o gîndire teoretică și formație umanistă și vor putea astfel utiliza cu discernămînt logic motivat și cu o mai mare eficiență, marile resurse ale medicinei moderne.

BIBLIOGRAFIE

1 Born M., *Fizica în concepția generației mele*, București, Edit. științifică, 1969.
2 Cuny H., *Werner Heisenberg și mecanica cuantică*. Colecția „Savanți de pretutindeni", București, Edit. științifică, 1969.
3 Joja Ath., *Logos și Ethos*, București, Edit. politică, 1967, p. 212.

4 KUZNEŢOV et AL., *Problema cauzalităţii în fizica modernă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963.
5 MARE CĂLINA, *Determinismul şi fizica modernă. Rolul lui metodologic*, Bucureşti, Edit. politică, 1966.
6 MARINESCU GH., *Determinism şi cauzalitate în domeniul biologiei*, Acad. Română. Memoriile Secţiunii Ştiinţifice, seria III, tom. XIII, Monitorul Oficial şi imprimeriile statului. Imprimeria naţională, Buc., 1938, p. 216 — 265.
7 MATISSE G., *Interprétation philosophique des relations d'incertitude et déterminisme*, Hermann, 1936.
8 MILCU S. M., *Despre unele probleme ale cauzalităţii în medicină*, în vol.: *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959.
9 MILCU S. M., *Noţiunea de boală în lumina materialismului dialectic*, în „Cercetări filozofice", 1961, nr. 5, p. 1139.
10 MILCU S. M., *La technologie moderne au service de la médecine*, în „Arhiv. Union Med. Balkaniques", 1972, 10, p. 5 — 6.
11 PÎRVU I., *Ideea complementarităţii: aspecte epistemologice*, în „Revista de filozofie", 20, nr.10, 1973, p. 119.
12 REICHENBACH H., *The rise of scientific philosophy*, University of California Press, Los Angeles, 1959.
13 SPIRIDON D., TIUT E., *Universalitatea relaţiilor de incertitudine*, în „Revista de filozofie", 20, nr. 10, 1973, p. 1125.
14 TORO T., *Fizică modernă şi filozofie*, Timişoara, Edit. Facla, 1973, p. 25.
15 TUDOSESCU I., *Determinismul şi ştiinţa*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.
16 VESCAN T. T., *Fizică teoretică*. Vol. II: *Fizica corpusculară: fizica statistică, teoria cuantelor şi mecanica cuantică*, Tipografia C.F.R. din Bucureşti, 1957.
17 VÎLCOVICI V., *Principiul incertitudinii*, Acad. Română. Memoriile Secţiunii Ştiinţifice. Seria III, Tom. XIII, Monitorul oficial şi imprimeriile statului. Imprimeria naţională, Bucureşti, 1938, p. 125.

UN DOMENIU PRIMORDIAL AL REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE-TEHNICE: INGINERIA UMANISTĂ

DE

SOLOMON MARCUS

INTRODUCERE

Distincția dintre știință și tehnică s-a născut și s-a dezvoltat în cadrul disciplinelor substanțialiste și energetice. Așa se face că diferitele ramuri ale tehnicii au la bază așa-numitele științe ale naturii, ca mecanica, fizica sau chimia. *Ingineria clasică*, tradițională, este de natură *substanțialist-energetică*. Raporturile ei cu științele fundamentale pe care se sprijină sînt pe deplin clarificate, toți cercetătorii fiind de acord că invențiile tehnice au la bază descoperirile care au loc în științele fundamentale corespunzătoare, că finalitatea utilitară a tehnicii este posibilă în măsura în care știința fundamentală își îndeplinește funcția ei cognitivă.

În ultima vreme, ca urmare a utilizării calculatoarelor electronice în toate domeniile de activitate, se vorbește din ce în ce mai mult despre un nou tip de inginerie, esențial diferit de ingineria substanțialist-energetică: *ingineria informațională*. Acest nou tip de inginerie se referă în primul rînd la inginerii cibernetic ieni, dar cuprinde și numeroase alte domenii, iar statutul său în metodologia generală a științei nu este încă precizat. Care sînt științele fundamentale pe care se sprijină ingineria informațională? Care sînt domeniile ingineriei informaționale? În ce măsură raporturile ingineriei informaționale cu științele fundamentale corespunzătoare sînt asemănătoare raporturilor dintre ingineria substanțialist-energetică și științele pe care ea se sprijină?

Domeniile ingineriei informaționale sînt deosebit de diverse, ele mergînd de la informatică inginerească și bioinginerie pînă la ingineria diferitelor arte. Nu intenționăm să facem aici o prezentare completă a lor, aceasta ar fi dealtfel o întreprindere pentru care nici nu avem competența necesară. Dorim doar ca, relevînd unele aspecte ale acestor noi domenii inginerești, să discutăm poziția acestor domenii în ansamblul cunoașterii științifice, raporturile pe care ele le întreține cu cercetarea fundamentală.

INFORMATICA INGINEREASCĂ

Acest domeniu, poate cel mai vast și mai important în momentul de față dintre toate tipurile de inginerie informațională, nu și-a precizat încă teritoriul. Toate celelalte tipuri de inginerie informațională sînt condiționate de progresul informaticii. Dar informatica este o disciplină foarte eterogenă, unele compartimente ale ei aparțin matematicii, altele au un caracter preponderent ingineresc. Prin unele probleme de analiză numerică pe care are a le rezolva, informatica se subsumează matematicii, în timp ce elaborarea limbajelor de programare prezintă atît aspecte matematice cît și aspecte inginerești. Este însă greu de precizat unde anume se află această delimitare. O problemă similară a existat cîndva în domeniul mecanicii; astăzi însă s-a produs o delimitare pronunțată a mecanicii pe care o studiază mecanicienii de formație matematică, de mecanica pe care o studiază mecanicienii-fizicieni și de mecanica pe care o studiază mecanicienii-ingineri, chiar dacă între cele trei tipuri de mecanică există legături și influențe reciproce puternice. În domeniul informaticii se observă un proces de matematizare a informaticienilor ingineri și un proces de „inginerizare" a informaticienilor matematicieni. Acesta este unul din motivele pentru care, în cele mai multe universități din S.U.A. și din unele țări europene informatica se constituie în departamente de sine stătătoare, care înglobează deci toate tipurile de informatică. Fără îndoială, construcțiile algoritmice, fenomenele recursive, mașinile ma-

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1076–1083, București, 1974.

tematice, limbajele formale pot fi tratate, fie punîndu-se accentul pe natura logico-algebrică a structurilor care intervin (așa cum se întîmplă în lucrările lui Samuel Eilenberg și C. Elgot, de exemplu [7]), fie aducîndu-se pe primul plan problemele de specific informatic care se cer a fi rezolvate, așa cum procedează, de exemplu, Karel Čulík [6]. Dar trebuie să recunoaștem că a doua tendință este mult mai puternică decît prima, fapt care face ca informatica matematică să manifeste mai multă afinitate față de informatica inginerească (pentru că și aceasta din urmă tinde să se apropie de cea dintîi), decît față de matematică, în sensul clasic al acestui cuvînt. Matematica este dominată de o structură axiomatic-deductivă, în timp ce informatica stă sub semnul construcțiilor algoritmice. Este vorba aici nu de o contradicție, de doi termeni care se exclud reciproc, ci de o chestiune de accent; din matematică, nu lipsesc construcțiile algoritmice, după cum din informatică nu este absentă structura axiomatic-deductivă.

În prima etapă de dezvoltare a limbajelor de programare, cînd dependența lor de un anumit tip de calculator era mai mare ca astăzi, elaborarea limbajelor de programare avea un caracter oarecum ad-hoc, deci predomina aspectul ingineresc. Pe măsură ce s-a dezvoltat o teorie a limbajelor de programare, cu accent mai mare pe natura semiotică și sintactică a acestor limbaje, aspectul matematic a devenit precumpănitor.

O evoluție interesantă a avut-o informatica documentară. Dominată mai întîi de procedee ad-hoc, ea încearcă, în ultimii ani, să-și elaboreze prin propriile sale puteri teoria de care are nevoie, prevalîndu-se însă într-un mod foarte anemic de teoriile elaborate în științele fundamentale, de exemplu în lingvistică. O situație similară o prezintă problema mai generală a prelucrării automate a datelor lingvistice. Preocupările în acest sens poartă încă marca unei autonomii în genul celeia pe care o manifestau preocupările de traducere automată în deceniul al șaselea al secolului nostru. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie culegerea de articole editată recent de către Ludwig Zenker [30]. Însă în cadrul acestei autonomii nu s-a elaborat încă nici o concepție cît de cît mai cuprinzătoare. Alta este situația în domeniul elaborării unor analize lingvistice capabile de a fi programate la un calculator. Și în acest domeniu se manifestă încă o relativă autonomie, o slabă utilizare a teoriilor elaborate în cadrul lingvisticii. Însă în cadrul acestei autonomii s-au elaborat teorii deosebit de cuprinzătoare, care vor avea probabil un impact important asupra lingvisticii însăși. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie contribuțiile lui Jürgen Kunze [16].

INGINERIA LINGVISTICĂ

O primă fază a ingineriei lingvistice acoperă o perioadă corespunzătoare primei jumătăți a secolului nostru. Ea se caracterizează prin inițiative care vin în special din partea unor practicieni, dar care nu puteau încă beneficia de aportul calculatoarelor electronice. O contribuție semnificativă în acest sens o constituie aceea a stenografului J. B. Estoup (1916), confirmată în 1949 de către G. K. Zipf. Este vorba de așa-numita lege „rang-frecvență", conform căreia, dacă se așează cuvintele unui text în ordinea descrescîndă a frecvenței lor în text, rangul unui cuvînt (adică numărul său de ordine) în această listă este invers proporțional cu frecvența cuvîntului. Este vorba aici de un fenomen statistic, a cărui manifestare e cu atît mai pregnantă cu cît textul considerat este mai lung.

Tot în această fază se elaborează — deocamdată fără folosirea unor mijloace mecanizate mai perfecționate — unele dicționare de frecvență pentru limbi ca germana sau engleza.

O a doua fază a ingineriei lingvistice corespunde în special deceniului al șaselea al secolului nostru, caracterizat prin încercări cu caracter mai mult sau mai puțin empiric de a se realiza algoritmi de traducere automată dintr-o limbă naturală în altă limbă naturală. Aceste experimente ignorau de obicei teoria lingvistică, nu țineau seama de efortul desfășurat în interiorul lingvisticii, în vederea unei reprezentări formalizate a relațiilor lingvistice. Totuși, chiar și în aceste condiții s-au dezvoltat unele sugestii remarcabile, care au ghidat unele cercetări ulterioare. Un exemplu în acest sens îl constituie conceptul de proiectivitate sintactică, introdus de către Yves Lecerf și P. Ihm în Europa [17] și K. E. Harper și David Hays în Statele Unite [12]. Proprietatea de proiectivitate a unei fraze $x_1x_2 \ldots x_i \ldots x_n$ înzestrate cu o structură de dependență sintactică revine la faptul că din depedența (directă sau mediată) a unui termen x_i în raport cu un termen x_j rezultă dependența (directă sau mediată) în raport cu x_j, a oricărui termen intermediar, deci a oricărui termen cuprins între x_i și x_j. Această proprietate, pusă în evidență în cercetările cvasi-empirice de traducere automată de la sfîrșitul deceniului al șaselea, a devenit ulterior un criteriu dintre cele mai importante în cercetările de tipologie a limbilor naturale, de exemplu în problema „flexiunii interne" în limbile indoeuropene și în cele semitice [22]. O situație similară a avut-o conceptul de configurație sintactică, introdus de către unii cercetători sovietici în legătură cu construirea algoritmilor de traducere

automată [23], [28], dar care ulterior şi-a extins semnificaţia, devenind o noţiune importantă a teoriei lingvistice [26], [18]. Se pot da numeroase alte exemple de acest fel.

O a treia fază a ingineriei lingvistice corespunde dezvoltării ei actuale. Ea se caracterizează printr-o schimbare fundamentală de finalitate. Ingineria lingvistică devine, în mod deliberat, un auxiliar al marilor teorii lingvistice. Ea îşi propune să testeze pe calculator diferite ipoteze, să pună sub forma unor construcţii algoritmice unele descrieri şi analize lingvistice elaborate în cadrul diferitelor teorii lingvistice. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie cartea lui Joyce Friedman, în care se dezvoltă un model algoritmic al gramaticii transformaţionale [9]. De fapt, întregul domeniu al lingvisticii algoritmice, aşa cum este el prezentat în cartea lui David G. Hays [13], aparţine ingineriei lingvistice. Problematica acestui domeniu este ilustrată de congresele de lingvistică algoritmică (în engleză: *Computational Linguistics*), care se ţin la fiecare doi ani. Iată doar un exemplu.

Anchetele dialectale, aşa cum se practică ele în mod tradiţional, se bazează pe eşantioane ne mult prea mici pentru a fi semnificative.Dar, chiar aşa cum se practică, cantitatea de date pe care ele le procură nu este supusă unei prelucrări totale. Atlasele lingvistice plătesc şi ele tribut acestor lacune. Peste tot, lingvistul completează, prelungeşte cu intuiţia sa, cu simţul său lingvistic, informaţia de care dispune. Studiul comparativ al parametrilor fonologici în diferite graiuri este algoritmizabil, aşa cum s-a putut constata, de exemplu, în studiul pe calculator al dialectelor englezei americane, studiu întreprins la Universitatea Southern Illinois (S.U.A.). La Departamentul de lingvistică de la Brown University (S.U.A.) s-au studiat pe calculator variaţiile dialectale ale englezei britanice.

INGINERIA FILOLOGICĂ ŞI LITERARĂ

Acest tip de inginerie este de dată mai recentă. Critica textuală, confruntarea cópiilor după vechile manuscrise, problemele de localizare şi datare a unor cronici, de stabilire a paternităţii lor comportă un mare număr de operaţii rutiniere, care pot fi programate la calculator. O ilustrare convingătoare a acestor posibilităţi o constituie cartea lui Dom J. Froger [10], consacrată automatizării criticii textuale. În această lucrare se indică procese algoritmice pentru ierarhizarea cópiilor unui manuscris, procese care valorifică metodele clasice ale criticii textuale. Însă, în timp ce metodele clasice erau aplicate pînă acum doar unor eşantioane, observaţiile asupra acestora fiind extinse, pe temeiul unor simple intuiţii, la întregul corpus de texte în discuţie, programarea la calculator a operaţiilor de analiză textuală permite studiul exhaustiv al textelor, oricare ar fi amploarea lor. Textele biblice, dialectele limbilor clasice sau moderne, operele unor autori ca Plaut, Seneca, Homer, Shakespeare, Kierkegaard, Joyce, Swift au fost supuse unor cercetări exhaustive, menite să degajeze informaţii complete asupra parametrilor de ordin fonologic, lexical şi sintactic, informaţii înscrise pe cartele perforate şi pe benzi magnetice. Este natural ca această cantitate enormă de operaţii rutiniere, de catalogare şi comparare, să fie efectuată cu ajutorul calculatoarelor. Efectuarea lor manuală ar reclama un timp enorm şi ar sustrage pe cercetători de la o muncă mai calificată, creatoare. Pentru realizarea programelor corespunzătoare, este necesar să descompunem „acribia filologică" în paşi elementari, în actele cele mai simple din care este ea alcătuită. Astfel de programe au putut conduce la investigarea pe calculator a prozei lui John Milton, a lui „Faust" de Goethe, a „Călătoriilor lui Guliver" de J. Swift, a lui „Candide" de Voltaire, a schemelor ritmice din sonetele lui Shakespeare. Programul poate furniza cu uşurinţă cuvintele care prezintă similarităţi fonetice, de un tip sau altul, precum şi frecvenţa cuvintelor, a formelor de diferite tipuri, a diferitelor scheme prozodice, a diferitelor categorii gramaticale.

INGINERIA ISTORICĂ ŞI ARHEOLOGICĂ

Este vorba aici de o prelungire firească a ingineriei filologice, deoarece cele mai importante documente ale trecutului sînt sub formă de texte.

O problemă mai veche este aceea a descifrării vechilor inscripţii. Un exemplu semnificativ în acest sens l-a constituit elaborarea, de către un grup de istorici sovietici, a unui algoritm pentru descifrarea inscripţiilor Maya. (O prezentare a elementelor de bază ale acestui algoritm poate fi găsită în capitolul III din [20]). Cu toate criticile — unele îndreptăţite — aduse acestui algoritm, el rămîne o mărturie a posibilităţilor calculatoarelor electronice în procesele de descifrare a textelor, scrise fie în limbi cunoscute, fie în limbi necunoscute.

O problemă importantă privind istoria României este aceea a stabilirii înlănţuirii diferitelor variante ale cronicilor moldovene şi ale celor muntene. Aceste cronici ne sînt cunoscute în diferite variante şi este foarte

important să se stabilească modul în care aceste variante derivă unele din altele, deoarece numai în acest fel se poate efectua cu succes o reconstituire aproximativă a formei autentice a acestor cronici. O cercetare de acest fel a fost întreprinsă cu succes de către Sorin Niţă [25], cu scopul de a stabili înlănţuirea diferitelor variante ale *Istoriei Ţării Româneşti* 1290—1690, cronică munteană cunoscută sub numele de *Letopiseţul Cantacuzinesc*.

Textele româneşti vechi, datînd din secolul al XVI-lea, sînt cunoscute doar prin intermediul unor cópii şi nu puţine sînt controversele legate de conţinutul lor. Analiza lor algoritmică ar putea arunca o lumină nouă asupra istoriei limbii române. Şi mai delicată este problema reconstituirii limbii române din perioada cuprinsă între secolul al V-lea şi secolul al VIII-lea. Din această perioadă nu au rămas nici un fel de documente de limbă. Limba română din această perioadă, numită de obicei protoromână sau română comună, nu poate fi deci studiată pe cale directă, prin observarea nemijlocită a unor texte; a trebuit să se adopte o cale indirectă, aceea a reconstrucţiei unei protolimbi, pe baza dialectelor care s-au desprins din ea, pe baza textelor cunoscute din dezvoltarea ei ulterioară. Există deja cercetări de acest fel. La Universitatea din Michigan (S.U.A.) s-a elaborat un algoritm de reconstrucţie a protolimbii a unsprezece dialecte franco-provensale, utilizîndu-se în special parametri fonologici. La Northwestern University s-au abordat importante probleme de simulare automată a evoluţiei unei limbi sau a unei forme lingvistice prin compararea sunetelor care apar, în cuvinte şi poziţii corespunzătoare, în mai multe limbi-surori, reconstruindu-se astfel sunetul din care acestea au evoluat. Problema descoperirii unui stadiu mai vechi al unei limbi, atunci cînd se cunoaşte un stadiu ulterior al ei, este abordată prin examinarea anumitor alternări în stadiul ulterior şi prin postularea unei protoforme din care aceste alternări au putut evolua. În acest scop, sînt de obicei alese alternările de tip morfofonetic, adică alternările privind variantele fonemice diferite ale aceluiaşi morfem. Se porneşte de la premisa că aceste iregularităţi în forma unuia şi aceluiaşi morfem au fost condiţionate legic, fapt care îndreptăţeşte postularea existenţei unei protoforme. Exprimată sub această formă, ideea pare lipsită de noutate, dar aceasta e numai aparent. Analiza pe care am schiţat-o e *algoritmizabilă* şi aceasta este esenţialul.

Problema protoromânei este deschisă investigaţiei pe calculator. Nu mai puţin susceptibile de atare investigaţii sînt problemele de paternitate ale unor texte vechi sau cronicăreşti.

În arheologie, intervenţia calculatoarelor este poate şi mai manifestă. Descrierea obiectelor arheologice comportă un mare număr de parametri; apar astfel probleme de taxinomie de o mare complexitate, care nu pot fi rezolvate fără ajutorul calculatoarelor. Un articol semnificativ în acest sens este cel al lui Robert G. Chenhall [5].

INGINERIA ARTELOR

Avem în vedere în primul rînd ingineria artelor vizuale şi ingineria muzicală.

Ingineria artelor constituie ducerea pînă la ultimele consecinţe a faptului că orice artă se bazează, în mod sistematic, pe unele procese de repetiţie. Inovaţia artistică este totdeauna reliefată în contextul unor aspecte repetitive. Lucrul acesta este cu deosebire vizibil în artele decorative şi în folclor. Un precursor al ingineriei artelor vizuale poate fi considerat G. D. Birkhoff, care a iniţiat calculul unor parametri cum ar fi ordinea şi complexitatea, calcul aplicabil multor configuraţii geometrice suficient de regulate [4]. Raportul acestor parametri urma să constituie o măsură a plăcerii estetice produse de configuraţiile respective. Ulterior, aceste calcule au fost reluate din perspectiva teoriei matematice a informaţiei (Gunzenhäuser [11], Maser [21]), dar la originea lor se află teoria estetică a lui Max Bense [3]. Nu mai este vorba acum de evaluarea plăcerii estetice, devenind clar faptul că parametrii în cauză nu sînt corelaţi într-un mod atît de simplu — cum credea Birkhoff — nici cu plăcerea, nici cu valoarea estetică, însă contribuie la configurarea unei tipologii a operelor de artă, la o mai bună cunoaştere a structurii acestor opere, a posibilităţilor de descriere algoritmică şi de programare la calculator a unor structuri picturale suficient de regulate, bazate pe diferite procedee recursive.

Poate şi mai clare sînt procesele algoritmice în muzică, începînd cu unele operaţii auxiliare, cum ar fi orchestrarea unei simfonii, pînă la creaţia muzicală de anvergură. În România, cercetările în acest sens ale lui Mihai Brediceanu şi colaborarea sa cu Centrul de calcul al Universităţii din New York cu sediul la Syracuse sînt deosebit de semnificative. Dar aici, reprezentarea structurilor sonore într-un spaţiu timp-frecvenţă conduce nu doar la o mai riguroasă evaluare a dependenţei structurilor muzicale de anumiţi parametri, dar şi la un spor de aprofundare a naturii creaţiei muzicale, vădindu-se imense posibilităţi încă neexplorate.

INGINERIA FOLCLORULUI ŞI ANTROPOLOGIEI

Prin mecanizarea operaţiilor de culegere a folclorului, creşte viteza de acumulare a producţiilor folclorice, baladele şi basmele populare mai importante fiind astăzi cunoscute în zeci, sute şi, uneori, mii de variante (cum se întîmplă cu balada românească „Mioriţa"). Stăpînirea unui material folcloric atît de vast devine din ce în ce mai dificilă. Centrele de calcul preiau prelucrarea acestui material, dar aceasta se face pe baza inventarierii judicioase a parametrilor interni şi externi care condiţionează producţiile folclorice, parametri a căror alegere ţine seamă de tot ceea ce a acumulat cercetarea folclorului, de la observaţiile cu caracter istoric şi descriptiv pînă la aspectele structurale degajate de Vladimir Propp şi toţi cei care l-au continuat. Un exemplu tipic de cercetare a unui vast material folcloric cu ajutorul calculatorului electronic, pe baza unei metodologii structuraliste moderne îl constituie cercetarea întreprinsă de către P. Richard, F. Lévy şi M. de Virville [27].

Situaţii similare apar în etnografie. Obiectele etnografice se acumulează în cantitate foarte mare şi tot foarte mare este şi numărul parametrilor de care aceste obiecte depind. Ca şi în analiza folclorului, intervin aici probleme delicate de teoria clasificării şi a ierarhizării, care angajează compartimente importante ale combinatoristicii (Revista franceză „Mathématiques et sciences humaines" publică numeroase articole semnificative în această privinţă).

ALTE INGINERII INFORMAŢIONALE

Se poate vorbi deja de o inginerie a psihologiei, a sociologiei şi a tuturor celorlalte discipline care implică prelucrarea unor informaţii de masă, deosebit de variate. Există deja o bioinginerie şi o inginerie a datelor medicale; de ele se leagă maşinile capabile de a dirija ereditatea, procedeele de diagnostic automat, organizarea automată a spitalelor. Mai e apoi cîmpul atît de vast al ingineriei economice, prea bine cunoscut, pentru a mai fi prezentat aici. Dar discuţia lor nu e menită să aducă elemente noi faţă de cele deja puse în evidenţă.

ASPECTE GENERALE ALE INGINERIEI INFORMAŢIONALE

Să încercăm să desprindem, din prezentările de mai sus, cîteva trăsături generale ale ingineriei informaţionale. Spre deosebire de ingineria substanţialist-energetică, tributară în întregime funcţiei cognitive dezvoltate în cadrul ştiinţelor naturii, ingineria informaţională nu a abandonat încă abordările ad-hoc, lipsite de orice raportare la o teorie prealabilă. Acest fenomen era mai accentuat în deceniul al şaselea; în unele domenii, cum ar fi traducerea automată, este pe cale de dispariţie, dar persistă încă puternic în domenii ca documentarea automată, prelucrarea automată a datelor lingvistice şi ingineria artelor.

Ca şi ingineria substanţialist-energetică, ingineria informaţională îndeplineşte nemijlocit o funcţie utilitară, dar această utilitate trebuie înţeleasă aici nu totdeauna în raport cu satisfacerea unor nevoi ale industriei sau economiei, ci, uneori, în sensul mai larg al deservirii aspectelor rutinare ale unor discipline în care intervine prelucrarea unor informaţii depinzînd de un mare număr de parametri, de un mare volum de muncă. Astfel, dacă informatica documentară satisface o nevoie socială directă, legată de necesitatea automatizării procesului de prelucrare a informaţiei ştiinţifice, nu acelaşi lucru se poate spune despre ingineria filologică şi literară, unde e vorba de nevoile interne ale disciplinelor filologico-literare. Uneori însă, graniţa dintre cele două tipuri de utilitate este mai puţin clară. Astfel, ingineria artelor, prin interesul pe care-l manifestă faţă de artele decorative şi faţă de estetica produselor de serie, răspunde, în acelaşi timp, unei cerinţe a esteticii, dar şi unei nevoi de frumos resimţite de către public.

Care sînt ştiinţele fundamentale pe care se sprijină ingineria informaţională (în măsura în care ea se sprijină pe astfel de ştiinţe, deci nu e dezvoltată ca o preocupare ad-hoc)? Aceste ştiinţe fundamentale merg de la logica matematică pînă la estetică, trecînd prin algebră, teoria probabilităţilor, teoria informaţiei şi a codurilor, semiotică, lingvistică şi filologie, pentru a enumera doar cîteva mai importante. Chiar din prezentarea de mai sus se desprinde cu claritate faptul că logica matematică (în special prin teoria sistemelor formale, a maşinilor Turing şi a funcţiilor recursive) este o bază teoretică pentru informatică, după cum semiotica şi lingvistica constituie o sursă metodologică pentru ingineria lingvistică, filologia este baza ingineriei filologice şi istorice, iar teoria literaturii şi artei alimentează cu idei ingineria literară şi ingineria artelor. În acelaşi timp, este de observat că ingineriile în discuţie nu şi-au găsit încă un suport teoretic complet, dar ele stimulează elaborarea acestui suport, prin sugestii care, uneori, sînt de o deosebită importanţă. Traducerea automată a stimulat dezvoltarea semanticii şi elaborarea unei teorii generale a traducerii, tot

ea a sugerat, după cum am văzut, introducerea, în lingvistică, a unor concepte importante, cum ar fi proiectivitatea sintactică şi configuraţia sintactică. Ingineria filologică foloseşte metodologia tradiţională a criticii textuale (cum ar fi, de exemplu, metoda greşelilor fictive), dar în acelaşi timp o precizează pe aceasta din urmă, conferindu-i un statut mai riguros.

Observăm, ca o trăsătură generală a ingineriilor informaţionale, faptul că ele apar ca rezultat al dezvoltării unor preocupări rutinare, dar ulterior semnificaţia lor sporeşte, prin impactul pe care ele îl au asupra preocupărilor speculative. Ingineria informaţională îşi propune dezvăluirea unor procese algoritmice în cadrul unor domenii informaţionale, dar aceste procese contribuie la explicitarea structurii unor procedee care, altfel, rămîn împregnate de elemente intuitive. Întreaga teorie este astfel contaminată de un spirit de rigoare pe care formalizarea clasică, anterioară ciberneticii, nu-l putea dobîndi.

Este interesantă dialectica — nu doar în plan sincronic, dar şi în cel diacronic — a raporturilor dintre ştiinţă şi inginerie, în domeniul informaţional. Nevoi sociale acute, ca aceea de a se automatiza procesul de documentare ştiinţifică sau crearea în serie a obiectelor estetice de larg consum conduc la crearea unor inginerii noi, ca informatica documentară şi ingineria artelor. Apariţia, în cîmpul de observaţie al unor ştiinţe, a unor obiecte depinzînd de un mare număr de parametri determină de asemenea dezvoltarea unor inginerii informaţionale specializate. Unele din aceste inginerii apar nu ca domenii auxiliare ale unor ştiinţe fundamentale, ci ca nişte preocupări care se dezvoltă „pe cont propriu".

Într-o etapă ulterioară, din aceste inginerii se ramifică anumite preocupări care, prin caracterul lor predominant speculativ, încetează de a mai fi o inginerie, constituindu-se într-o nouă ştiinţă. Aceasta a fost, de exemplu, evoluţia cercetării limbajelor de programare, care iniţial a avut un caracter predominant ingineresc, dar ulterior şi-a dezvoltat într-atît tendinţele speculative (în special prin elaborarea unei teorii a sintaxei şi semanticii limbajelor de programare, în cadrul teoriei limbajelor formale, al computabilităţii şi al semanticii [2], [14]), încît astăzi se poate vorbi de teoria limbajelor de programare şi a compilării ca despre un domeniu nou constituit al ştiinţei. La acest proces a contribuit şi faptul că, treptat, limbajele de programare capătă utilizări şi semnificaţii mai largi decît cele care au determinat iniţial dezvoltarea lor (Moreau [24], Forino [8], Wijngaarden [29]). Situaţii similare apar şi în celelalte domenii ale ingineriei informaţionale.

Paralel cu acest proces se desfăşoară însă, după cum am văzut, şi un proces invers. Astfel, există o întreagă inginerie a artelor vizuale, a muzicii şi a literaturii, care s-a dezvoltat (în special în cadrul şcolii de estetică informaţională a lui Max Bense; tipic în acest sens este volumul [15]) ca o aplicaţie a teoriei probabilităţilor şi teoriei matematice a informaţiei.

Istoria ingineriilor umaniste este prea recentă pentru a ne hazarda în profeţii privind viitoarea lor evoluţie. Totuşi, chiar din dezvoltarea lor de pînă acum, se desprinde ideea unei evoluţii în cadrul căreia tendinţa de inginerizare generează o tendinţă de teoretizare şi reciproc. Există, atît în planul sincroniei cît şi în cel al diacroniei, o dialectică a speculativului şi utilitarului. Reviste ca „Computers and the Humanities" dau o imagine deosebit de detaliată şi multilaterală a ingineriilor umaniste care se dezvoltă în ultimii ani. În paginile ei, cititorul poate verifica toate aspectele pe care le-am relevat în rîndurile de faţă.

INGINERIA UMANISTĂ, COMPONENTĂ PRINCIPALĂ A INGINERIEI INFORMAŢIONALE

Toate domeniile pe care le-am trecut în revistă, cu excepţia informaticii, aparţin disciplinelor umaniste şi sociale. Aceasta nu este o întîmplare. Fenomenele legate de om şi de societate sînt de un grad de complexitate mai ridicat decît cele care apar în ştiinţele naturii, fapt care face ca ele să depindă de un număr mai mare de parametri decît acestea din urmă. Tocmai acest număr mare de parametri face necesară folosirea caculatoarelor electronice şi, implicit, dezvoltarea unei inginerii corespunzătoare. Totodată, din punct de vedere metodologic disciplinele social-umaniste sînt tributare lingvisticii (s-a spus că lingvistica este matematica disciplinelor social-umaniste). Faptul acesta este de o natură mai delicată şi nu-l putem argumenta aici; am dezvoltat argumentele corespunzătoare în [19]. Prin intermediul lingvisticii, întreaga inginerie lingvistică e valorificată în modelele lingvistice utilizate în disciplinele social-umaniste.

Există domenii importante ale ingineriei informaţionale, care nu aparţin disciplinelor social-umaniste.

În afară de cele deja menţionate, vom observa că chiar matematica începe să-şi dezvolte o anumită inginerie, legată de folosirea calculatoarelor electronice pentru testarea anumitor ipoteze care presupun un

număr mare de încercări sau a unor ipoteze care pot deveni mai mult sau mai puțin plauzibile în funcție de ceea ce se întîmplă într-un număr mare de cazuri. În teoria numerelor sînt frecvente problemele de acest tip, cum ar fi transcendența sau iraționalitatea unui anumit număr, evaluarea unui număr mare de zecimale ale numărului π etc.

Totuși, domeniile cele mai caracteristice ale ingineriei informaționale sînt cele umaniste și sociale; acestea din urmă se pot substitui metonimic celor dintîi, ceea ce vom și face în continuare.

INGINERIILE UMANISTE ȘI REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ ȘI TEHNICĂ

O consecință a faptelor prezentate mai sus o constituie lărgirea considerabilă a sferei de desfășurare a revoluției științifice și tehnice. Această revoluție nu angajează doar științele naturii și ingineriile substanțialist-energetice ci, în egală măsură, și științele umaniste și sociale, cu tehnicile aferente, dezvoltate în cadrul ingineriilor informaționale. Mai corect ar fi poate să spunem că chiar apariția și dezvoltarea ingineriilor informaționale constituie o componentă primordială a actualei revoluții tehnico-științifice, componentă determinată în primul rînd de rolul crescînd al calculatoarelor electronice în toate domeniile de activitate umană. Prin intermediul acestei componente, ansamblul disciplinelor social-umaniste, fie ele științifice sau artistice, este antrenat în procesul general de revoluționare nu doar a științei și tehnicii, ci a întregii cunoașteri și practici umane și sociale. Constatăm deci că chiar denumirea de „revoluție tehnico-științifică" exprimă mai puțin decît ceea ce realmente se desfășoară sub această etichetă. S-a creat o solidaritate între dezvoltarea disciplinelor substanțial-energetice și aceea a disciplinelor informaționale (acestea din urmă își iau adesea modelele din cele dintîi; a se vedea, de exemplu, noțiunea de entropie informațională, care se inspiră din *noțiunea de entropie din termodinamică*), între dezvoltarea disciplinelor dominate de o funcție cognitivă și aceea a disciplinelor dominate de o funcție utilitară; în acest fel, cadrul revoluției tehnico-științifice s-a lărgit și a devenit de o deosebită complexitate, înglobînd aproape întreaga cunoaștere umană.

BIBLIOGRAFIE

1 Alfred V. Aho, Jeffrey D. Ullman, *The theory of parsing, translation and compiling*, vol. I: *Parsing*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1972.

2 J. W. De Bakker, *Problems in the theory of programming languages*. Logic, Methodology and Philosophy of Science III, Proceedings of the Third Intern. Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science (edited by B. Van Rootselaar and J. F. Staal). North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1968.

3 Max, Bense, *Aesthetica. Einführung in die neue Ästhetik*. Baden-Baden, 1965.

4 G. D. Birkhoff, *Aesthetic measure*. Cambridge (Mass), 1933.

5 Robert G. Chenhall, *The impact of computers on Archaeological Theory*, în „Computers and the Humanities", vol. 3, 1968, nr. 1, p. 15 — 24.

6 Karel Čulík, *The mathematical theory of languages*, Academia, Praha.

7 Samuel Eilenberg, Calvin G. Elgot, *Recursiveness*. Academic Press, New York — London, 1970.

8 Alfonso Caracciolo di Forino, *I linguaggi speciali di programmazioni come strumenti avanzati di pensiero*, Linguaggi nella società e nella tecnica (Convegno per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano 1968), Edizioni di Comunità, Milano 1970, p. 385 — 404.

9 Joyce Friedman, *A computer model of transformational grammar*. American Elsevier Publishing Company, New York, 1971.

10 Dom J. Froger, *La critique des textes et son automatisation*, Dunod, Paris, 1967.

11 R. Gunzenhäuser, *Ästhetisches Mass und ästhetische Information*, Dissertation. Quickborn, 1962.

12 K. E. Harper, D. G. Hays, *The use of machines in the construction of a grammar and computer program for structural analysis*. Proc. Intern. Congress of Information Processing, UNESCO, Paris, 1959.

13 David G. Hays, *Introduction to Computational Linguistics*. American Elsevier Publishing Company, New York, 1971.

14 Bryan Higman, *A comparative study of programming languages*. American Elsevier Publishing Co., Inc., New York, 1967.

15 HELMUT KREUZER, RUL GUNZENHÄUSER (Herausgegeber), *Mathematik und Dichtung. Versuche zur Frage einer exakten Literaturwissenschaft.* Nymphenburger Verlagshandlung, 1965/1967/1969.
16 JÜRGEN KUNZE, *Versuch eines objektivierten Grammatik modells*, I, II, III, IV, în „Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung", 1967, 1968, 1970, 1971.
17. Y. LECERF, P. IHM, *Eléments pour une grammaire générale des langues projectives.* Rapport CETIS, No. 1, Euratom, p. 1 — 19.
18 SOLOMON MARCUS, *Algebraic Linguistics; Analytical Models.* Academic Press, New York — London, 1967, cap. V.
19 SOLOMON MARCUS, *Linguistics as a pilot science.* Current Trends in Linguistics (editor TH. A. SEBEOK), vol. 12, Mouton, The Hague, 1973.
20 S. MARCUS, E. NICOLAU, S. STATI, *Introduzione alla linguistica matematica*, Casa editrice Riccardo Patron, Bologna, 1971.
21 SIEGFRIED MASER, *Numerische Ästhetik.* Karl Krämer Verlag, Stuttgart/Bern, 2. Auflage 1971.
22 I. A. MELČUK, *On „internal flexion" in Indoeuropean and Semit languages* (in Russian), în „Voprosî iazîkoznaniia", 1963, nr. 4, p. 27 — 40.
23 T. N. MOLOȘNAIA, *Algoritm perevoda s anglüskogo iazika na russkii*, în „Problemî kibernetiki" 3, Fizmatghiz, 1960, p. 209 — 272.
24 RENÉ MOREAU, *Natural languages and programming languages*, Linguaggi nella società e nella tecnica (Convengo per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano 1968), Edizioni di Comunità, Milano, 1970, p. 559 — 578.
25 SORIN CRISTIAN NIȚĂ. *Filiation of manuscripts.* Mathematics in the Archaeological and Historical Sciences. Edinburgh University Press, 1971, p. 401 — 409.
26 E. V. PADUCEVA, *O poneatii konfiguraţii*, în „Voprosî iazîkoznaniia", nr. 1, 1965, p. 56 — 58.
27 PHILIPPE RICHARD, FRANCIS LEVY, MICHEL DE VIRVILLE, *Essai de description des contes merveilleux*, în „Ethnologie française", vol. I, 1971, nr. 3 — 4, p. 95 — 120.
28 G. S. ȚEITIN, L. N. ZASORINA, *O videlenii konfiguraţii v russkom predlojenii*, în Dokladî na Konferenţii po obrabotke informaţii, maşinomu perevodu i avtomaticeskomu citeniiu teksta, vîp. 23, VINITI, 1961.
29 ADRIAAN VAN WIJNGAARDEN, *On the boundary between natural and artificial languages.* Linguaggi nella società e nella tecnica (Convegno per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano 1968), Edizioni di Comunità, Milano, 1970, p. 165 — 176.
30 LUDWIG ZENKER (herausgegeben von) *Beiträge zur maschinellen Sprachdatenverarbeitung.* Akademie Verlag, Berlin, 1973.

ANIVERSĂRI

IOANNES SOMMERUS PIRNENSIS – UN STRĂLUCIT UMANIST DIN ȚĂRILE ROMÂNE ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

DE

I. SULEA-FIRU

S-au împlinit în acest an patru secole de la moartea lui *Ioannes Sommerus* (numele latinizat al lui Iohannes Sommer), poet, istoric și gînditor umanist, născut în anul 1542 la Pirna, oraș pe malul Elbei, la sud-est de Dresda (R.D.G.). A făcut studii superioare la Frankfurt pe Oder și la Wittenberg. Părăsind studiile, s-a dedicat carierei militare, însă pentru scurt timp, căci la vîrsta de 20 de ani el se află în Moldova, la curtea lui Despot-Vodă, ca secretar, apoi ca director al „școlii latine" de la Cotnari, întemeiată de acest domnitor. După moartea lui Despot, Sommerus părăsește Moldova, și se stabilește în Transilvania, unde trăiește pînă la moartea sa, în 1574, ca profesor și director de școli la Brașov, Bistrița și Cluj.

Scurta lui viață (32 de ani) a fost foarte agitată, plină de peripeții și primejdii, atît în Moldova, de unde a trebuit să fugă pe ascuns, spre a nu fi ucis împreună cu Despot și curtea acestuia, cît și în Transilvania, unde a fost tot timpul persecutat, atît de clerul catolic, cît și de cel luteran, pentru gîndirea sa liberă. Scrierile lui sînt pline de revoltă și de atacuri împotriva scolasticii și a teologiei catolice și protestante. Sommerus a publicat numeroase lucrări poetice, istorice și de polemică filozofică, în limba universală a Renașterii, limba latină, dar și în greacă și germană. Unele lucrări ale sale ne-au rămas în cópii manuscrise, dintre care și cîteva care nici nu se puteau publica pe vremea aceea, din cauza conținutului lor antiteologic.

A fost un poet umanist cu renume european, foarte apreciat și publicat în cele mai însemnate antologii ale timpului. Scrierile lui istorice au constituit și mai constituie importante izvoare documentare pentru Moldova și Transilvania, ele conținînd mărturii ale unui om care consemnează evenimente la care a luat parte și pe care le descrie cu o rară și unanim recunoscută obiectivitate.

Din punct de vedere al istoriei gîndirii filozofice în țara noastră, o importanță deosebită au scrierile lui polemice pe teme teologice, de pe poziții filozofice înaintate. El a supus Biblia, crezul creștin, dogmele și literatura pseudofilozofică în jurul acestora unei critici raționale, istorice și filozofice, precum și unei critici filologice. O critică filologică a Scripturii au făcut, înaintea lui, Lorenzo Valla (1405–1457) și Erasm din Rotterdam (1466–1536). Sommerus însă nu o face pentru a stabili textul autentic al Scripturii, ci, în mod programatic și mărturisit, spre a dezvălui originea legendară, mitologică și filozofică a dogmelor creștine: „vom arăta originea și bazele acelei opinii filozofice", reprezentată de scolastică și de teologia creștină. Filozofia scolastică este pentru el o „pălăvrăgeală" (el combate „nugas illas scholasticas"), o „mare mlaștină de locuțiuni dintre cele mai inepte, pe care le-au introdus doctorii scolastici, luîndu-se după cei vechi (filozofi)". Sommerus a fost cel dintîi gînditor umanist care a dezvăluit nu numai caracterul confuz, contradictoriu și irațional al dogmelor, ci și izvoarele lor legendare, mitologice și filozofice. Astfel, spune el, „Cine nu știe că tot ce afirmă papiștașii despre Logos, despre generarea lui din esența Tatălui, despre purcederea sfîntului duh, despre cele două naturi ale lui Cristos, se găsesc formulate cuvînt cu cuvînt la Platon, Plotin și ceilalți filozofi". Exemplificînd, Sommerus citează pe Ammelius, Platon și Heraclit, cu privire la „rațiunea divină"; teza despre Dumnezeu unul în esență, indivizibil și totuși în trei persoane o găsește în *Timeu* al lui Platon; teza că cele trei persoane sînt în același timp creatorii pămîntului

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1085–1087, București, 1974.

şi cerului o găseşte în Aristotel, partea a opta a *Fizicii*, în Plotin, *Enneada* a doua etc.; „lumină din lumină", „dumnezeu adevărat din dumnezeu adevărat" au fost luate din Platon, Plotin şi Anaxagora; dogma despre cele două naturi în persoana lui Cristos o află în legenda despre Hercule ş.a.m.d. Un alt izvor al „filozofiei" dogmelor îl găseşte Sommerus, ca şi Spinoza cu un secol mai tîrziu, în modificarea înţelesului cuvintelor cu prilejul traducerii Bibliei din ebraică în greacă. Cu acest prilej, el satirizează „strania subtilitate a filozofilor excesiv de platonizanţi, care au încercat în chip superstiţios să traducă în spiritul limbii greceşti pe apostoli şi evanghelişti, fără să ţină seama de particularităţile limbii ebraice, şi au făcut din Ioan un Platon şi din Pavel un filozof". Ceea ce este interesant este faptul că Sommerus dă, printre altele, exact aceleaşi exemple ca şi Spinoza mai tîrziu, în *Tratatul teologico-politic*. Despre „taine" el spune: „le resping cu desăvîrşire ca superstiţie". El ia în derîdere discuţiile cu privire la „înviere", prezenţa lui Cristos în pîine la împărtăşanie etc.: „însuşi Democrit nu are plămîni destul de puternici ca să poată rîde pe săturate de această strălucită prostie a lumii". Cît despre „păcatul strămoşesc", Sommerus nu numai că îl socoteşte o născocire a omului (hominis inventum), ci aduce şi un argument interesant, spunînd că „după cum fiul unui medic nu se naşte medic, tot astfel fiul unui păcătos nu se naşte păcătos...iar păcatul originar îl lăsăm pentru poveştile călugărilor". El condamnă cu asprime discuţiile şi certurile „filozofice" pe astfel de teme şi protestează împotriva „anatemelor" ce se aruncă de capii bisericilor împotriva „oricărui om care nu le aplaudă opiniile şi nu-i poate asculta fără să rîdă". Astfel de „filozofie" este pentru el cu totul nedemnă: „O, vremuri, o moravuri! Rîdem de filozofii împărţiţi în diferite tabere, rîdem de călugării împărţiţi în diferite ordine. Fluerăm nebunia, deplîngem mizeria!". El socoteşte cu totul nedemn ca oamenii, mai ales oamenii de studiu, să se urască, să se insulte şi să se persecute unii pe alţii din cauza unor divergenţe de opinii: „În adevăr, ce poate fi mai nedemn pentru muzele neînarmate decît ca nişte oameni pe care îi uneşte studiul, să se insulte unii pe alţii... cu atîta duşmănie pînă şi din pricina interpretării diferite a unei sentinţe, încît nici un turc nu ne poate fi mai odios şi nici un tătar, ba chiar pe diavolul însuşi nu l-am urî cu mai multă înverşunare". Sommerus a condamnat fanatismul şi intoleranţa, ca şi Erasm în acelaşi veac, însă mai pe faţă, protestînd cu vehemenţă împotriva persecuţiilor, a arderilor pe rug, a vărsărilor de sînge în numele „credinţei". El înfierează „sîngeroasele concilii ale teologilor", „Cît sînge au vărsat! Cîtă ură şi persecuţii!" Pe el îl dezgustă atmosfera spirituală medievală. Concepţia lui despre viaţă este una umanistă, de înfrăţire, pace şi colaborare în opera de creaţie culturală: „Pleacă departe nemilosule Marte! Mie să-mi vină Apollo!". El condamnă războaiele de cucerire, „dorinţa criminală aţîţată de crudul Marte". Noblеţea omului constă în creaţia culturală: „Pe drumul acesta se merge spre astre, celelalte vor fi căile morţii care va veni". Adevărata nemurire este cea terestră, dobîndită pe acest drum: „Ci nu vor muri numele gravate în chiparosul poeziei, le va trăi faima şi după moarte... Cît vor exista oameni, cît va străluci lumina soarelui, Muza te va purta în versurile mele vii".

Concepţia filozofică a lui Sommerus este una dintre cele mai înaintate pe care le întîlnim la umaniştii Renaşterii. El a depăşit mult limitele teologice ale vremii sale şi ale locului unde a trăit. Deşi nu a ajuns la negarea existenţei lui Dumnezeu, el a golit noţiunea de divinitate de orice antropomorfism şi a redus-o la o abstracţiune: „*ens a se*", cauza sa proprie, *causa sui*, cum va spune mai tîrziu Spinoza, cu deosebirea că acesta din urmă îl identifică pe Dumnezeu cu natura, neadmiţînd altceva în afara sau deasupra ei, negînd dualitatea Dumnezeu-natură, creator-creaţie — baza sistemului său monist materialist exprimat sub forma panteismului, care poate fi identificat şi în concepţia antitrinitarienilor sau unitarienilor din Transilvania acelor timpuri, pe care Sommerus îi apără. Plecînd de la această noţiune despre divinitate, Sommerus nega pe faţă originea divină a lui Cristos: „Natura, Christus non est Deus aut *a se*...ille Deus est (qui) a nullo suum ese habet" (Cristos nu este prin natura lui Dumnezeu sau de la sine...Dumnezeu este acela care nu-şi are fiinţa de la nimeni altul).

În contextul culturii româneşti din secolul al XVI-lea, Sommerus a exprimat o poziţie ideologică dintre cele mai înaintate, fapt explicabil prin formaţia sa umanistă, prin asimilarea spiritului Renaşterii şi al înnoirilor ce au avut loc în acea epocă în Europa.

Conţinutul profund umanist şi raţionalist al gîndirii lui Sommerus îl aşează în rîndul reprezentanţilor înaintaţi ai umanismului militant antifeudal al Renaşterii, precum şi în istoria gîndirii progresiste din ţara noastră. O valoare permanentă o constituie mesajul său umanist de unire a oamenilor de studiu, pledoaria sa pentru o luptă de opinii fără duşmănii, intoleranţă, persecuţii şi vărsare

de sînge, pentru triumful raţiunii împotriva misticismului, pentru înfrăţire şi pace, pentru progres prin creaţii culturale.

Opera sa a fost valorificată abia în timpul nostru şi ar merita să fie studiată în continuare, mai complet şi mai adîncit *.

* Un început remarcabil îl constituie lucrarea lui Hans Petri, *Johannes Sommer, ein sächsischer Humanist und Theologe des 16. Jahrhunderts*, publicată în „Siebenbürgische Vierteljahrschrift", nr. 4, 1935 şi lucrarea lui Hermann Schuller, *Leben und Werken eines südosdeutschen Humanisten*, publicată în aceeaşi revistă, în 1941 şi 1945. După Eliberare, Sommerus a fost valorificat în documentata lucrare monografică cu privire la „Schola latina" din Cotnari a lui Ştefan Bârsănescu; *„Schola latina" de la Cotnari. Biblioteca de curte şi proiectul de academie a lui Despot Vodă. Zori de cultură umanistă în Moldova secolului XVI*. Litografia şi tipografia învăţămîntului. Bucureşti, 1957, unde se prezintă opera pedagogică a lui Sommerus. Din punct de vedere filozofic, un început de valorificare îl constituie lucrarea *Din istoria umanismului în România. Ioannes Sommerus* (Sec. XVI) publicată în volumul *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960, de subsemnatul, lucrare din care s-au luat şi citatele comentate în prezenta comemorare.

GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ A CĂRTURARULUI DOSOFTEI

DE

N. ISAR

În istoriografia culturii româneşti, începînd din prima jumătate a secolului trecut şi pînă în zilele noastre, figura eruditului mitropolit moldovean din secolul al XVII-lea, de la a cărui naştere s-au împlinit 350 de ani, a făcut obiectul a numeroase cercetări care au relevat valoarea literar-lingvistică a operelor sale, contribuţia lui deosebit de importantă la dezvoltarea culturii româneşti, activitatea lui politică, însufleţită de dragostea pentru patrie şi de idealul eliberării acesteia de sub dominaţia străină.

Controversate pe alocuri, datele privind viaţa, activitatea, opera şi ideile lui Dosoftei (1624—1693), continuă să suscite un viu interes în rîndurile specialiştilor, de fiecare dată noile cercetări contribuind, într-o măsură mai mică sau mai mare, la aprofundarea şi, implicit, la redimensionarea personalităţii sale în conştiinţa contemporană.

Descoperirea de către Al. Elian [1] a traducerii parţiale în limba română făcută de Dosoftei după tragedia în versuri *Erofili*, aparţinînd scriitorului cretan George Chortatzis, scrisă către anul 1600, în limba greacă populară şi tipărită prima dată la Veneţia în 1637, — operă care constituie, la rîndul ei, o prelucrare după piesa italianului Gian Batista Giraldi-Cinthio, intitulată *L'Orbecche*, — a permis cercetătorilor, în anii din urmă, dezvoltarea comentariilor privind orizontul cultural al mitropolitului moldovean, inclusiv în direcţia literaturii laice, şi receptivitatea sa la ideile umaniste ale epocii. La rîndul ei, demonstraţia făcută recent în chip erudit de N. A. Ursu[2], — anume că acele cunoscute versuri privind originea latină a românilor, precum şi poezia cu valenţe sociale intitulată *Apostrof*, publicate la sfîrşitul *Psaltirii în versuri*, tipărită în Polonia, la Uniev, în 1673 [3], nu aparţin lui Miron Costin, aşa cum menţionează Dosoftei în textul lucrării şi cum au crezut numeroşi cercetători, ci lui Dosoftei însuşi — , este menită să întoarcă, în bună parte, asupra mitropolitului moldovean ideile preţioase care se degajă din aceste texte.

Desigur, gîndirea social-politică a lui Dosoftei este strîns legată de ansamblul operei şi activităţii sale. Ea se poate degaja din contextul unor fapte şi activităţi pozitive — de ordin politic sau cultural,— dar şi direct, din analiza riguroasă a scrierilor sale.

★

Un prim aspect, dintre cele mai importante, al gîndirii social-politice a lui Dosoftei îl constituie *concepţia sa privind originea latină a românilor, unitatea lor de neam şi de limbă şi necesitatea stringentă a promovării limbii române.*

Merită să fie relevată la Dosoftei, în primul rînd, ideea originii latine şi a unităţii poporului român, exprimată în cunoscutele versuri de la sfîrşitul *Psaltirii*, din 1673, atribuite pînă acum în întregime, în mod greşit, lui Miron Costin [4]: „Neamul Ţării i Moldovei de unde dă rază? / Din ţara Italiei, tot omul

---

[1] Vezi Al. Elian, *Dosoftei, poet laic*, în „Contemporanul" nr. 21, din 26 mai 1967, p.3.

[2] N. A. Ursu, *Versuri ale lui Dosoftei atribuite lui Miron Costin*, în „Limba română", an XXII, 1974, nr. 2, p. 137 — 152.

[3] Vezi, Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, Bucureşti, 1887, p. 515 — 516.

[4] Cf. N. A. Ursu, *op. cit.*, p. 42, unde se precizează că versurile privind descendenţa latină, precum şi poezia *Apostrof*, „sînt de fapt opera lui Dosoftei, în sensul că cele despre originea latină a românilor sînt traduse de el după un original probabil polonez al lui Miron Costin, iar cele intitulate *Apostrof* sînt total opera mitropolitului poet".

să crează / Fliah [5] întăi, apoi Traian au adus pre — acice / Pre strămoşii acestor ţări de neam cu ferice. / Răsădit-au ţărîlor hotarele toate / Pre siamne ce stau în veaci a să vede poate. / El, cu viţa acestui neam Ţara Rumânească / Implinit-au, Ardealul tot şi Moldovenească" [6]. Ideea originii latine din aceste mult discutate versuri o întîlnim, schiţată mai sumar, şi în versuri aparţinînd în mod cert în exclusivitate lui Dosoftei, ca cele din *Poemul cronologic al domnilor Moldovei*: „Descălecat-au ţara domnul Dragoş Vodă.../ Cînd au adus într-însă rumâniasca limbă / De bun niam şi ferită dela calea strîmbă / Să trage de pre sînge rudă-mpărătească" [7].

Concepţia privind originea latină şi unitatea neamului românesc este completată în mod fericit de Dosoftei de ideea — de largă circulaţie în cărţile sale — privind caracterul unitar al limbii române şi necesitatea promovării ei în societatea românească. Ideea însăşi a unităţii neamului e dezvoltată de Dosoftei în comentariile sale privind „limba românească".

Cărţile mitropolitului moldovean, în majoritate traduceri din limbile greacă şi slavonă, în concepţia sa, sînt destinate nu numai moldovenilor, ci tuturor românilor aşezaţi în provincii separate. În al său „cuvînt" la *Dumnezăiască Liturghie*, tipărită în 1679, el se adresează „către toată seminţiia românească" [8], tuturor „ce să află-ntr-această limbă pravoslavnici " [9]. Cartea este concepută de el ca un „dar limbii rumâneşti", în general. Din greceşte, notează el, ea este „scoasă pre limba rumâniască", cu rostul de a face „să-nţăliagă toţi, carii nu-n ţăleg sărbiaşte sau ellianiaşte" [10]. O altă traducere a sa, *Molitvănic de-nţăles*, tipărită la Iaşi, în 1681, de asemenea este scrisă „pre limba rumânească" [11], cuvîntul „rumânească" înlocuind aici, ca şi în celelalte lucrări ale lui Dosoftei, cuvîntul „moldovenească". A traduce o carte însemnează a o face accesibilă neamului românesc, a o scoate „pre înţăles rumânesc" [12], cum scrie Dosoftei în precuvîntarea sa la *Psaltirea slavo-română*, tipărită la Iaşi, în 1680. Pentru alcătuirea celor patru volume din *Viaţa svinţilor*, tipărite la Iaşi, în anii 1682—1686, Dosoftei folosise întreaga sa „ştiinţă a limbii rumâneşti", urmărind, de asemenea, ca să „înţăleagă toţi", traducînd din limbile slavonă şi greacă „pre limba rumânească cu lungă nevoinţă" [13].

Merită subliniat faptul că răspîndirea lucrărilor lui Dosoftei în toate ţările române [14] şi rolul pe care l-au avut ele în dezvoltarea conştiinţei naţionale a românilor, începînd încă din epoca vieţii cărturarului, au corespuns întru totul însăşi concepţiei lui Dosoftei, la care ne referim, semnificaţiei pe care a dat-o el însuşi lucrărilor sale.

Ideea necesităţii folosirii limbii naţionale, ca factor indispensabil în viaţa şi dezvoltarea poporului român, îşi află în opera lui Dosoftei un larg ecou. Există la el, s-ar putea spune, o adevărată teorie a necesităţii folosirii limbii române, într-o epocă în care, cum constată

---

[5] Generalul roman Flaccus. Asupra interpretării acestor versuri, cu rezerva formulată mai sus privind paternitatea lor, vezi P. P. Panaitescu, studiu introductiv la *Opere* de Miron Costin, Bucureşti, 1958, p. 31; de asemenea, Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, 1972, p. 189 (pe bună dreptate se subliniază aici, în interpretarea versurilor, că „afirmarea romanităţii se întregeşte prin aceea a unităţii neamului").

[6] Citäm versurile în ediţia lui N. A. Ursu, *op. cit.*, p. 137. Vezi de asemenea, aceste versuri la D. Simonescu, *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII — XVIII)*, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, 1967, p. 33.

[7] Cf. D. Simonescu, *Cronici şi povestiri*, p. 50.

[8] Cf. I. Bianu şi N. Hodoş, *Bibliografia românească veche*, t. I, Bucureşti, 1903, p.223.

[9] *Ibidem*, p. 224.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 227.

[12] *Ibidem*, p. 228.

[13] *Ibidem*, p. 244 — 245. Asupra conceptului de „neam românesc" şi a filiaţiei cuvintelor roman-rumân, vezi studiul lui Eugen Stănescu, *Premisele medievale ale conştiinţei naţionale româneşti. Mărturiile interne. Rumân-românesc în textele româneşti din veacurile XV — XVII*, în „Studii", t. 17, 1964, mai ales p. 974 — 975; de asemenea, Al. Mareş, *Rumân „roman" în vechile texte româneşti*, în „Studii şi cercetări lingvistice", XXII, 1972, nr. 1, p. 63 — 67. Pentru cadrul general al problemei, vezi Şerban Papacostea, *Les Roumains et la conscience de leur romanité au moyen âge*, în „Revue roumaine d'histoire", t. IV, 1965, nr. 1, p. 15 — 24.

[14] Asupra acestui aspect, foarte important, în afara lucrărilor citate în text, mai sus sau mai jos, vezi Const. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. III, p. a II-a, Bucureşti, 1964, p. 865 — 867; R. Todoran, *O copie ardeleană a Psaltirii în versuri a mitropolitului Dosoftei*, în „Buletinul Universităţii Babeş-Bolyai", Cluj, I, 1956, nr. 1 — 2; G. Ţepelea, *Mineile dela Rîmnic*, în vol. „Studii de istorie şi limbă literară", Bucureşti, Edit. Minerva, 1970, mai ales p. 79 — 85.

el însuşi, limba slavonă , „acia puţină sărbie ce o învăţa de-nţălegia, încă s-au părăsit în ţară" [15]. Folosirea limbii române însemnează pentru el „a spune de-nţăles oamenilor" [16]. Limba străină, necunoscută, nu se poate adresa minţii oamenilor; ea este pentru „închisul înţălesului", este inutilă. Cuvîntul, citit sau scris, nu poate ajunge la suflet, dacă nu este şi înţeles. De aceea luptă mitropolitul Dosoftei pentru introducerea limbii naţionale în biserică: „Ce îm besearică mai voia mi-i cinci cuvinte cu mintia mea să grăesc, ca şi pre alţii să învăţ, decît dziace mii de cuvinte într-altă limbă" [17]. De aceea, celor care cunosc limbi străine — dintre români — el le incumbă datoria de a „spune şi de-nţăles", adică de a traduce în limba română. El însuşi traducînd şi prelucrînd din limbi străine, alcătuind cărţi, crede, cum arată în precuvîntarea la *Psaltirea în versuri*, din 1673, „să poată trage hiria omului" spre cititul cărţilor [18], spre luminarea minţii. Abundă în general în precuvîntările lui Dosoftei la lucrările sale [19] — şi aceasta nu întîmplător — termenul „înţăles", similar pentru el cu cel de limbă română [20]. De aici şi titlul dat unor lucrări religioase: *Psaltire de-nţăles*, *Molitvenic de-nţăles*.

Fără îndoială că pledoaria lui Dosoftei pentru cultivarea limbii naţionale, pentru a se bucura de „roadele minţii" şi acela care „iaste în locul prostacului ce nu înţăleage limba cărţii" [21], constituie un element care, între altele, vădeşte, cum vom vedea mai jos, înclinaţia şi predispoziţia lui sufletească pentru înţelegerea situaţiei claselor de jos ale societăţii româneşti din epoca sa.

★

Un al doilea aspect important al gîndirii social-politice a lui Dosoftei are la bază *ideea independenţei politice*, corelată cu dragostea lui de patrie şi libertate în general. Ideea eliberării de sub dominaţia otomană o aflăm la Dosoftei nu numai în activitatea lui politică, ci şi în cuprinsul lucrărilor sale, în primul rînd în opera sa capitală, *Psaltirea în versuri*, din 1673.

Fără a intra în amănuntele discuţiei privind raporturile dintre *Psaltirea* lui Dosoftei şi opera de aceeaşi factură a poetului polon Kochanovski, care i-a servit ca model, ne mărginim doar să subliniem că toate studiile exegeţilor, începînd cu cele de la sfîrşitul secolului trecut şi pînă la cele din zilele noastre, au subliniat originalitatea operei lui Dosoftei, imprimarea unor nuanţe proprii ideilor din textul propriu-zis al Psaltirii, deturnarea chiar pe alocuri a sensului acestora în direcţia sentimentelor şi ideilor sale. Chiar dacă filiaţia Kochanovski-Dosoftei a fost definitiv şi în mod savant demonstrată de L. Gáldi [22], chiar dacă concluziile lui N. Iorga privind înstrăinarea aproape totală a lui Dosoftei faţă de textul primar al *Psaltirii* [23], aşa cum s-a observat, pe bună dreptate, avea o anumită notă de exagerare [24], nu rămîne mai puţin adevărat că *Psaltirea în versuri*, din 1673. este departe de a se identifica fie cu opera lui Kochanovski, fie cu textul original al *Psaltirii*. Transpunînd în versuri *Psaltirea*, Dosoftei a realizat nu numai o operă de excepţională valoare literară, ci şi o operă de idei şi sentimente, în care se încrustează adînc aspiraţiile sociale şi politice ale marelui cărturar.

Adept al proiectelor de luptă antiotomană, adversar al dominaţiei străine — aşa cum indică şi activitatea lui politică, mai ales

---

[15] Cf. precuvîntare la *Psaltirea slavo-română*, Iaşi, 1680, în „Bibliografia veche românească", t. I, p. 226 .

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*, p. 228.

[18] Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, p. 5.

[19] În general despre sensul laic al prefeţelor la lucrările lui Dosoftei, vezi Al. Duţu, *Diversificarea preocupărilor cărturăreşti la umaniştii români*, în „Limbă şi literatură", vol. XVI, Bucureşti 1968, p. 16 — 17, precum şi referinţele din a sa *Sinteză şi originalitate în cultura română (1650—1848)*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică română, 1972.

[20] Vezi, în acest sens, şi N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, Bucureşti, 1942, p. 117.

[21] „Bibliografia veche românească", t.I, p. 227 (din precuvîntare la *Psaltirea slavo-română*).

[22] Vezi, mai ales, în ordinea apariţiei, lucrările lui L. Gáldi: *Le psautier commenté du métropolite Dosithée*, în „Byzantinoslavica", X, 1949, nr. 2, p. 219 — 228; *Un grand disciple roumain de J. Kochanovski: le métropolite Dosithée — Contribution à l'histoire de l'ancien vers roumain—*, Budapest, 1960, 21 p. (extras din „Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae", t. VI, fasc. 1 — 2, 1960); *Introducere în istoria versului românesc*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1971, p. 80.

[23] N. Iorga, *Mitropolitul Dosoftei şi lucrările lui*, în „Studii şi documente cu privire la istoria Românilor", vol. VII, Bucureşti, 1904, p. CLXXVII-CC; de asemenea, *Istoria literaturii româneşti*, t. I, ed. II, Bucureşti, 1925, p. 369 — 391.

[24] George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 201.

din anii 1673—1675, 1684—1686, precum şi exilul său în Polonia în ultimii 7 ani ai vieţii — Dosoftei va da curs acestor idei şi sentimente în elaborarea cărţilor sale de limbă românească, imaginile de ,,inspiraţie poetică" — în cazul *Psaltirii* — redînd stările de spirit ale omului politic.

Aşa se explică faptul că psalmii lui Dosoftei, cum s-a observat de către numeroşi cercetători, abundă în aluzii privitoare la dominaţia străină. Cuvintele ,,păgîni" şi ,,pizmaşi", des folosite de Dosoftei, vizează asuprirea străină şi implică nuanţe care nu se află în textul original al Psaltirii. Versuri ca cele din psalmul 78: ,,Că tu, Doamne, nu ne eşti cu scrăbă./ Şi le vei da pizmaşilor plată, / Între ochii noştri-n zi curată,/ Pentru sîngele sfînt ce vărsară/ A slugilor tale de prin ţară./ Suspinele celor din obiade,/ Nainte ta, Doamne, să vor criade./ Cu mărirea sfinteliru-ţi braţe/ Cruţă fiii celor prinşi în laţe,/ De i-au omoritu-i fără vină"[25], ca şi multe, foarte multe altele, asupra cărora nu este cazul să insistăm aici, exprimă totodată şi dorul de libertate, dragostea de patrie a cărturarului. Aşa cum observa N. Iorga[26], pe bună dreptate, versuri ca: ,,Ni-ai suit păgînii în ceafă,/ Cu rău ce ne fac şi ne cer leafă", greu şi-ar afla corespondenţa în ,,severitatea" psalmilor originali.

Aceeaşi atitudine adînc patriotică o întîlnim şi în versurile închinate de cărturar trecutului glorios al Moldovei. Făcînd cronologia domnilor Moldovei, începînd cu Dragoş ,,descălecătorul", el face elogiul celor care au ştiut să păstreze neatinsă puterea ţării în vremuri grele şi s-o apere de duşmani. Roman Muşat a fost, după el, un mare voievod pentru ,,c-au stăpînitu-şi ţara din plai pînă-n mare"[27]. Ştefan cel Mare este domnitorul ,,ce-au bătut războae... de i să nalţă vestea şi preste hotară"[28]; Bogdan al IV-lea, fiul lui Ştefan, este slăvit pentru că ,,ş-au apărat ţara cu bună ferice", pe duşmani ,,lovindu-i din coaste"[29].

Nu lipsesc din versurile sale asupra trecutului Moldovei nici aluziile directe la lupta pentru independenţă. Pentru Dosoftei, bourul — legendarul bour al Moldovei — ,,sămnează putiare ţării nesmintită"[30]. Tulburată în liniştea păscutului, această ,,hiară vestită", se mînie ,,di-ş calcă vrăjmaşii şi-i vîntură-n coarne"[31]. Prin aceasta se configurează, de fapt, cum arată profesorul Al. Elian[32], un adevărat ,,program politic" în lupta pentru independenţa Moldovei, şi el merită să reţină atenţia cercetătorilor.

Adept al luptei pentru independenţa politică a Moldovei, Dosoftei, este în acelaşi timp un *adept al păcii* între oameni şi între popoare. Ideea de pace, elogiul păcii şi al bunăstării datorate ei, le aflăm în versuri originale, cu caracter laic, ca acestea: ,,Şi pe vremi di paci, oamenii zburdează/ Într-agonisită, că pot di-ş lucreadză ..."[33]; de asemenea, în versuri ca cele dinaintea psalmului 132 al *Psaltirii*: ,,Cine-şi face zid de pace/ Turnuri de frăţie,/ Duce viaţă fără greaţă/ 'N-tr-a sa bogăţie. Că-i mai bună depreună/ Viaţa cea frăţească/ Decît arma ce destramă oaste vitejească"[34].

Aderenţa sa la ideile umaniste este evidentă şi în preocuparea pentru opera lui Chortatzis. Motivul poetic al labilităţii soartei omeneşti[35], prezent în tragedia *Erofili* a lui Chortatzis, însoţit de ameninţarea cu moartea adresată tiranilor, va fi plăcut mult lui Dosoftei, în exilul său în Polonia, potolindu-i dorul de ţară şi indignarea împotriva celor vinovaţi de nenorocirea sa, de nenumăratele suferinţe şi lipsuri pe care a trebuit să le îndure în ultimii ani ai vieţii, aşa cum reiese cu prisosinţă din scrisorile sale[36] din această perioadă.

★

Un al treilea aspect important al gîndirii social-politice a cărturarului moldovean îl constituie, credem, *ideile sale asupra raporturilor dintre clasele sociale*: pe de o parte, critica, de un anumit fel, adresată de el clasei boiereşti — căreia el însuşi, obiectiv, îi aparţinea —, pe de altă parte, încercarea lui de înţelegere a situaţiei claselor de jos ale societăţii, încercare strîns legată de sentimentul omenesc de ajutorare a celor vitregiţi de soartă, atît de numeroşi în epoca sa.

---

[25] Cf. Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, p. 268—269.

[26] N. Iorga, *Studii şi documente*, vol. VII, p. CLXXXVII.

[27] Cf. D. Simonescu, *Cronici şi povestiri*, p. 50.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*, p. 51.

[30] Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, p. 2.

[31] Al. Elian, *loc. cit.*, p. 3.

[32] *Ibidem*.

[33] Al. Elian, *loc. cit.*, p. 3.

[34] *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, p. 453.

[35] Vezi comentariile lui Dan Simonescu, în ,,Manuscriptum", an. III, 1972, nr. 3, p. 28—29.

[36] De însemnătate deosebită, aceste documente au fost publicate de Silviu Dragomir ca anexe la studiul *Contribuţii privitoare la relaţiile Bisericii româneşti cu Rusia în veacul XVII*, în ,,Analele Academiei Române", S. II, Mem. Secţ. Ist., t. 34, 1911—1912.

Cum anticipam mai sus, ideile din această categorie își află numeroase ecouri în opera fundamentală a lui Dosoftei, *Psaltirea în versuri*. Sînt numeroase referințele din psalmi, care, depășind sensul textului original, așa cum s-a încercat a se demonstra, fac din Dosoftei „un om sensibil față de realitatea socială din epoca sa"[37]; avem în vedere aici acele texte în care eruditul cărturar vizează lăcomia și moravurile deșarte ale celor bogați, nedreptățile lor asupra săracilor. Versuri de felul acestora: „A ce lași strîmbii în voaie/ De fac celor buni nevoaie/... Pre văduvă și săracul/ Le-au tăiat viața și veacul", socotite de un autor[38], nu fără o nuanță de exagerare, ca strigăte de revoltă împotriva celor bogați, — și care nu-și află corespondență în textul original, — sînt numeroase în psalmii lui Dosoftei. Bogăției, pe care o detestă, el îi opune virtutea și înțelepciunea, înțelese însă în spirit religios, așa cum constatăm în versuri originale, ca cele alcătuind poezia *Apostroful*, publicată la sfîrșitul *Psaltirii*: „Cine-i bogat de-avere pre lume-n tot omul, /De nu v-avea-ntru sine lăcuind pre Domnul,/ Acela de-avuție sațiu nu mai vede,/ De i-ar da toată lumea, el tot nu să-n crede./ Și de cît mai mult strînge, mai mult să lărgește,/ Și tot deșert să vede-ntr-averea ce-i crește"[39].

Asemenea idei întîlnim, într-o formă laicizată, și în traducerea parțială a lui Dosoftei după opera lui Chortatzis. Aderența traducătorului, pe care o presupunem, la ideile înaintate ale textului este justificată de ansamblul operei. În raport cu tot ceea ce știm despre Dosoftei, idei ca cele pe care le susține în prologul piesei personajul întruchipînd Moartea, puteau tot atît de bine să fie ale lui Dosoftei însuși: „Oarbă-s, nemilostivă, surdă și fără gură,/ Că eu pre-mpărați, boieri și pre vlădicii,/ Bogații și puternicii, țăranii și calicii,/... Cu steje-i tai în coasa mea și-i trag cu neagra moarte/ Și-n floarea tinereților, eu-dintr-a vieții soarte-/ Stricu-i și răsipescu-le nume, cinste și slavă"[40]. Oamenii, nobili sau țărani, sînt egali în fața morții, iar lumea este schimbătoare: „Undi-s a ellinilor împărății, chesarii,/ Și Rămului avguști, puternicii și tarii?/... Lui Alixandru Machidon unde i-i vitejia?/ Undi-i cinste chesarilor, putere și dărjie,/ Cu care ei au biruit de-au stăpînit pre lume,/... Toți sînt di coasa me tăeți, de mine-săn(t) stricate/ Cetăți, orașe, împărății și-n țărnă sînt uitate..."[41].

Afirmînd egalitatea tuturor oamenilor în fața morții și a nenorocirilor soartei, tragedia lui Chortatzis îi vizează, în cele din urmă, în mod prioritar, pe cei mari și puternici, pe tirani și bogați. Spectrul pedepsei cu moartea, care îi îngrozește, trebuie să-i îndemne spre bine, spre înlăturarea abuzurilor și nedreptăților: „Si-acum cu toții v-așteptați cu inimă amară, / Cu lacrămi să vă vărtejiți cătră a vo(a)stră țar(ă) / Strămbătatea, precăt puteți, urăți fără de seamă! / Părăsiți strămbătățile, nu asupriți săracii, / Nu despoereți pre mișei, nu faciți, cum fac dracii!"[42]. Sensul acestor versuri îl regăsim în mulți dintre psalmii lui Dosoftei.

Cunoașterea vieții poporului român, a limbii, obiceiurilor și tradițiilor sale, fapt evidențiat de cuprinsul *Psaltirii în versuri*[43] constituie, de asemenea, un element menit să sublinieze aspectul gîndirii lui Dosoftei la care ne referim.

★

Om „prea învățat", cum îl caracterizează cronicarul Ioan Neculce[44], cunoscător al limbilor latină, greacă, neogreacă, slavonă, rusă, polonă și, probabil, chiar ucraineană sau ebraică, așa cum s-a spus[45], poet de viziune europeană[46], deschizător de drumuri în poezia cultă românească, neobosit alcătuitor de carte românească și ctitor de limbă națională, valorificator de elită al folclorului și tradiției populare[47], om politic de curaj, care a plătit cu grele suferințe convingerile și faptele sale, mitropolitul moldovean Dosoftei, a fost totodată, un gînditor social-politic de seamă al epocii sale. Reprezentant de frunte al culturii românești din secolul al XVII-lea, personalitate de reală valoare în cultura europeană a epocii, prezență tot mai vie în conștiința publică românească pe măsura trecerii vremii, cărturarul moldovean Dosoftei merită din plin elogiul posterității.

---

[37] V. Kernbach, *Un poet uitat: Dosoftei*, în „Limbă și literatură", București, 1955, extras, p. 16.

[38] *Ibidem*, p. 17.

[39] Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. I. Bianu, p. 516, și N. A. Ursu, *op. cit.*, p. 137—138.

[40] Al. Elian, *loc. cit.*, p. 3.

[41] *Ibidem*.

[42] Dan Simonescu, Rodica Iovan, *Dosoftei, traducător din dramaturgia cretană*, în „Manuscriptum", III, 1972, nr. 3, p. 36.

[43] N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, p. 119.

[44] Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. Iorgu Iordan, București, 1955, p. 176.

[45] Cf. Acad. Ștefan Pascu, *Dosoftei, în cultura românească*, în „România literară", an. VII, 1974, nr. 39, p. 14 — 15.

[46] Vezi I. C. Chițimia, *Dosoftei, primul poet român de clasă europeană*, introducere la volumul — bibliografie *Dosoftei 1624—1693*, București, 1974, p. VII — XIX.

[47] Idem, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, p. 441.

GÎNDIREA SOCIAL-ECONOMICĂ A LUPTĂTORULUI PAȘOPTIST STEPHAN LUDWIG ROTH (1796–1849)

DE

MICHAEL KRONER

Personalitatea, faptele și opera luptătorului pașoptist sas Stephan Ludwig Roth s-au bucurat în ultimul deceniu de o stăruitoare atenție din partea istoriografiei noastre, care a valorificat în spiritul marxismului diferite aspecte ale contribuției sale la pregătirea și afirmarea revoluției de la 1848 în țările române. Opera complexă a acestui umanist democrat prezintă încă multe laturi și probleme care se cer studiate și aprofundate în continuare. Cu prilejul împlinirii a 125 de ani de la moartea sa, ne propunem să investigăm cîteva aspecte ale gîndirii sale social-economice, relevînd semnificația lor teoretică și ideologică progresistă.

Prin lupta sa pe diferite tărîmuri, St.L.Roth se integrează în frontul larg al forțelor sociale care cereau, în prima jumătate a secolului trecut, înlăturarea rînduielilor feudale din Transilvania. Cercetarea marxistă a ideilor sociale și economice din perioada premergătoare anului 1848 a stabilit existența unor orientări distincte din punct de vedere ideologic: curentul democrat-revoluționar, curentul democrat-burghez și liberal[1], la care se adaugă curentele care reprezintă concepții socialist-utopice și socialist-mic-burgheze[2]. Curentele acestea nu s-au manifestat însă, la noi, de sine stătător, între concepțiile democrat-revoluționare și cele democrat-burgheze existînd în multe privințe o asemănare, din care motiv încadrarea diferitelor personalități într-un curent sau altul întîmpină o serie de greutăți. Este și cazul lui Stephan Ludwig Roth; o încadrare în unul dintre curentele menționate e dificilă, deoarece în gîndirea lui se resimte influența diferitelor curente filozofice și ideologice, ca iluminismul, neoumanismul german, romantismul filozofic și socialismul utopic premarxist de tip mic-burghez.

Judecîndu-l pe Roth în evoluția sa, putem urmări mutațiile ce au avut loc în concepțiile sale social-politice: de la iluminism în tinerețe, cînd spera să reformeze societatea prin școli și prin ridicarea culturală a poporului, la o concepție liberal-moderată în deceniul premergător revoluției, pentru a se apropia apoi, în 1848, de poziția revoluționar-burgheză. În ceea ce privește concepțiile economice ale lui Roth, *Istoria doctrinelor economice* (1970) îl încadrează în curentul burghez-liberal, menționînd însă că în opera lui se găsesc și idei care aparțin socialismului utopic.

Vom înțelege însă mai bine semnificațiile operei și activității lui Roth ca gînditor dacă îi raportăm poziția la contextul și mediul social în care a crescut, în care s-a format și și-a desfășurat activitatea.

La sașii transilvăneni de pe pămîntul regesc erau pe atunci bine conturate clasele de mijloc ale societății feudale: mica burghezie la orașe și țărănimea liberă la sate. Toți acești cetățeni liberi ai orașelor și satelor se bucurau, deopotrivă, de un statut juridic care le garanta încă de la colonizare largi libertăți. Bazați pe aceste privilegii, sașii de pe pămîntul regesc și-au putut menține situația de cetățeni liberi și au putut îndepărta pericolul feudalizării. Cu toate că și între ei existau deosebiri sociale și economice, totuși contradicțiile sociale nu erau atît de pronunțate ca pe pămîntul nobiliar. Neexistînd o clasă feudală posesoare de moșii, pămîntul aparținea țăranilor, nefiind necesare, astfel, aici, eliberarea și împroprietărirea țăranilor. La orașe, meșteșugarii sași dețineau puterea

[1] Vezi *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* (București, 1964, p. 160 – 161). În legătură cu această împărțire a curentelor de la 1848 în România nu există însă un consens de vederi. Vezi și R. Pantazi, *Curente și orientări în istoria filozofiei românești* (București, 1967, p. 5 – 54) și *Istoria doctrinelor economice*, București, 1970, p. 363 – 364.

[2] Ivanciu Nicolae-Văleanu, *Istoria gîndirii economice în România*, București, 1970, p. 77 – 94.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1093–1098, București, 1974.

economică. La saşii de pe pămîntul regesc existau, prin urmare, relaţii burgheze, majoritatea populaţiei fiind formată din ţărani liberi şi meşteşugari. Ceea ce pentru ţărănimea iobagă şi pentru o parte a burgheziei, mai ales pentru cea românească, era un obiectiv important în lupta social-economică, pentru saşi, constituia de-acum o realitate, firească cu o serie de neajunsuri.

Originar dintr-o familie de preoţi şi activînd în acest mediu de esenţă mic-burghez, în care predomina mica proprietate, St. L. Roth a devenit purtătorul de cuvînt, reprezentantul tipic al micii burghezii. De pe această poziţie va critica el orînduirea feudală şi va milita pentru o societate postfeudală de esenţă mic burgheză. Acest curent e caracterizat în literatura de specialitate ca un curent socialist mic-burghez [3].

Ca gînditor, St. L. Roth a fost influenţat în formaţia sa de o serie de curente filozofice şi ideologice, cum ar fi iluminismul, neoumanismul german, romantismul, cu care a venit în contact mai ales în timpul studiilor sale universitare în ţările occidentale (1817—1820).

Ca reprezentant al burgheziei din Transilvania, St.L.Roth se exprima fără rezerve împotriva orînduirii feudale, mai ales pentru desfiinţarea iobăgiei. În acelaşi timp însă, fapt caracteristic pentru poziţia sa de gînditor social, el formulează nu puţine critici îndreptate împotriva capitalismului industrial ca formă de orînduire social-economică, oricum superioară celei feudale.

El dezvăluie efectele negative, îndeosebi pentru mica proprietate, care însoţesc inevitabil capitalismul şi care contrastau cu imaginea lui umanistă despre viitoarea societate. Ca ideolog al micii burghezii, Roth supune capitalismul unei critici ascuţite, cu deosebire în lucrările sale: *Breslele* şi în *Criza bănească şi pauperizarea în Transilvania îndeosebi la saşi*. Astfel, în *Breslele*, Roth sesizează condiţiile de aservire a omului în orînduirea capitalistă. „În societatea industrială — scria el — majoritatea stă în serviciul unuia" [4]. „Un patron este un maistru căruia îi slujesc multe mîini, un monstru cu o sută de braţe: de fapt întreaga societate este o singură persoană, dar nu una morală, ci una fizică". Referindu-se la stratificarea socială care se produce în capitalism, autorul arată că în ţările în care s-a impus această societate, „sărăcia şi bogăţia stau în contrast izbitor", spre deosebire de ţările unde persistă încă breslele [5]. În legătură cu aceeaşi chestiune. el nota într-o altă lucrare că, spre deosebire de ţările menţionate, Transilvania încă nu cunoaşte „pauperizarea şi proletariatul", afirmaţie ce nu corespundea întocmai adevărului istoric.

Făcînd rechizitoriul capitalismului, Roth se referă la condiţia mizeră a muncitorilor din fabrici, la munca tinerilor şi copiilor în întreprindri, la interesul pentru profit al patronului, pe care nu-l interesează cum trăieşte muncitorul său, pretinzînd acestuia doar să fie harnic şi să lucreze bine [6]. Chestiunea specializării înguste, prin care muncitorul devine o simplă anexă a maşinii pe care o mînuieşte, e analizată în lucrarea amintită: *Breslele*. Problema fusese dealtfel atinsă de Roth încă în teza sa de doctorat despre *Esenţa statului*, susţinută la Universitatea din Tübingen [7]. Spectacolul concurenţei din lumea capitalistă, lipsa de scrupule cu care se înfruntă „monştrii cu sute de braţe", procesul de înghiţire a întreprinderilor mici de către cele mari, falimentele, concedierile etc. sînt descrise de el în culori foarte vii: „Ei (capitaliştii) sînt gata şi la vînzări cu deficit dacă pot să distrugă astfel pe concurenţii lor. Dacă aceştia au fost făcuţi şah-mat, atunci învingătorii în posesiunea monopolului speră să-şi poată recupera pierderile anterioare prin beneficii ulterioare. Concurenţa aceasta mă face să mă gîndesc la o competiţie de întrecere: barierele au căzut, şi toţi concurenţii au pornit din loc. După cîtva timp, ici-colo vezi cîte unul rămînînd în urmă, şi, cu cît pista e mai lungă, cu atît numărul celor ce continuă să alerge devine mai mic. În cele din urmă, premiul cade în mîinile unuia singur, ale aceluia care are plămînul cel mai dezvoltat şi picioarele cele mai lungi. Tot astfel şi pe tărîmul meseriilor nebreslaşe. Numărul meşterilor care lucrează şi rezistă concurenţei se micşorează tot mai mult, pînă cînd, prin înlăturarea tuturor, rămîne unul singur ce pune să se ţintuiască deasupra întreprinderii sale o firmă pe care scrie cu litere de aur: 'Fabrica N.N.'" [8]

Toate acestea arată că autorul *Breslelor* cunoştea destul de bine fenomenele zugrăvite în carte, fie din observaţiile sale directe în timpul studiilor făcute în Apus, fie din frecventarea literaturii economice şi sociale a epocii. Ca şi alţi mulţi gînditori din acea perioadă, Roth n-a sesizat însă caracterul revoluţionar al proletariatului, noţiune care la el se asociază mai mult cu ceea ce numim „lumpenproletariat". Pentru el proletarii formează, în cel mai bun caz, o clasă de com-

[3] Ivanciu Nicolae-Văleanu, *op. cit.*, p. 77 — 89.

[4] Stephan Ludwig Roth, *Gesammelte Schriften und Briefe*, Sibiu, vol. IV, 1933, p. 45.

[5] *Op. cit.*, IV, p. 56.

[6] *Op. cit.*, IV, p. 57.

[7] Vezi: *St. L. Roth, Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1966.

[8] *Ibidem*, p. 34 — 35.

pătimit, în nici un caz însă o forță socială chemată să joace un rol activ în transformarea societății [9]. Deși cunoaște manifestările luptei de clasă a muncitorilor din Anglia și Franța („rebeliuni și tumulturi") și intervenția militară împotriva unor acțiuni muncitorești, el dezaprobă asemenea acțiuni văzînd în ele un pericol pentru societate [10]. Imaginii triste a lumii capitaliste, el îi opune imaginea idealizată, utopică a unei societăți bazată pe mica proprietate, asemănătoare celeia a sașilor de pe pămîntul regesc. O spune fără echivoc, cînd declară că soluția dată de „laboratorul politic al Europei", Franța, nu-l satisface [11]. Recunoaște că, din punct de vedere economic, fabricile reprezintă incontestabil avantaje, dar din punct de vedere uman ele ar aduce omenirii grave prejudicii. Cîntărind avantajele și dezavantajele, gînditorul sas se pronunță împotriva capitalismului bazat pe producția de fabrică.

Cînd va judeca însă lucrurile ca economist, Roth își va exprima speranța că și în Transilvania se va face industrializare, ceea ce denotă o inconsecvență în gîndirea lui și, totodată, caracterul romantic al idealului său umanitar, nescutit de anumite note paseiste ce amintesc orientări din mediul cultural al Germaniei. Pentru el breslele erau „instituții ale umanității", care ar fi asigurat o împărțire mai echitabilă a avuției și un mai bun echilibru social. „Meșteșugurile nu sînt în ochii mei un scop în sine, ele sînt mijloace în serviciul înfrumusețării, înnobilării și ușurării vieții omenești. Prin urmare, nu calitatea și ieftinătatea mărfii sînt după mine cerințele supreme pe care le pretind din partea meseriilor, pentru mine doar acea ridicare a meșteșugurilor reprezintă o îmbunătățire, care aduce existenței umane folos, într-un sens superior. Numai aceasta o consider eu un avantaj real" [12].

Idealizînd într-o oarecare măsură situația sașilor de pe pămîntul regesc, Roth dorea să extindă în toată țara relațiile sociale existente aici. După el, Providența le încredințase sașilor misiunea de a lupta pentru realizarea *armoniei* sociale, pentru *echilibrarea* contradicțiilor între cele două clase antagoniste principale din orînduirea feudală. „Pentru îndeplinirea acestei opere de înțelegere pașnică și de reconciliere a înăspritelor contradicții sociale — continuă Roth — e necesar să ai caracter, sînt necesari bărbați cu convingeri ferme". El, în orice caz, se declara un militant hotărît pentru realizarea acestei orînduiri, chiar dacă ar trebui să-și frîngă gîtul pentru aceasta de o sută de ori [13].

În această privință există asemănări între J. H. Pestalozzi și gînditorul sas din Transilvania, deși nu se poate stabili cu certitudine influența directă. Se știe că, între 1818 și 1820, St. L. Roth a colaborat cu Pestalozzi la Yverdon. Pentru pedagogul elvețian, dezamăgit de caracterul orînduirii instaurate în Franța după revoluția burgheză din 1789—1794, Elveția secolelor XIV și XV reprezenta o societate ideală. Pentru el această societate asigurase libertatea membrilor ei, o proprietate relativ egală și posibilitatea de afirmare a omului de rînd în viața publică. Această orînduire fusese cîștigată în lupta împotriva habsburgilor, fiind apoi perfecționată prin reforma religioasă care asigurase libertatea credinței. Era, desigur, un tablou idealizat al cantoanelor elvețiene medievale. Această libertate și armonie socială a dispărut, după Pestalozzi, odată cu dezvoltarea industriei, care ar fi provocat și degradarea morală a omului.

Examinînd critic idealul social al lui Roth, constatăm că la baza lui stau idei caracteristice neoumanismului german, idei filozofice și politice romantice și concepții proprii socialismului mic-burghez dinainte de 1848. După Roth, o societate bazată pe mica proprietate și pe sistemul breslelor realiza, în împrejurările concrete de atunci, idealul și concepțiile lui umanitare. Ca toată sociologia de tip romantic de mai tîrziu, el credea în trăinicia micilor gospodării în cadrul capitalismului. Știm însă că, în *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels au combătut așa-numitul „socialism mic-burghez" ca un socialism reacționar și utopic. În aprecierea poziției și a ideilor sociale ale lui Roth se impune totuși să luăm în considerare semnificația și funcția acestora *în contextul istoric din Transilvania*, în confruntarea forțelor sociale care erau angajate în mișcarea revoluționară de la 1848.

Recunoscînd necesitatea transformării orînduirii feudale și cerînd eliberarea iobagilor, Roth respinge în același timp înfăptuirea acestor schimbări prin violență, pe „calea franceză". „O schimbare va urma, trebuie să urmeze, este necesar să urmeze. Dar nu pe calea violenței... trebuie înscăunată sfînta dreptate, ci pe calea tratativelor, îngăduinței și echității" [14]. În această activitate de soluționare a litigiilor sociale, Roth acorda presei un rol important. „Ca mediator — scria el — ea stă între nedreptate, care apasă pe majoritatea populației, și între privilegii, de care se bucură minoritatea" [15]. Era de părere că

[9] *Gesammelte Schriften und Briefe*, vol. IV, p. 51, 71; vol. V, p. 256 — 257.
[10] *Op. cit.*, IV, p. 55.
[11] *Op. cit.*, IV, p. 59.
[12] *Op. cit.*, IV, p. 29.
[13] *Op. cit.*, VI, p. 222 — 223; V, p. 233, 234, 279, 281.
[14] *Op. cit.*, VI, p. 221.
[15] *Op. cit.*, IV, p. 93.

nobilul are dreptul la o despăgubire din partea iobagului, în baza dreptului statornicit de veacuri[16]. În 1847 își exprima speranța că desființarea zeciuelii, care a pornit la drum prin Europa, va ajunge și între dealurile și văile transilvănene. Consemna cu satisfacție că toate capetele luminate au ajuns la convingerea că eliberarea iobagilor nu mai poate fi amînată[17]. Urmărea cu deosebită atenție lucrările dietei din 1846/1847, care luase în discuție urbariul. Avertiza în același timp clasele stăpînitoare să nu amîne la infinit soluționarea problemei iobăgiei: „Esențial însă nu este doar să se reglementeze prin urbariu obligațiile de clacă, ci ele să fie ușurate. Acest lucru trebuie să se facă, deoarece cămila este supraîncărcată. Aici bătaia nu mai ajută, chiar de-ar fi s-o ucizi, e atît de împovărată încît nu se mai ridică. Sau aceste poveri devin mai ușoare, sau stăpînul acestei cămile e în primejdie să piardă cu totul animalul de povară ...După cum aristocrația din lumea întreagă este unită prin aceleași interese comune, alcătuind o invizibilă comunitate și unitate, simțind și acționînd unitar, tot astfel există între iobagii din întreaga lume aceleași interese și dăinuie aceeași suferință. Ei se aseamănă cu praful de pușcă, vărsat și împrăștiat în cele patru zări. Atunci cînd cade un cărbune aprins peste el, se aprinde în direcții și locuri diferite, ca un incendiu în prerii sau în pădurile din munți"[18]. Cu doi ani înainte de revoluție, Roth intuise ceea ce se va întîmpla în primăvara lui 1848. Focul revoluției, aprins la Paris, se va extinde cu repeziciune pînă la granițele imperiului țarist și otoman.

Roth avea suficiente motive să fie îngrijorat, deoarece urbariul votat în 1847, după lungi discuții, avea în vedere numai și numai interesele nobilimii proprietare. Dacă urbariul din 1847 s-ar fi aplicat, multor țărani iobagi li s-ar fi luat o parte din pămîntul lor. Legea din 1847 a fost astfel ticluită ca răpirile de pămînt, și în special cele răpite în ultimele decenii, să-și primească legalizarea. Legea, deși sancționată de împărat, n-a mai ajuns să fie aplicată, izbucnirea revoluției făcînd-o inutilă.

Pînă la urmă și Roth se va convinge, ca și Avram Iancu, care asistase la dezbaterile proiectului de lege amintit, că nu cu argumente filozofice și umaniste pot fi convinși tiranii nobili. Caracterizînd lucrările dietei din 1846/47, Roth scria că urbariul reprezintă o copie fidelă a concepției nobiliare, că ceea ce s-a plămădit nu este altceva decît „un șoarece mort, născut de un munte"[19]. Aceasta fiind situația, Roth n-a fost surprins cînd în 1848 s-a dezlănțuit flacăra revoluționară. Și nu rămîn lipsite de semnificație pentru noi participarea sa la Marea adunare de pe Cîmpia libertății de la Blaj, simpatia declarată pentru crezul afirmat de revoluționarii ardeleni la 1848 și mai ales condamnarea sa la moarte și executarea sa de către un tribunal de sînge, în ziua de 11 mai 1849.

Deși nu aproba teoretic „calea franceză" a revoluției violente și aducea critici utopice sistemului industrial capitalist, Stephan Ludwig Roth s-a arătat interesat de progresul economic și social în sens modern, fiind un aprig susținător al modernizării economiei transilvănene. În timpul călătoriilor sale din 1817—1820 și 1845 în Austria, Germania și Elveția constatase cu regret decalajul destul de mare pe tărîm economic între țările din apusul Europei și Transilvania. În timpul ultimei vizite, scria: „Chiar dacă comerțul nostru a ajuns într-o oarecare încurcătură datorită navigației pe Dunăre și dacă industria noastră a rămas mult în urmă față de progresele uriașe ale mașinismului din străinătate, nu-i lipsește totuși, acestei țări, împinsă în sărăcie, *puterea și bunăvoința de a ridica această industrie* (subl. ns. — *M.K.*). Îi lipsesc însă cîțiva oameni pricepuți care să cunoască în mod nemijlocit acest avînt uriaș al străinătății... Înviorarea comerțului, industriei, agriculturii și mai ales a școlilor pentru meserii și a școlilor elementare trebuie să meargă mînă în mînă și în patria noastră"[20]. Iar în altă parte, exagerînd desigur, constata ironic că dacă Transilvania n-a rămas chiar cu 100 de ani în urma Germaniei în domeniul industriei și agriculturii, ar putea să fie totuși cu 99[21].

Roth a recunoscut deci foarte clar că, pentru a învinge rămînerea în urmă, Transilvania trebuie să urmeze și ea calea dezvoltării capitaliste. Va da însă, precum am văzut, dovadă de inconsecvență în această privință. Mai ales atunci cînd judecă lucrurile ca sociolog, el ajunge la alte concluzii.

În timpul călătoriilor sale, Roth a căutat să-și însușească cît mai multe cunoștințe utile pentru a putea deveni el însuși un propagator al noului. Mai ales progresele realizate în domeniul agriculturii l-au interesat în mod deosebit.

St. L. Roth constata cu pătrundere că sistemul învechit al muncii silite, iobăgești, constituia o piedică de bază pentru progresul social în genere și pentru înnoiri în domeniul agriculturii în special. „Oare supusul nobilului va lucra bine pămîntul, atîta timp cît nu este stăpîn asupra timpului său? — întreba Roth.

[16] *Op. cit.*, IV, p. 217.
[17] *Op. cit.*, V, p. 263 — 264.
[18] *Op. cit.*, V, p. 266.
[19] *Op. cit.*, V, p. 319.
[20] *Op. cit.*, VII, p. 283.
[21] *Op. cit.*, V, p. 153.

Va face el oare un teren roditor din unul neroditor, care nu-i aparține? A lucrat vreodată un muncitor silit, la fel cu unul stăpîn pe proprietatea lui? După modul de a lucra superior pămîntul, calitatea lucrărilor se poate aprecia în felul următor: proprietar = = 4; slugă = 3; zilier = 2; iobag = 1. De aceea libertatea persoanei contribuie atît de mult la ridicarea agriculturii!" [22]. Ceva mai departe, Roth continua: „Iobagul nu este — pentru a lăsa numai interesul să-și spună cuvîntul — cumpărător al produselor meșteșugărești. Aceasta este cauza firească ce trezește interesul orășenilor pentru soarta lui. Așa precum Marea Britanie, care, de dragul comerțului său, dorește ca toate popoarele să fie bogate și libere, tot astfel și noi trebuie să contribuim la îmbunătățirea situației iobagului. Prin aceasta ne ajutăm și pe noi, prosperitatea lui este legată de prosperitatea noastră, chiar dacă nu ne gîndim la faptul că el este compatriot și frate. Prin urmare, cînd el jelește, noi nu putem rîde; bunăstarea lui, cu toate că se află în comitate și vorbește o altă limbă, în parte aparținînd altei confesiuni — determină bunăstarea burgheziei, ba chiar a întregii țări. Umanitatea și binele țării, cerul și pămîntul, cer dreptate și nu dăinuirea acestei istovitoare oprimări..." [23].

Pentru gînditorul luminist, înlăturarea iobăgiei devenise necesară din considerente economice, dar și din considerente umane. Constatase desigur, în părțile Rinului, dar și la Baden și Württemberg, consecințele extrem de favorabile ale desființării iobăgiei asupra prosperității agriculturii și economiei în general [24]. Roth sublinia de aceea că fără o țărănime în stare să cumpere produsele meșteșugărești, economia în ansamblul ei nu poate progresa. Toate încercările de a ridica industria fără a-i crea o bază, sînt zadarnice. „Dacă agricultura nu înflorește, dacă țăranul nu are posibilitatea să devină cumpărător, ce pot ajuta școli meșteșugărești, expoziții, institute politehnice?" — întreba Roth. Agricultura este „mama meșteșugurilor și industriei" [25]. El s-a convins, deci, că desființarea iobăgiei constituie o condiție a progresului economic general al societății.

Dar economistul sas va formula numeroase observații raționale și de ordin pragmatic în legătură cu stările muncii agricole de pe pămîntul regesc, unde țărănimea era liberă și dispunea liber de activitatea ei. Interesat și aici de modernizarea agriculturii, Roth relevă piedicile care îi stau în cale: fărîmițarea ogoarelor și asolamentul trienal, inerția și prejudecata lui „Hans Schlendrian și Michael Vorurteil" (Ion Rutinierul și Mihai Prejudecată), lipsa de interes a factorilor competenți față de situația țăranului care e „muls ca o vacă, tuns ca o oaie, înjugat la car ca un bou, călărit ca un cal, iar ici-colo tratat ca un cîine" [26], lipsa unor gospodării model care să demonstreze țăranilor avantajele unei agriculturi moderne [27], drumurile proaste care îngreunează schimbul de mărfuri [28].

Preocuparea sa pentru crearea condițiilor obiective ale unei agriculturi moderne și prospere, pentru diversificarea culturilor agricole mergea pînă la recomandări și propuneri privind extinderea culturii cartofului, cultivarea hameiului, a rapiței, inului, extinderea plantațiilor pomicole și introducerea unor soiuri de fructe superioare, stîrpirea omizilor dăunătoare fructelor și protejarea păsărilor care se hrăneau cu omizi, raționalizarea producției viticole. În ceea ce privește șeptelul de animale, propunea o îngrijire mai bună a vitelor („producția de lapte este o artă mai mare decît arta mulsului"), introducerea unor rase superioare și organizarea pentru acest scop a unor expoziții cu animale [29]. Roth mai arăta conaționalilor săi că, în Apus, în special în Anglia, se introduce pe scară tot mai largă plugul de fier. Descriind plugul francezului Rose, recomandă introducerea acestuia în Transilvania [30].

Cu problemele industriale St. L. Roth s-a ocupat în mai mică măsură, deoarece în acest domeniu avea mai puține cunoștințe, iar în al doilea rînd, viața la țară nu-i dădea posibilitatea să cunoască în aceeași măsură problemele economice care frămîntau pe locuitorii orașelor. N-a fost însă străin de problemele mari ale epocii și a intervenit în discuțiile purtate în publicistica vremii. El nu a sesizat însă faptul că o serie de fenomene luate în discuție sînt indisolubil legate de geneza capitalismului („criza bănească", lipsa de capital în Transilvania, criza breslelor etc.) Din motive umanitare, dar și din considerente național-săsești, el va susține soluții care se dovedeau nerealiste. Apologia sistemului corporatist al breslelor, de pildă, venea în contrazicere cu legile economice ale dezvoltării capitaliste.

Ocupîndu-se de comerț, Roth pleda pentru îmbunătățirea căilor de comunicație rutiere, spera că se va realiza proiectul privind

[22] *Op. cit.*, IV, p. 217.
[23] *Op. cit.*, IV, p. 215.
[24] *Op. cit.*, IV, p. 216.
[25] *Op. cit.*, IV, p. 213 — 214.
[26] *Op. cit.*, V, p. 136.
[27] *Op. cit.*, IV, p. 243 — 247.
[28] *Op. cit.*, IV, p. 271 — 279.
[29] Op. cit., IV, p. 248; V, p. 212 — 213, 218.
[30] St. L. Roth. *Das Pflügen*, în *Siebenbürgischer Volkskalender mit Bildern für 1845*, Sibiu, p. 24.

organizarea navigației pe Olt, arătînd în același timp avantajele liniilor ferate [31]. Referitor la legăturile comerciale, remarca faptul că Transilvania exportă produse industriale și meșteșugărești în Țara Românească și Moldova și o serie de materii prime în provinciile austriece. Regreta faptul că aceste materii prime nu se prelucrau în Transilvania și se reimportau, în parte, ca produse finite [32].

Observăm, în încheiere, că St. L. Roth a încercat să dea răspunsuri și la problemele ridicate de dezvoltarea industriei și comerțului capitalist. Datorită acestor preocupări, el rămîne — în ciuda inconsecvențelor și limitelor gîndirii sale economice, — un reprezentant de seamă al generației de la 1848, un gînditor care a susținut prin scrierile și acțiunile lui propășirea țării pe plan social-economic [33].

[31] *Op. cit.*, IV, p. 271 — 283; V, p. 144, 268.

[32] *Op. cit.*, V, p. 144.

[33] A se vedea și: C. Gölner, *Gîndirea economică a sașilor din Transilvania în secolul al XIX-lea*, București, 1969, p. 44 — 52.

IDEEA DE RENAȘTERE ÎN VIZIUNEA LUI JULES MICHELET*

DE

AL. TĂNASE

Ca mod de gîndire istorică Jules Michelet a aparținut *școlii romantice*. Originalitatea viziunii sale asupra Renașterii nu poate fi dedusă însă doar din rataşarea sa la curentul romantic. Este adevărat că romantismul însuși aduce cu sine o răsturnare de perspectivă în interpretarea Renașterii, printr-o serie de trăsături caracteristice, dintre care aș aminti :

— Reacție contra dogmatizării și canonizării raționalismului clasicist. Idealul clasic de ordine, de armonie și puritate cristalină pe care Renașterea l-a extras din lecția antichității, a atins apogeul în secolul al XVII-lea dar și-a secătuit puterile creatoare interioare, mai ales în confruntare cu o lume reală bîntuită de cele mai violente contraste, departe de a fi o întruchipare a rațiunii și armoniei.

— Reabilitarea forțelor infrarationale afective spontane, inconștiente sau semiconștiente ale spiritualității umane, minimalizate sau mortificate sub presiunea unor canoane rigide care nu odată erau impuse prin forța constrîngerii oficiale și nu a argumentării raționale.

— *Reacție împotriva individualismului radical* inaugurat de Renaștere, exacerbat de iluminism și afirmarea ideii de *națiune* și de *conștiință națională* : ideea de *originalitate* și *personalitate creatoare*, considerată în trecut ca aparținînd ireductibil și inimitabil *individualității umane* este transferată și asupra *comunităților umane* ; națiunea este înțeleasă ca o forță creatoare prin excelență, generatoare a tot ce este valoare de cultură. De aici o semnificație nouă, aprofundată și mai exactă a istoriei și culturii naționale.

— Odată cu trezirea *conștiinței naționale* a apărut interesul istoric, etnografic, cultural, literar pentru zestrea spirituală a popoarelor, pentru creația lor spirituală și implicit pentru epoca feudală care, mai ales la popoarele nordice, se identifica în bună parte cu zămislirea fondului de aur al culturii populare (basmele, legendele, balada etc.) și chiar cu etnogeneza acestor popoare. De aici, o estompare considerabilă a viziunii unui conflict ireductibil dintre Renaștere și evul mediu, pe care a inaugurat-o Petrarca și care, cu mici retușuri, s-a menținut și în Secolul luminilor.

— Reevaluarea unor mituri străvechi, cărora li se conferă sensuri noi. Iată, pentru a da un singur exemplu, ce mutații de sens, ce schimbări de viziune și interpretare suportă *idealul prometeic* al omului : dacă la un Calderon de la Barca (*Statuia lui Prometeu*), titanul devine un nou Pigmalion, un singuratic și decepționat om de știință, iar la Goethe simbolizează demnitatea și mîndria umană revoltată împotriva divinității, Wilhelm von Schlegel îl înfățișează pe titan după Era de aur, recreînd o nouă rasă de oameni, capabili de acțiune, creație și forță morală, iar Byron elogiază constanța și fermitatea sufletului titanului neînțeles, persecutat și îl dă ca exemplu lui Napoleon Bonaparte ; la rîndul său Shelley aduce modificări și mai esențiale față de modelul eschilian : purificat prin suferință, Prometeu înlătură orice ură, ajunge la cea mai înaltă *perfecțiune morală și intelectuală*, nu se împacă cu Jupiter, nu-i dezvăluie secretul, îl lasă să se unească cu Thetis — ceea ce-i va fi fatal, are loc nașterea lui *Demogorgon* care-l răstoarnă pe Jupiter, simbolul răului, iar Prometeu — eliberat de Hercule — duce o viață idilică cu soția sa *Asia* pe un pămînt eliberat de timp și de moarte. Shelley însuși scrie în *Prefața* la *Prometeu descătușat* : „... îmi repugnă un deznodămînt atît de slab ca acela al împăcării titanului cu asupritorul umanității. Interesul moral al legendei atît de puternic susținut de chinurile și suferințele lui Prometeu ar dispare dacă ni l-am putea imagina retractîndu-și vorbele îndrăznețe și tremurînd în fața victoriosului și perfidului său adversar... Prometeu este după părerea mea o figură mai poetică decît satan deoarece

* Comunicare prezentată la Sesiunea comemorativă „100 de ani de la moartea lui Jules Michelet", organizată de Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu", la 31 mai 1974.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1099—1102, București, 1974.

pe lîngă curajul, măreția și răbdătoarea tenacitate cu care se opune forței atotputernice, el ne apare lipsit de ambiție, de invidie, de spirit răzbunător și de dorința propriei sale măriri... Prometeu este, ca să spunem așa, tipul celei mai înalte desăvîrșiri a naturii morale și intelectuale care, mînat de cele mai curate și îndreptățite imbolduri, năzuiește spre cele mai bune și nobile țeluri".

Poate că aprecierea lui W. Fergusson este exagerată, dar ea cuprinde, în orice caz, mult adevăr: „Epoca romantismului a făcut ca interpretarea evului mediu și a Renașterii să treacă printr-o revoluție capitală. Aceasta nu are nimic surprinzător căci romantismul a fost el însuși o revoluție intelectuală care și-a lăsat amprenta pe toate forțele civilizației europene"[1]. Noua filozofie istorică a romantismului implică o nouă explicație care, în problema ce ne interesează aici, înlocuiește antiteza lumină — întuneric, rațiune — superstiție, bun gust — barbarie cu antiteza păgînism — creștinism, cultură antică — cultură cavalerească, spirit latin, spirit german.

Cum se raportează Michelet la trăsăturile menționate mai sus?

Din punct de vedere strict istoric, conceptul său asupra Renașterii nu e suficient de precis delimitat. Multe elemente care aparțin Renașterii sînt atribuite evului mediu, în schimb fenomenul renascentist este extins asupra întregii epoci moderne, pînă la revoluția franceză din 1789. Ceea ce interesează aici, exclusiv, este aportul adus de Michelet la caracterizarea Renașterii.

În primul rînd, Jules Michelet are marele merit de a fi făcut prima încercare de a detașa și caracteriza Renașterea ca o perioadă distinctă în istoria generală a Europei. Renașterea este titlul volumului VII din monumentala sa lucrare *Histoire de France*. „Cu Michelet ajungem, însfîrșit, la Renaștere concepută ca o perioadă distinctă a istoriei civilizației europene, perioadă care a avut spiritul său caracteristic în contrast puternic cu cel al evului mediu"[2]. De la Michelet încoace această idee a avut o lungă carieră și a jucat un rol de prim ordin în formarea concepțiilor noastre asupra dezvoltării civilizației europene. Ca un mare *istoric democrat*, exponent al unor năzuințe populare, el nu putea împărtăși fascinația istoricilor romantici pentru evul mediu, ci, dimpotrivă, reia o mai veche idee despre *antiteza spirituală* dintre evul mediu și Renaștere, dar ca mod de argumentare nu recurge la raționamentul rece și lucid al istoricilor clasicizanți ci mai curînd la simbolizarea romantică, la creionarea de portrete pasionante, bogate în culoare. „Plăcutul cuvînt *Renaștere* — scrie el în *Introducerea* la volumul menționat — nu le evocă prietenilor frumosului decît înscăunarea unei arte noi și nestăvilitul avînt al fanteziei. Pentru erudit el înseamnă restaurarea studiului antichității; pentru legiști lumina care începe să se facă în contradictoriul haos al vechilor noastre datini"[3]. Renașterea reprezintă colosala sforțare a unei revoluții spirituale extrem de complexe și laborioase. Dar în ce constă această revoluție, cel puțin din punct de vedere al atitudinii față de condiția umană?

Aici se situează, după opinia mea, miezul cel mai adînc și generos al contribuției lui Jules Michelet care a avut fericita inspirație de a defini Renașterea ca „descoperire a lumii și descoperirea omului".

Aceasta înseamnă — în accepția sa — că Renașterea merge de la Columb la Copernic, de la Copernic la Galilei, de la descoperirea pămîntului la descoperirea cerurilor. Omul se regăsește pe el însuși. În timp ce Vesalius și Servet îi relevă omului viața, alcătuirea sa anatomofiziologică, Luther, Calvin, Dumoulin, Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Cervantes îi relevă misterele morale. Omul sondează profundele abisuri ale naturii sale. Renașterea înseamnă o reconciliere spirituală a frumosului și adevărului, a omului și naturii. După cum se știe, strălucita formulă a lui J. Michelet a fost preluată, adîncită și amplificată de I. Burckhardt care ne-a oferit, în *Cultura Renașterii în Italia*, una din cele mai tulburătoare imagini ale Renașterii italiene. Tocmai sensul *profund umanist* și valoarea simbolic-romantică a caracterizării lui Michelet, de la care pleacă I. Burckhardt, ne explică într-o oarecare măsură de ce lucrarea sa este „o capodoperă a unui mare istoric artist", a unui adevărat maestru al punerii în scenă, a unui strălucit om de teatru, cu deosebirea că drama pe care ne-o înfățișează nu se consumă pe o scenă oarecare, ci pe pămîntul Italiei, în una din cele mai strălucite epoci ale istoriei. Este un spațiu istoric de profundă efervescență spirituală, pe care se mișcă într-o atmosferă de tensiune, de drame și conflicte, uneori de tragedii copleșitoare, toți acei oameni fără de care nu am putea să înțelegem destinul culturii moderne; este un spațiu de cultură care a stimulat, ca puține altele, dorința de cunoaștere, care a exercitat o irezistibilă tentație asupra celor mai mari spirite ale altor culturi, ca o uriașă carte vie în care este scrisă în piatră și marmoră, cu dalta, penelul sau pana, una din cele mai

[1] W. Fergusson, *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, Payot, 1960, p. 115.
[2] *Ibidem*.
[3] Jules Michelet, *Scrieri alese*, Editura pentru literatură, vol. I, p. 185.

fascinante epoci ale istoriei culturii. *Descoperirea Italiei* echivalează cu *descoperirea unei lumi mirifice* în care omul Renașterii și-a găsit o magnifică împlinire. Pentru Goethe, de exemplu, călătoriile în Italia nu au constituit niște simple evenimente turistice de interes periferic, ci factori decisivi în *formarea sa intelectuală*, momente constitutive ale unei biografii spirituale excepționale. Spre deosebire de Goethe pe care Italia „o țară a frumuseții veșnice, a armoniei formelor" — l-a influențat în sensul unei evoluții de la *romantismul* primei perioade de clasicism, la Burckhardt călătoriile în Italia l-au influențat într-un alt sens: el a rămas un individualist sceptic, un umanist îndrăgostit de frumos, conștient de multe aspecte ale civilizației timpului, un „Petrarca modern". Pentru J. Michelet *descoperirea Italiei* „țară a frumuseții în care atîtea veacuri de artă, adăugîndu-se unei prea fericite naturi, păreau a fi înfăptuit paradisul pe pămînt"[4] echivalează cu cel mai puternic imbold pentru organizarea și vitalizarea acelor forțe sociale și spirituale interne care lucrau încet dar sigur la năruirea lumii feudale și care au constituit Renașterea franceză; spre deosebire de cea italiană, care a fost în primul rînd o *revoluție spirituală a culturii și sensibilității plastice și constructive*, Renașterea franceză a fost cu precădere o *revoluție spirituală în sfera valorilor literare, morale și politice*

Este interesant, din punct de vedere al genezei Renașterii modul în care înfățișează Michelet conflictul dintre Filip al IV-lea cel Frumos, nepotul lui Ludovic cel Sfînt, care marchează agonia evului mediu și începutul timpurilor moderne, și papa Bonifaciu al VIII-lea. Nu e surprinzător ca Fred Berence îl consideră pe cel din urmă, alături de Dante și Giotto, ca un mare precursor al Renașterii prin calitățile sale de filozof, admirator al lui Platon, de om care își îngăduia să iubească cărțile, natura, poezia, florile și chiar oamenii — de unde și o atitudine mai tolerantă, înțelegerea faptului că *inchiziția* este cancerul ce roade creștinismul, păcate de neiertat pentru cei mai fanatici apărători ai evului mediu. Nu e surprinzător dacă ne gîndim că mai tîrziu, în perioada de apogeu a umanismului renascentist italian, unii papi mai luminați, îndeosebi Pius al II-lea, s-au numărat ei înșiși printre cei mai de seamă umaniști. Și totuși Michelet are dreptate cînd scrie că „... evul mediu e pălmuit în persoana lui Bonifaciu al VIII-lea", . . . Legiștii, cavalerii dreptului, cum sînt denumiți sprijinitorii cei mai devotați ai lui Filip al IV-lea ca Nogaret sau Marigni „au procedat cu înspăimîntătoare lipsă de omenie la imitarea servilă a dreptului roman și a fiscalității imperiale", dar în același timp „cu ajutorul textelor, al citatelor, falsificărilor, au năruit evul mediu, papalitatea, feudalitatea, cavaleria. S-au dus cu îndrăzneală să pună mîna pe Bonifaciu al VIII-lea, au ars însăși cruciada în persoana templierilor" (p. 81—82). Are dreptate deoarece aici este vorba nu doar de calitățile unor oameni, ci de ceea ce reușesc să facă și de natura unor instituții anacronice, medievale sau în plin proces de înnoire. În plin secol al XIII-lea, deci cu circa două sute de ani înainte de a se constitui mișcarea social-culturală a Renașterii franceze, Franța datorează lui Filip cel Frumos un cutezător, de-a dreptul temerar efort de laicizare a justiției de despărțire a statului de biserică. Pas cu pas el a dat lovituri grele bisericii, înscriind o pagină de glorie în seculara luptă dintre puterea laică și cea religioasă și situîndu-se astfel printre precursorii Renașterii. J. Michelet nu-l numește astfel, dar tot ce spune despre el ne îndreptățește să-l apreciem ca atare cu mai mult temei decît pe adversarul său — papa Bonifaciu. Inclusiv prin actele sale de apetență culturală.

Și totuși *descoperirea Italiei* s-a produs mult mai tîrziu, atunci cînd forțele politice și spirituale ale Franței erau suficient de mature pentru a-și asuma responsabilitatea unor înnoiri mai radicale și a înțelege într-un mod propriu lecția unei drame aproape consumată, învățămintele ce se puteau desprinde dintr-o realitate spirituală atît de adîncă, diversă și multiformă. Spre lauda sa, respectiv a celor mai luminate minți ale sale, Franța acelui timp a reușit să nu-și transforme în orgoliu rigid și dogmatic superioritatea sa politică, în raport cu starea jalnică și decăderea morală a statelor italiene, începînd cu însăși curtea pontificală, a știut deci să vadă în adîncime filonul autentic umanist, uriașa forță de sugestie și transformare a spiritului renascentist italian, dincolo de inimaginabilele turpitudini morale și de năucitoarele contraste politice ale existenței de suprafață.

Dar ce a însemnat, propriu-zis, *Renașterea franceză* prin tot ce o leagă de cea italiană, dar mai ales prin tot ce-i este specific și original, abia ar urma să fie demonstrat, pe temeiul caracterizărilor lui Michelet. Pentru aceasta ar fi necesară însă o altă comunicare. De aceea voi încheia cu o concluzie — care încearcă o interpretare personală a ideii sale fundamentale despre umanismul Renașterii, atît de sugestivă și plină de semnificații multiple.

Sensurile mai adînci ale formulei *descoperirea lumii și descoperirea omului* ar putea

[4] *Idem*, p. 185.

fi mai bine sesizate înţelegînd că este vorba de una dintre cele mai mari aventuri ale cunoaşterii, o aventuroasă călătorie în lumea din afara noastră, pentru a o descoperi sau redescoperi, precum şi în lumea noastră interioară, în ceea ce reprezintă omul ca alcătuire biologică, dar şi ca subiectivitate şi interioritate, ca individualitate creatoare. *Cunoaşterea umană* a fost întotdeauna ca o fantastică călătorie în timp şi spaţiu. Fantastică, deoarece ea nu s-a mişcat numai pe un teritoriu deja cucerit, căutînd să-i descifreze pas cu pas tainele, ci s-a găsit mereu şi în faţa unei lumi total sau aproape total necunoscute, o lume a depărtărilor, un ţinut de vrajă ce pare inabordabil cu mijloace ştiinţifice. Principalele drumuri ale cunoaşterii, principalele călătorii care au realizat descoperirea lumii şi a omului:

1. *O călătorie în timp*, care neputînd să fie încă o sondare, fie şi imaginară, a viitorului, s-a orientat cu precădere spre prezent şi trecut,ca o redescoperire a antichităţii,ca un nou mod de înţelegere şi receptare a culturii clasice greco-romane. Oricum, cert este că nu viaţa viitoare în sens religios este aceea care-i preocupă cu precădere pe umaniştii Renaşterii, ci viaţa pămîntească de ieri şi de azi, cu toate înălţările şi căderile sale;

2. *O călătorie în spaţiu*, ca efort de cucerire şi cunoaştere a planetei, ceea ce a dus la lărgirea considerabilă a *orizontului cunoaşterii* şi a *cîmpului de acţiune*. Lumea spirituală a Renaşterii avea nevoie pentru a-şi hrăni şi justifica valorile nu numai de un *timp istoric* determinat, dar şi de un *spaţiu istoric* pe măsura marilor sale gînduri şi proiecte. Lumea Renaşterii este o *lume deschisă*, receptivă şi tolerantă.

3. Descoperirea (sau redescoperirea) naturii printr-un nou efort de umanizare într-o perspectivă deopotrivă *ştiinţifică* şi *estetică*, depăşind atît natura mitizată a antichităţii, cît şi natura sacralizată a evului mediu.

4. *Descoperirea omului* ca subiect al libertăţii, ca autonomie spirituală, ca individualitate creatoare, afirmarea pozitivă a unui nou *ideal de umanitate*. Omul Renaşterii a avut *conştiinţa culturală laică* a propriului său destin. Este *omul* universal, ca centru de referinţă şi polarizator al celor mai de seamă energii spirituale.

JULES MICHELET ȘI IDEOLOGIA REVOLUȚIEI ROMÂNE DE LA 1848*

DE

RADU PANTAZI

Premergătoare și însoțitoare a revoluției de la 1848 în țările române, ideologia acesteia a oglindit problematica socială majoră a timpului, dezbătînd intens, așa cum au făcut în genere ideologiile revoluționare din perioada istoriei moderne, temele libertății, progresului și omului. La noi, unde se punea cu atîta acuitate problema eliberării naționale și sociale, ideile corespunzătoare necesității istorice se afirmă cu tărie, iar purtătorii lor, cu toate deosebirile de poziție și nuanță, își înscriu cu strălucire numele în cartea de aur a istoriei românești. Și cum luptătorii români de la 1848 sînt totodată și cei mai de seamă cărturari ai vremii, ei dau revoluției și ideologiei acesteia profunzime teoretică, orizont filozofic și perspectivă istorică ce situează gîndirea noastră pașoptistă[1] la nivelul european al epocii.

Desigur, aceasta denotă și cunoașterea de către ideologii pașoptiști a gîndirii europene. Cunoaștere care se realizează fie pe calea studiilor întreprinse în Franța, Italia, Austria și Germania de către tinerii români, fie prin lecturile din istoricii, scriitorii și filozofii clasici și moderni. Din contactul cu aceștia, din ideile la ordinea zilei, revoluționarii români iau tot ceea ce se potrivea cu situația țării și a poporului nostru, folosesc orice argument care venea în sprijinul ideii care domina și însufleția spiritele: libertatea (socială, națională și individuală).

Izvoarele teoretice ale ideologiei noastre pașoptiste sînt diferite, ele fiind preluate și înglobate, e drept cu puternice accente social-politice, într-o construcție mozaicală care ar putea duce pe unii comentatori grăbiți la aprecieri greșite despre electismul acestei ideologii. Or, adoptarea diferitelor idei este făcută de gînditorii români în lumina unui criteriu fundamental, pe care l-am menționat mai înainte și anume *ideea de libertate*. Ea este *axa întregii ideologii pașoptiste*. În lumina ei sînt privite concepțiile sociale, politice și filozofice. Se soarbe cu nesaț din gîndirea vremii ceea ce putea intra în fondul preocupărilor teoretice ale revoluționarilor, preocupări izvorîte din realitatea societății românești în momentul istoric dat. Este vorba de un proces de adoptare și adaptare a unor concepții variate, Kant, Savigny, Rotteck, Descartes, Proudhon și — idolii tineretului revoluționar — Michelet și Quinet.

Am arătat cu alt prilej[2] rolul jucat de filozofia kantiană în fundamentarea teoretică a revoluției de la 1848 în țările române. Este locul să precizăm că influența kantiană s-a exercitat în special prin intermediul gînditorilor transilvăneni și bănățeni: Gheorghe Lazăr, August Treboniu Laurian, Eftimie Murgu, Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu; cu excepția ultimului, ceilalți au fost profesori la București și Iași. Dar și gînditori din alte părți ale teritoriului românesc au fost direct sau indirect sub înrîurirea kantiană (sub raport moral și politic) — Eufrosin Poteca, Nicolae Bălcescu (elev al lui Murgu), poate Mihail Kogălniceanu. Kant a reprezentat pilonul filozofic fundamental al gîndirii românești din perioada prerevoluționară și revoluționară, deși sînt

---

* Comunicare prezentată la Sesiunea comemorativă „100 de ani de la moartea lui Jules Michelet", organizată de Institutul de istorie și teorie literară „G. Călinescu", la 31 mai 1974.

[1] Referirea la gîndirea pașoptistă are în vedere deceniul premergător revoluției și cel următor, deci pînă la Unire și chiar după aceea cînd sînt încă puternice ecourile revoluției și ideologiei ei, majoritatea gînditorilor pașoptiști continuînd să-și desfășoare, în genere în spirit progresist, activitatea.

[2] Cf. *Valoarea umanismului revoluționar*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1973 și *Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1974.

folosite de către ideologii noştri şi alte idei filozofice decît cele kantiene. Un al doilea pilon teoretic de bază (concepţia istorică şi decurgînd din ea, ideile de patrie, naţionalitate, critica asupririi naţionale) l-au constituit concepţiile ilustrului gînditor francez, pe care-l comemorăm în acest an : *Jules Michelet*. După cum am menţionat, revoluţionarii paşoptişti se inspiră şi din ideile unui alt mare prieten francez al României, Edgar Quinet.

Aşadar, Kant şi Michelet-Quinet reprezintă stîlpii de susţinere ai ideologiei paşoptiste, care îngloba în ea, în virtutea criteriului libertăţii, şi alte concepţii.

Kant, prin imperativul categoric şi teza că libertatea este o notă esenţială a omului.

Dar Michelet? Să notăm mai întîi faptul de ordin documentar că unii din cei mai de seamă militanţi paşoptişti — Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Ion Brătianu, Dumitru Brătianu, Ion Ghica — i-au ascultat cursurile la Collège de France în anii dinaintea revoluţiei[3]. Şi ne imaginăm cu adîncă emoţie cît de mişcaţi şi entuziasmaţi vor fi fost tinerii noştri, animaţi de neclintite sentimente patriotice, auzindu-l pe Michelet la unul din cursurile sale, cursuri la care cu greu se mai găseau locuri în sală, împărtăşindu-le asemenea gînduri : „Voi vorbi în acest an despre un subiect sfînt şi sacru, voi vorbi despre patrie, despre naţionalitate".

Istoricul francez dădea cea mai înaltă şi frumoasă expresie unor idei şi sentimente ale vremii. Elogiul patriei şi al naţionalităţii se regăseşte, fără excepţie, la toţi militanţii progresişti ai paşoptismului românesc, ai Unirii şi Independenţei. Determinarea este socială şi istorică. Iar izvorul teoretic se află neîndoielnic, în primul rînd, la Michelet. Istoricul francez a reliefat cu vigoare principiul naţionalităţilor, individualităţi distincte ce se impun pe scena lumii. Omenirea poate progresa prin armonia lor, aceasta fiind — în concepţia sa — voinţa divină. Desfăşurată — ca şi la Vico — sub semnul Providenţei, istoria însăşi scoate la iveală rolul omului, al naţiunilor, valoarea patriei şi a umanităţii. Ridicarea de la individ, prin naţiune şi patrie, la nivelul general al omenirii se bazează pe iubire, liantul vieţii sociale, umane în general. Naţionalul şi universalul se îmbină armonic la Michelet. Să-l ascultăm : „Cel mai puternic mijloc al lui Dumnezeu pentru a crea şi mări originalitatea distinctivă este menţinerea lumii dirijată armonic în aceste mari şi frumoase sisteme care se numesc naţiuni, dintre care fiecare, deschizînd omului un cîmp variat de activitate, este o educaţie vie. Cu cît mai mult înaintează omul, cu cît mai mult pătrunde în geniul patriei sale, cu atît mai bine contribuie el la armonia globului ; el învaţă să cunoască această patrie şi în valoarea sa proprie şi în valoarea sa relativă ca o notă în marele concert ; el i se asociază prin patrie, în ea el iubeşte lumea"[4].

Sînt idei pe care le găsim la toţi paşoptiştii noştri. Sub influenţa directă a lui Michelet, Dumitru Brătianu scrie într-un ton mai sentimental :„. . . Fiecare patrie este o coardă, o notă a marii armonii ce se numeşte omenire. Fiecare patrie are geniul său, verbul său, propria sa rotaţiune spirituală, un rol aparte de împlinit, fiecare patrie este un tot, este o lume în domeniul moral al universului, precum este în cel fizic o planetă. Patria este sinteza aspiraţiunilor, a bucuriilor, a durerilor, a activităţii, a cugetărilor, a producţiunilor, a tot ce constituie viaţa unui popor ; şi în cataclismele la care e expusă omenirea, tot patria este arca sfîntă în care găsesc scăpare suvenirile şi speranţele, sufletul popoarelor şi raţiunea lor de a fi"[5]. I.C. Brătianu îl citează direct pe Michelet care — scrie el — îi îndemna : „Nu stricaţi, nu înnecaţi o naţionalitate, căci rupeţi o coardă a harpei prin care Dumnezeu ne face să auzim acordurile lui cele armonioase"[6]. Ion Brătianu defineşte naţionalităţile ca „mădulare" ale omenirii, exprimîndu-şi în cuvinte vibrante *dragostea* faţă de naţiunea română : „O, naţia mea, cît eşti de sublimă. O, singură a ta făptură mă sfinţeşte, mă face să cred . . . în bunătatea naturii omeneşti şi să plîng de fericire, căci sînt din ai tăi"[7].

Ideea lui Michelet despre valoarea naţiunilor, despre realizarea armoniei totului prin diversitate o regăsim la Nicolae Bălcescu care, cu o mai mare putere de pătrundere socială şi o largă înţelegere a dezvoltării istorice, remarcă : „Prin împărţirea funcţiilor, naţiile în omenire, ca şi individurile în soţie-

---

[3] Despre influenţa lui Michelet în cultura română, vezi N. Apostolescu, *L'influence des romantiques français sur la poésie roumaine*, Paris, 1909 ; N. Iorga, *Comemorarea lui Jules Michelet*, Bucureşti, 1924 ; Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu*, Bucureşti, 1933 ; Ion Breazu, *Michelet şi românii*, Cluj, 1935 ; Elena Piru, *Jules Michelet et les Roumains* în „Revista de istorie şi teorie literară", nr. 1/1974 ; Nicolae Liu, *Jules Michelet în conştiinţa românească*, în „Revista de istorie", nr. 3/1974.

[4] J. Michelet, *Le peuple*, II-ème éd. Paris, 1846, p. 311.

[5] „Calendarul Românului pe 1866", Bucureşti, p. 10 — 12.

[6] *Lui I. C. Brătianu* (1821—1921), Bucureşti, 1921, p. 121.

[7] *Ibidem*, p. 112.

tate, produc, chiar prin diversitatea lor, armonia totului, unitatea"[8].

Elogiul patriei l-a dus pe Michelet la exaltarea virtuţilor Franţei şi a misiunii ei în lume, iar pe gînditorii români la exaltarea virtuţilor româneşti şi a misiunii naţiunii române. Exaltare care nu a avut şi nu are nimic comun cu şovinismul. Misiune care — deşi învăluită într-o terminologie mistică — nu are nici la Michelet, nici la Bălcescu, cel mai apropiat de Michelet sub acest aspect, un fond real mistic, pentru că domnia Binelui şi a Dreptăţii trebuia realizată — în concepţia lor — pe acest pămînt, nu într-o lume de dincolo. Cauza finală a acţiunilor umane este, după Michelet, libertatea, cucerirea omului de om, cucerire în sensul adoptării frăţeşti a omului de către om. În concepţia lui Michelet acesta este un drum progresiv, spre deosebire de Vico unde asistăm la cicluri ce se repetă. Redînd foarte exact firul gîndirii lui Bălcescu, Călinescu a menţionat influenţa lui Vico. Influenţă indirectă însă, credem noi, şi exercitată prin intermediul lui Michelet. Mai mult decît atît : accentul cade la Michelet şi la Bălcescu pe triumful progresiv al libertăţii, deci pe ideea de progres.

În acest „marş general" al omenirii există momente de regres şi zig-zag, dar tendinţa este irezistibilă şi ireversibilă. Michelet o exprimă cu putere de nezdruncinat : „Oricare ar fi îndoielile şi incertitudinile noastre în aceste vremuri de tranziţie, să credem cu tărie în progres, în ştiinţă, în libertate. Să mergem curajos pe acest teren. . . Ceea ce ne apare ca o înfrînare este un repaos necesar, o criză periodică"[9]. La Bălcescu de asemenea este vorba despre o lege absolută, care se realizează inevitabil, în pofida tuturor piedicilor care apar în calea progresului.

Dar inevitabilitatea nu înseamnă nici la Michelet, nici la Bălcescu şi nici la ceilalţi gînditori români fatalitate, pentru că omul este înzestrat cu voinţa de a alege între bine şi rău. Şi tocmai pentru că nu există o fatalitate oarbă, poporul are un rol imens în desfăşurarea istorică. Admirabila carte a lui Jules Michelet, *Le Peuple*, în care istoricul, închinînd un imn de slavă poporului, subliniază în mod veridic valoarea acţiunilor acestuia mai ales în decursul Marii Revoluţii franceze de la 1789 şi îşi exprimă net convingerile patriotice şi umanitariste, a fost cunoscută (fie de la cursuri fie prin lectură) de numeroşi tineri intelectuali de orientare democratică şi patriotică de la noi. Astfel, una dintre cele mai preţioase teze ale ideologiei româneşti din perioada considerată — rolul poporului în istorie — teză susţinută cu strălucire şi în manieră proprie de Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, C.A. Rosetti George Bariţiu, îşi are sursa teoretică în primul rînd în opera lui Jules Michelet. Cu atît mai mult cu cît marele istoric francez releva cu pregnanţă virtuţile ţărănimii. „Ţăranul — scria el — nu este numai partea cea mai numeroasă a naţiunii ; este partea cea mai puternică, mai sănătoasă şi, cumpănind bine fizicul şi moralul, în totul, partea cea mai bună"[10]. Aşa cum au susţinut toţi militanţii noştri progresişti din acea vreme. În scrierile lui Michelet ei întîlneau un ecou, o exprimare şi subliniere a propriilor lor gînduri. Printre ideile şi principiile de mare valoare teoretică şi practică inspirate de gîndirea lui Michelet, menţionăm :

— Eroismul şi ideea de sacrificiu pentru mîntuirea omului, ca individ şi naţiune.

— Republicanismul, care i-a influenţat îndeosebi pe Bălcescu, Rosetti şi Bolliac. La Bărnuţiu ideea republicană are ca sursă teoretică pe Kant şi Rotteck.

— Necesitatea educaţiei, a propagandei revoluţionare, idee puternic marcată de Bălcescu şi prezentă, în nuanţe particulare, şi la alţi paşoptişti.

— Rolul tinerimii în procesul revoluţionar. Excelează aici D. Brătianu şi C.A. Rosetti, ultimul închinînd pagini inspirate femeii. Mai sobru scrie în această problemă şi transilvăneanul George Bariţiu.

— Conceperea istoriei ca armă de luptă. „Cette grande maîtresse, l'histoire" — cum spunea Michelet — este îmbrăţişată cu căldură de paşoptiştii noştri, fiind pentru ei o inestimabilă povăţuitoare.

— Critica imperiilor asupritoare, îndeosebi a ţarismului. Remarcăm studiul lui Rosetti „Rusia", în care autorul român analizează cu profund spirit critic guvernul ţarist, administraţia şi clasele sociale, religia şi biserica aflate în slujba despotismului şi atacă cu virulenţă în special pe Nicolae I. Acest studiu este întemeiat pe scrierea lui Michelet *Les Martyrs de la Russie*, inclusă în celebrele *Légendes démocratiques du Nord*. Rosetti citează mult din Michelet, iar concluzia menită să trezească din nou spiritele la luptă are drept *motto* cuvintele acestuia : „L'esprit

[8] Nicolae Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1960, p. 6.

[9] J. Michelet, *Discours d'ouverture prononcé à la Faculté des Lettres Le 9 Janvier 1834*, în J. Michelet, *Histoire et Philosophie. Introduction à l'histoire universelle*, Paris, 1900, p. 245.

[10] J. Michelet, *Le Peuple*, ed. cit., p. 66.

du temps est un héros et le temps vaincra". De unde şi:

— Optimismul istoric al romanticilor revoluţionari, optimism istoric definit de Lenin ca fiind o trăsătură caracteristică atît a iluminismului cît şi a marxismului.

— Accentele anti-clericale prezente — în pofida învelişului unei terminologii mistice — la Bălcescu, Kogălniceanu, Rosetti, Bolliac (acesta merge chiar spre ateism), accente care, completate în gîndirea românească prin influenţa kantiană la Bărnuţiu şi alţii, conferă acestei gîndiri un caracter anti-teologic, deoarece în raportul om-divinitate aceasta din urmă serveşte omului, „lucrează" pentru el.

Gîndirea profundă şi personalitatea puternică, generoasă a lui Michelet au fost deci bine cunoscute şi apropiate ideologilor paşoptişti şi, trebuie completat, şi unionişti, care l-au admirat fără rezerve şi i-au preluat multe idei. La rîndul său, marele istoric francez a cunoscut şi a apreciat pe mulţi din tinerii acestei splendide generaţii, care a reuşit — după cum se exprima în decembrie 1848 autorul lui *Le Peuple* într-o discuţie cu I. Brătianu şi C.A. Rosetti (dealtfel, cu aceştia doi şi cu D. Brătianu era în relaţii foarte apropiate) — să pună o naţie în calendarul lumii[11].

Desfăşurarea revoluţiei în Ţara Românească este fondul pe care Michelet zugrăveşte figura şi acţiunea nobilă a Mariei Rosetti, istoricul îmbogăţindu-şi astfel *Legendele democratice* cu un capitol de mare frumuseţe şi forţă sugestivă.

Lucrarea lui Nicolae Bălcescu *Question économique des Principautés danubiennes* serveşte lui Michelet drept material documentar pentru propria sa scriere despre ţările noastre. Bălcescu este considerat de Michelet ca „un erudit de prim ordin şi totuşi un spirit practic foarte clar, foarte luminos".

Despre revoluţionarii munteni închişi după înfrîngerea revoluţiei şi duşi pe Dunăre într-o ghimie turcească, Michelet scrie în studiul său avîntat: „Acea corabie, arcă sfîntă a naufragiului unui popor, cuprindea guvernul său, în parte literatura sa, sufletul şi gîndirea sa şi, să sperăm, viitorul său! . . . politicieni, istorici, profesori, magistraţi, poeţi, economişti etc.: Aristia, Bălcescu, Bolliac, Bolintineanu, Ioan Brătianu, trei Goleşti, Grădişteanu, Ionescu, Ipătescu, Inagoveanu*, Rosetti, Voinescu, Zane"[12]. Delicateţea sufletească şi neputinţa, explicabilă dealtfel, a dimensionării valorilor îl fac pe Michelet să citeze în ordine alfabetică. Şi totuşi, mai apoi îl remarcă pe Bălcescu, scriind cu adîncă durere că „de curînd l-am pierdut".

Crescută pe solul puternicei afinităţi româno-franceze, influenţa lui Michelet asupra cugetării româneşti din perioada pre şi postpaşoptistă a fost posibilă datorită corespondenţei dintre ideile istoricului francez şi necesităţile momentului istoric pe care îl parcurgeau activ gînditorii şi militanţii noştri. Coroborată cu alte influenţe, îndeosebi cu cea kantiană, influenţa generoasă a lui Michelet se restructurează într-o viziune ideologică unitară proprie gîndirii paşoptiste româneşti, constituind — pentru a ne exprima în termenii gînditorului pe care-l comemorăm şi faţă de care respectul pentru înaintaşii noştri ne îndeamnă să ne exprimăm admiraţia şi recunoştinţa — o notă distinctă în marele acord revoluţionar şi progresist al Europei vremii.

---

[11] Cf. C.A. Rosetti, *Note intime*, vol. II, 1848—1859, Bucureşti, 1903, p. 23.

* Într-o altă variantă, Znagoveanu.

[12] J. Michelet, *Légendes démocratiques du Nord. Madame Rosetti. 1848*, Nouvelle édition augmentée de fragments inédits, avec introduction, notes et index par Michel Credot, P.U.F., Paris, 1968, p. 224—225.

FRANCESCO PETRARCA ȘI UMANISMUL RENASCENTIST

DE

FLORICA NEAGOE

Au trecut 600 de ani de cînd a murit Petrarca, dar faima lui — făcută atunci mai ales de literatura sa neolatină (care i-a adus cununa de lauri pe Capitoliu), mai tîrziu de poezia lui italiană, iar din secolul filozofiei încoace (secolul al XIX-lea) și de una și de cealaltă, — a rămas intactă.

În societatea umaniștilor, Petrarca sta la începuturile gîndirii evului modern. Scrisorile sale, pe care el însuși le-a editat, și un mic grup de lucrări de filozofie morală* îl disting ca pe primul umanist în stil mare. El este tipic pentru începuturile mișcării umaniste pentru că în gîndirea lui antitezele își pierd conturul și coexistă inextricabil legate.

Înainte de a încerca circumscrierea participării lui Petrarca la umanism, se cuvine să ne oprim, cu aceleași intenții definitorii, asupra domeniului însuși la a cărui constituire a contribuit.

Apărut la începutul secolului al XIX-lea, termenul ,,umanism''** a suferit prefaceri mari. Astăzi el indică, într-o manieră indefinit aplicabilă, acordarea priorității pentru problemele și valorile umane.

Pentru a înțelege conținutul și locul umanismului în epoca în care el s-a afirmat ca un curent, trebuie să ne întoarcem la istoria conceptului. Termenul ,,umanism'' e recent, în Renaștere e larg folosit un altul, din aceeași familie, dar cu nete trăsături particularizante — ,,umanist'' (*humanista*). Prin acest nume era desemnat cel ce se ocupa cu ,,umanitățile'' (*studia humanitatis* sau *studia humaniora*). Acest termen, preluat de Salutati de la Cicero, acoperea complexul cîtorva discipline indispensabile unei educații intelectuale împlinite: gramatica, retorica, poezia, istoria, etica. În Renaștere, umanistul este profesionistul acestor discipline. Dar dincolo de ocupație, și în loc mai sigur, stă ceea ce se realizează, sub raport spiritual — global — printr-o îndeletnicire sau alta. Semnificația principală a umanismului a fost făurirea unui nou ideal de viață, plăsmuirea unei noi conștiințe care avea o nouă gardă de onoare: noțiunea demnității, euritmia și autonomia, și căreia filozofia și literatura antică erau solicitate să le dea nu numai ornamentele, ci și fundamentele morale și intelectuale.

Umanismul nu este nici un fenomen dominant pedagogic (Eugenio Garin) sau estetic (G. Gentile, G. Saitta), nici nu are ca dominantă erudiția și idealul literar (P.O. Kristeller) sau filozofia practică (E. Grassi). Și în nici un caz nu e o revoluționare doar a formei (W. Rüegg). El este o mișcare spirituală largă — cuprinzînd toate componentele mai sus amintite; destinul fiecăreia din ele atîrnă de particularitățile umaniștilor, dar se prezintă întotdeauna — deși diferit — împreună. Umanismul nu se mai teme să iasă din școală, axul său e omul ca ființă socială, omul activ, chiar atunci cînd acest om nu se amestecă cu ,,vulgul''. Acceptarea doar a uneia sau alteia dintre aceste componente, cu excluderea, ca accident, sau cu totala subordonare a celorlalte, duce la un exclusivism interpretativ care, adevărat pentru un caz, este neadevărat pentru altul și deci desființează fenomenul înglobant al curentului (G. Saitta și G. Gentile absolutizează principiul estetic și detașarea de lumea activă; V. Rossi, E. Anagnine, E. Grassi subliniază, din contra, fundamentul politico-social; primul demers lasă neexplicat umanismul florentin, cel mai puternic din toate, al doilea nu explică participarea masivă la umanism a lui Guarino Veronese, Francesco Filelfo, Ermolao Barbaro, Enea Silvio Picolomini — Pius al II-lea — etc.). Pentru evitarea acestor primejdii, Eckhard Kessler face o propunere seducătoare prin rigoarea ei genetică: umanismul însuși să arate ce fel de fenomene trebuie să legăm pentru a-l înțelege. De aceea Kessler l-a și ales pe Salutati, desemnat ca umanist de opinia unanimă, ca cel care face pod între Petrarca și Bruni — pregătitorul apogeului umanist: Academia platonică.

Sub numele de umaniști sînt în general (și sumar) cuprinși toți cei nemulțumiți de

---

* *De remediis utriusque fortune*, *De secreto conflictu curarum mearum*, *De sui ipsius et multorum ignorantia*.

** Acest termen este folosit pentru prima oară în 1808 de către F. J. Niethammer, iar în 1859 G. Voigt a recurs la el pentru a desemna o întreagă epocă. Vezi Eckhard Kessler, *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*. München 1968, capitolul *Sensurile de pînă acum ale umanismului*.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1107–1111, București, 1974.

arta, literatura şi filozofia medievală, oamenii de cultură pe care nu-i mai caracterizează gustul pentru teologie, dar care nu au încă nici o dispoziţie raţională incontestabilă; ei se află la egală distanţă de supranaturalul religiei ca şi de stricta raţionalitate a ştiinţei.

Cele mai vizibile cuceriri ale umanismului au fost laicizarea învăţămîntului şi iniţierea cercetării ştiinţifice moderne (filologice şi istorice). Şi pentru că aceasta era o misiune socială urgentă, opinia publică renascentistă îi încarcă pe umanişti cu un prestigiu de care aveau să se bucure în secolul nostru oamenii de ştiinţă şi teoreticienii marilor prefaceri sociale. Erasmus sau Marsilio Ficino, de pildă, au avut în vremea lor prestigiul pe care îl au pentru noi Einstein sau Marx. Umanistul este profesor, om de stat, istoric, poet, scriitor, moralist, este consultant, suplinind, cînd e cazul, lipsa de cultură clasică — istorică şi mitologică — a celor ce comandă ca şi a celor ce execută opere de artă.

Disocierea, în umanism, a ceea ce este modern de ceea ce este medieval nu-i uşor de făcut. La o privire globală, cu traiectoria îndreptată spre ceea ce fusese, umaniştii par a se caracteriza prin conştiinţa libertăţii. Dar raportaţi la ceea ce avea să fie, ei apar, în marea lor majoritate, la fel de deductivişti ca şi scolasticii, la fel de respectuoşi faţă de autoritate ca şi aceştia, numai că faţă de altă autoritate.

Scriu, cu toţii, mult în limba latină (copiind marile modele antice), scrierile lor sînt uşor de separat de cele medievale, stufoase; totuşi, preţiozitatea evului mediu izbucneşte în plin secol al XVI-lea în Anglia şi Spania: euphuismul şi gongorismul. Cît priveşte binecunoscuta lor revoltă împotriva scolasticii, ea vizează scolastica decadentă şi nu secolul de aur al acesteia, secolul al XIII-lea*.

În sfîrşit, mulţi dintre umanişti moştenesc prejudecata medievală a castei culte, privilegiate, prejudecată pe care o modifică neesenţial, doar întrucît consideră această castă ca fiind una deschisă, aceea a talentului şi intelectualităţii.

Umanismul Renaşterii este o mişcare protestatar-progresistă, nu însă întotdeauna şi democrată: nu toţi umaniştii sînt interesaţi într-o audienţă largă. E adevărat că un umanist ca Il Platina scria că scopul lui a fost să găsească drumul spre fericire pentru toţi, nu numai pentru filozofi; dar tot din rîndurile lor se ridică voci care condamnă tiparul (de dată recentă — 1440) ca vulgarizare a culturii. Iar un umanist fermecător şi cu mintea deschisă cum a fost Pico della Mirandola putea crede şi scrie, în 1485, prietenului său Ermolao Barbaro, că e mulţumit dacă doar cîţiva îl admiră pentru sagacitate, concizie, subtilitate, că aceste titluri sînt suficiente pentru a-i fi apărat numele de uitare. „Căci dacă vulgul, cum zici, ne-a reţinut ca sordid, grosolan, încult aceasta e pentru noi un motiv de glorie şi nu de ruşine. Noi n-am scris pentru vulg, ci pentru tine şi cei ca tine"[1].

Rebeli conştienţi şi mîndri, umaniştii sînt individualişti, convinşi de adevărul aforismului redescoperit şi reinterpretat al lui Protagoras: omul este măsura tuturor lucrurilor.

Umanismul nu poate fi considerat ca mişcare în primul rînd filozofică. Contribuţia umaniştilor la filozofie n-a fost semnificativă, iar cei care au dezvoltat diferitele compartimente ale filozofiei nu pot fi numiţi pur şi simplu umanişti — aceasta ar fi o caracterizare prea sumară şi deci neadevărată. Comparîndu-le opera, constatăm o mare diversitate de idei şi multe dezacorduri (între ei, ba chiar la acelaşi autor, mai mult, în paginile aceleiaşi lucrări). Numitorul comun al mişcării trebuie căutat în concepţia lor despre om şi, pornind de aici, în concepţia despre educaţie şi în idealul erudiţiei şi al stilului literar.

Influenţa pe care umaniştii au exercitat-o asupra filozofiei de mai tîrziu a fost atît directă (mai ales în filozofia morală) cît şi indirectă; faptul că astăzi se practică critica istorică şi analitică, faptul că traducerile se fac cu acurateţe, că se folosesc dicţionare alfabetice, se dau note de subsol, faptul că se scriu nu numai comentarii, ci şi tratate, eseuri, prelegeri etc., că pot fi citiţi, în afară de Aristotel şi Toma din Aquino, toţi filozofii, poeţii

---

* Prelungirile Evului mediu în Renaştere se observă în toate sectoarele acesteia. De aceea a şi fost posibil ca data graniţă, cînd epoca modernă apare purificată de toate reziduurile, să fie fixată la începutul secolului al XVIII-lea, odată cu iluminismul. (Crane Brinton, *Ideas and men*, N. Y. 1955, p. 258). Amestecul tradiţiei şi inovaţiei permite considerarea Renaşterii şi ca moştenitoare directă a Evului mediu (V. Paleolog, prefaţă la *Leonardo, Tratat despre pictură*, Bucureşti, 1971) şi ca totală ruptură cu acesta (Ivor B. Hart, *The world of Leonardo da Vinci*, London 1961, p. 33: „Renaşterea a fost, aşa cum termenul chiar arată, re-naşterea a ceva vital care încetase să trăiască. Acest ceva a fost variabil desemnat cu termenii cultură, învăţătură, practica gîndirii abstracte şi obiective...").

[1] *La letteratura italiana, Storia e testi*, vol. 13, *Prosatori latini de Quatrocento*, a Cura di Eugenio Garin, Milano, Napoli 1952, p. 813.

şi istoricii greci şi romani (în original şi în traduceri) — toate acestea se datorează şi umaniştilor.

Umanismul poate fi mai bine urmărit, credem, dacă desfacem în el, pentru a le reuni apoi, cele cîteva şuvoaie din care se adună aceeaşi apă curgătoare: problema literelor ca preocupare erudită de antichitate şi ca ideal literar şi pedagogic, caracterul filozofic al umanismului, dominat de problema omului, destinului şi activităţii lui.

Filozofia morală, singura disciplină propriu-zis filozofică, este şi cea mai importantă dintre „umanităţi". Bineînţeles, toate discursurile, tratatele şi eseurile de istorie sau literatură sînt pătrunse de un ton moralizator, dar aceasta încă nu este filozofie morală. Se scriu însă o serie de tratate pe diverse teme — tradiţional morale: fericirea, binele, virtutea, viciul şi pasiunea, pe tema datoriei morale a diferitelor categorii sociale (principele, magistratul, cetăţeanul), pe tema vieţii de familie şi a educaţiei copiilor, pe tema vieţii active şi a celei contemplative şi, mai ales, pe aceea a libertăţii de voinţă. Opiniile şi observaţiile personale asupra vieţii şi evenimentelor contemporane se împletesc cu expunerea eclectică a teoriilor antice — mai ales ale lui Platon, Plotin, ale stoicilor, scepticilor şi epicurienilor.

Erudiţia umanistă n-a creat sisteme etice noi, dar a impulsionat puternic gîndirea în această direcţie, ceea ce a dus, în secolul al XVII-lea, la interesul pe care-l poartă eticii toţi marii filozofi.

Umaniştii au reluat studiul limbii şi culturii eline, aproape absent în Evul mediu (cu excepţia Siciliei şi Italiei de sud, unde se mai păstraseră şi erau citite manuscrise greceşti), i-au descoperit pe Lucreţiu, Tacit, Suetoniu şi au scris într-o latină aleasă, avîndu-i ca model pe aceştia, ca şi pe Cicero — admirat şi în Evul mediu.

Aflîndu-se chiar la începutul unui drum nou, era firesc ca umanismul, instituitor de tradiţii, să se bizuie şi el, la rîndu-i pe altele. Şi pe acestea le-a luat de peste tot: şi din cultura medievală, şi din practici şi uzanţe care evoluau la periferia acesteia: retorica practică a Italiei (datorită vastei activităţi politice a statului papal ca şi datorită apariţiei timpurii a oraşelor republicane şi deci practicii scrisorilor, mesajelor, discursurilor, capătă o deosebită importanţă stilul, compoziţia, dicţiunea), studierea limbii şi poeziei latine în Franţa (iar din secolul al XIII-lea şi în Italia). La aceste vlăstare, care s-au dezvoltat impetuos începînd cu secolul al XIV-lea, ajungînd să aibă şi un conţinut nou, trebuie adăugat un alt element — păstrarea neîntreruptă, în Bizanţ, a legăturii cu limba şi cultura elină *.

Umanismul, deci, continuă şi depăşeşte, prezentîndu-se ca o mişcare lipsită de contururi precise, cu timidităţi (înnoieşte învăţămîntul dar nu-i modifică forma; accentuează raţionalitatea dar nu se opune direct religiei) şi cu destule inconsecvenţe: nu există un ideal filozofic bine elaborat pe care umaniştii să-l fi adoptat cu toţii; unii apără, deşi nu constant, idei pe care alţii le contestă, şi parcă de dragul de a discuta cu aprindere şi în contradictoriu la infinit; invectiva este, la ei, un gen literar.

Dincolo de acest eclectism însă, se impune ca trăsătură comună învestirea filozofiei morale cu prioritate faţă de ştiinţele naturii şi de logică. Deşi, la o primă abordare lucrul pare straniu, aceasta a însemnat, de fapt, învestirea cu prioritate a concretului **.

Preocuparea fundamentală a întregului umanism nu este îndreptată direct spre gnoseologie, spre cunoştinţă şi adevăr; la acestea se ajunge indirect, venind dinspre bine şi praxis. De aici interesul pentru jurisprudenţă, retorică şi artă.

Jurisprudenţa era în Renaştere o concepţie despre lucrările omeneşti şi convingerea că în lumea omului poate fi introdusă ordinea. Retorica, strîns legată de jurisprudenţă, era gîndită tocmai ca mijloc de a aduce oamenii la convingeri comune. Or, aceasta nu se poate realiza numai prin apelul la raţiune, ci prin concretul *hic et nunc*, prin *pathos*. Tocmai de aceea problema formei, a compunerii discursului capătă o enormă însemnătate. Lorenzo Valla va considera, în secolul al XV-lea, că filozofia este simplu soldat, în timp ce oratoria este generalul; oratorii ştiu mai bine decît dialecticienii să discute problemele. Cît priveşte arta, prin ea, ca fantezie întrupată, omul experimentează o situaţie care-i e proprie numai lui: de a putea atribui realităţii tot felul de semnificaţii, deci de a crea.

În *De studiis et litteris liber*, dezbătînd pe larg şi didactic problemele legate de *studia humanitatis*, Leonardo Bruni Aretino scrie că aritmetica, geometria, astronomia sînt discipline în care nu se cuvine să fim cu desăvîrşire inculţi, dar nici un e lucru demn de stimă să realizăm performanţe; retorica este şi ea inclusă aici, dar cu un „poate", pentru

* Vezi P. O. Kristeller, *Eight philosophers of the Renaissance*, Stanford University Press, 1966 (Capitolul *Antecedentele medievale ale umanismului renascentist*).

** Ideea îi aparţine lui Ernesto Grassi, care a şi apropiat, pe acest temei, umanismul italian de marxism. Vezi *Umanismul italian şi marxismul* în „Zeitschrift für Philosophische Forschung", nr. 1 — 2, 1972.

că: „... despre aceasta din urmă vorbesc cu inima grea, căci dacă cineva o cultivă, eu sînt acela".

Formulînd, cu obişnuita lui claritate şi receptivitate chiar faţă de ceea ce nu e opţiunea sa, raportul dintre *umanităţi* şi ştiinţe, Bruni scrie, în acelaşi loc: „Căci dacă literele lipsite de cunoştinţe reale sînt sterile şi goale, cunoaşterea conţinutului, oricît de vastă, dacă-i lipsită de frumuseţea formei literare, apare obscură..." [2].

Aşadar, pentru umanism, devenirea omului are prioritate asupra cunoaşterii; devenirea vădeşte faptul că omul este o fiinţă deschisă şi că realitatea este, pentru el, obiect al practicii.

Umanismul durează trei secole: al XIV-lea, al XV-lea şi al XVI-lea. *Francesco Petrarca este tipic pentru începuturile mişcării umaniste, deşi nu este chiar primul umanist.*

Referindu-se la sine, el a avut o dată fulguranta intuiţie a poziţiei sale în istoria gîndirii: „mă uit înainte şi înapoi, în acelaşi timp, ca şi cum m-aş afla la graniţa dintre două ţări".

Petrarca a opus tradiţiei medievale studiul antichităţii căruia i s-a consacrat cu entuziasm. El a copiat, adunat, adnotat operele literaturii latine, a făcut cunoscute scrisorile lui Cicero către Atticus, iniţiind o serie lungă de descoperiri similare. Dintre poeţi îl prefera pe Virgiliu, pe care l-a imitat (poemul *Africa*) şi a cărui *Eneida* a interpretat-o alegoric (*Despre conflictul secret al îngrijorărilor mele*, cartea a II-a), dintre prozatori îi plăceau mai cu seamă Seneca şi Cicero. *Epistolele morale* ale celui dintîi i-au inspirat o întreagă problematică morală: conflictul virtute-soartă, conflictul raţiune-pasiune, relaţia virtute-fericire, meditaţia asupra morţii etc.

Entuziasmul cu care l-a privit pe Cicero este atît de mare încît Petrarca se numeşte pe sine ciceronian. De la acesta a preluat şi forma dialogului şi informaţia despre filozofia greacă. Petrarca era convins că Platon este prinţul filozofilor (dealtfel această admiraţie este tipică pentru atitudinea renascentistă), totuşi este departe de a-l dispreţui pe Aristotel şi are bănuiala că textul original este superior traducerilor şi comentariilor medievale, devenind astfel profetul aristotelismului renascentist nu numai al platonismului.

Deşi a opus antichitatea tradiţiei medievale, deşi nu o dată şi-a manifestat ostilitatea faţă de scolastică, Petrarca n-a fost complet liber de influenţele ei.

Mai important însă decît urmele de scolastică din opera sa, este atitudinea pe care o adoptă faţă de creştinism. Pietatea lui este atît de copleşitoare, încît în orice conflict filozofie (antică) — religie, el optează pentru cea de pe urmă. Opţiunea este bineînţeles sentimentală dar lucrurile nu se schimbă prea mult prin aceasta [3].

Chiar polemica lui cu scolastica în numele unei religii simple, continuă şi rezumă gîndirea unor mistici medievali.

Atitudinea lui Petrarca faţă de religia creştină este tipică pentru felul în care umaniştii de mai tîrziu — Colet, Erasmus, More — vor îmbina credinţa cu cultura lor clasică: îi vor citi pe primii autori creştini în anturajul filozofilor antici şi vor refuza contactul cu teologia scolastică. Petrarca are o mare admiraţie pentru Augustin, din care citează abundent şi căruia în *Secreto* — compusă în formă de dialog — îi acordă rolul ghidului spiritual, rol pe care în *Divina Comedie*, Dante îl rezervase lui Virgiliu.

Îndatorat nu numai antichităţii, ci şi Evului mediu, Petrarca este, prin trăsături şi preocupări majore, un modern.

Este de notat, în primul rînd, îndrăzneala — caracteristică tuturor umaniştilor şi culminînd la Montaigne — de a face din mişcările propriei conştiinţe subiect principal de filozofare. Petrarca vorbeşte cu dezinvoltură despre sine, despre ceea ce a citit, despre ceea ce simte şi crede şi se referă la toate cele ce-l privesc ca la argumente. Această îndrăzneală specific modernă e însoţită de o mare curiozitate, de lăcomie chiar pentru noi observaţii şi informaţii, pe care le caută nu numai în lectură şi în schimbul de idei, ci şi în schimbarea de peisaj, de unde gustul pentru călătorii, ajuns în zenit cu Erasmus.

Ezitînd şi contrazicîndu-se din cauza scrupulelor religioase, Petrarca se lasă învins atît de pasiunea pentru faimă cît şi de melancolia care cuprinde sufletul în singurătate; cei de după el nu vor mai ezita: în 1514 Dürer nu va mai reprezenta *Melancolia* ca pe un viciu, adică aşa cum o considerase Evul mediu. Or, atît dragostea de faimă cît şi melancolia marchează laicizarea conştiinţei şi individualizarea reacţiilor, ca reacţii personale.

Preocuparea majoră, faţă de care trăsăturile expuse mai sus sînt doar mijloace, este preocuparea de om şi problemele acestuia. În tratatul *Despre ignoranţa mea şi a multor altora*, Petrarca formulează foarte clar ideea că nu slujesc la nimic cunoştinţele, oricare ar fi ele, dacă ignorăm sau dispreţuim natura oameni-

---

[2] *L'educazione umanistica in Italia*, Testi sceltie illustrati a cura di E. Garin, Bari 1953, p. 32, 38.

[3] *La Letteratura italiana, Storia e testi*, vol. 7, *Francesco Petrarca Prose*, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, Milano, Napoli, 1955, pp. 723; 729.

lor, scopul pentru care s-au născut. „La ce poate sluji — exclamă el — cunoaşterea fiarelor, a păsărilor, a peştilor, şerpilor, dacă ignorăm omul sau nu ne pasă de el; dacă ignorăm scopul vieţii noastre, de unde venim şi încotro mergem?" [4]. Răspunsul vine şi el: m-am născut spre a fi om bun (*vir bonus*) şi nu pentru a fi învăţat; cultura are acest scop (morala) sau n-are nici unul.

Ca toţi ceilalţi umanişti din acest secol, Petrarca respinge logicismul, aşa cum era acesta practicat de scolastica pariziană. Şi, în *Despre remediile celor două destine*, — lung dialog între raţiune, afecte şi sensibil (bucurie, speranţă, frumuseţe etc.), misiunea filozofiei rămîne aceeaşi: să contribuie la victoria virtuţii pentru că numai prin virtute omul poate deveni vecin cu fericirea.

Ideea opoziţiei ştiinţă-morală şi ideea perfectibilităţii, adică devenirea umană prin efort, este decisivă.

Prin Petrarca, *inventio* devine umanismului mai dragă decît *ratio*, tot ce e concret şi istoric capătă rol filozofic. Exact invers vor sta lucrurile în secolul al XVII-lea, cînd raţionalismul va repudia şi retorica şi poezia (ba chiar şi istoria) în numele raţiunii impersonale, apatetice.

Umanismul secolului al XIV-lea — reprezentat în modul cel mai cuprinzător de Petrarca şi de continuatorul său Salutati — şi-a respectat parte din promisiuni în secolul al XV-lea, parte în secolul al XVI-lea Tehnicile criticii de text şi istorice s-au dezvoltat într-atît, încît i-au permis lui Lorenzo Valla să facă, în 1440, una din cele mai tulburătoare descoperiri: că aşa-numita *Donaţie a lui Constantin cel Mare* este un document apocrif: limba acestui document nu este aceea care se vorbea în secolul al IV-lea, ea conţine anacronisme.

În secolul al XV-lea, izvoare clasice — deloc sau prea puţin cunoscute — sînt scoase la iveală şi studiate (Platon, Epictet, Lucretius, Plutarh, Diogene Laertios etc.), izvoarele cunoscute sînt retraduse şi reevaluate (Seneca, Cicero, Aristotel). Influenţa umanismului se face puternic simţită în Universităţi. Umanismul nu mai are o atitudine polemică faţă de metafizică, filozofia naturii, logică, medicină, matematică etc.; din contra, se instalează uzanţa ca înainte de a se consacra unei discipline sau alteia să se parcurgă, obligatoriu, treptele instrucţiei umaniste. Şi astfel metodele şi tehnicile umaniste încep să fie aplicate şi verificate în noi domenii.

Bogata eflorescenţă a aproape tuturor doctrinelor antice va opune una alteia autorităţile, iar din aceste ciocniri va ieşi slăbită Autoritatea — lucru cu desăvîrşire nou.

În ultimul secol umanist — secolul al XVI-lea — cultura părea a fi ajuns la apogeul ambiţiilor sale, anume, părea a fi devenit o a treia putere în viaţa statului, alături de cea religioasă şi de cea politică. Umanismul se bucură de un prestigiu imens, seducţiei sale nu-i rezistă nici cei mai lucizi reprezentanţi ai bisericii, iar ascuţimea lui critică e folosită de toţi, în toate domeniile. Se ajunge acum la o situaţie pe care secolele anterioare nici n-o bănuiseră. Petrarca, Ficino, fuseseră cu sinceritate timizi în faţa religiei, o acceptaseră cu drepturi egale sau îi dăduseră chiar locul de onoare. În acest secol însă, umanismul, ajuns la apogeul rafinamentului, face toate concesiile posibile religiei instituţionalizate, dar formal, cu felonie, pentru ca sub un pretext sau altul (afişate cu o solemnitate intenţionat ridicolă) să evadeze prin scepticism, dincolo de dogmatică şi de superstiţie în deism sau chiar mai departe. Dacă umaniştii vor fi fost conştienţi de faptul că umanismul lor, oricît de „creştin" era considerat atunci, tăinuia necredinţă, dacă publicul restrîns căruia i se adresau le va fi înţeles mesajul (şi deci dacă vor fi alcătuit cu adevărat o republică a înţelegerii reciproce a celor cultivaţi) sau dacă fiecare va fi înţeles ce va fi putut şi ce va fi vrut, nu are importanţă aici. Cert e că arta lor era considerată o armă şi rîvnită ca atare. Erasmus, care a criticat cu eleganţă şi cu stăpînirea impecabilă a tuturor modalităţilor ironiei abuzurile clerului catolic şi pompa catolicismului ca părăsire a creştinismului, a fost solicitat şi arzător dorit ca aliat, atunci cînd a început conflictul între protestanţi şi papalitate, şi de unii şi de ceilalţi. Luther era sigur că logica propriei sale critici îl va aduce pe Erasmus de partea lui. Cînd a văzut că totuşi nu vine, l-a rugat, şi, cînd din nou aşteptarea i-a fost zadarnică, l-a insultat.

Logica umanismului se încheiase: umanismul nu fusese în nici un fel legat cu mişcările de masă ale Renaşterii şi de aceea s-a şi stins fără a rodi altceva decît interese teoretice, tendinţe negîndite pînă la capăt (adică nici un sistem original), deşi superbe prin bogata lor diversitate şi sol rodnic pentru filozofia de mai tîrziu.

La începutul acestui drum stătuse umanistul poet *Francesco Petrarca* (1304—1374).

[4] *Ibidem.*, p. 715.

TEMA UNIVERSALISMULUI CULTURII ÎN GÎNDIREA AUTORULUI CĂRȚII „INDIA"

DE

ION BANU

I. Ca și în planul filozofiei, în planul culturii, conținutul acesteia dintr-o epocă sau alta e inseparabil de istoria ei anterioară.

Culturologul din zilele noastre e obligat să studieze istoria acelei substanțe unitare care se constituie sub ochii noștri ca un universal cultural ce străbate culturile naționale și regionale, soarbe din ele și se formează omogen, în raport dialectic cu eterogenitatea lor. O atare istorie se va interesa îndeosebi: a) de descifrarea antecedentelor, neîndoielnic milenare, ale *componentei de universal* din cultura modernă, decantînd așadar ceea ce în ambianțele culturale individuale ale trecutului se coagulează cu valoare de universal; b) elucidarea constituirii istorice a *conceptului de cultură universală*.

Cercetătorul modern al acestei duble teme se oprește cu admirație la opera lui Al-Biruni, de la a cărui moarte s-a comemorat în 1973, împlinirea unui mileniu.

II. Opera lui Al-Biruni, dar mai ales *India* la care trimit notațiile mele, îmbrățișează cele două teme în moduri diferite. *În mod deliberat*, autorul horesmian are în vedere valori comune celor trei ambianțe culturale pe care le cunoaște (desigur, în mod cu totul inegal): cea de limbă arabă, cea greacă — greco-romană, în oarecare măsură — și cea indiană. Se ocupă și de fenomene culturale iudaice, creștine și manicheiste. În ce privește conceptul de cultură universală el nu e *formulat nicăieri în mod deliberat*. Dar el există în forma neteoretică. Textul *Indiei* ne oferă ceea ce Louis Althusser numește *practică teoretică*, în speță practica teoriei conceptului în cauză.

El angajează conștiința cărturarului din secolele X-XI e.n. în condițiile care erau departe de a favoriza un atare demers: culturile chineză și indiană erau la drept vorbind încă izolate una de cealaltă, ca și de restul lumii; cea de limbă arabă era abia la începuturile dezvoltării ei; cea medieval-europeană era deocamdată în stare de „foetus"; culturile antice dintre Atlantic și Indus — greacă și romană, egipteană, mesopotamiană, iudaică, iraniană etc. — erau, fie cultivate de elite cu totul restrînse, ca de pildă cea greacă, fie pur și simplu uitate ca cele de pe țărmurile Nilului ori Tigrului și Eufratului.

Acela a cărui amintire o evocăm aici urmărește fenomenul cultural indian în spiritul convingerii că trebuie să-l abordeze ca om format la școala culturii sau a culturilor de limbă arabă, însă după criterii dimensionale care ar sălășlui în cugetarea greacă. Valorile date de aceasta din urmă se arată a fi pentru el valori supreme, măsuri etalon pentru orice cultură. În mintea sa, îmbinarea dintre acestea din urmă și cele elaborate în limba arabă pare să fie un fapt împlinit. Compararea lor cu tezaurul indian în vederea *extragerii* a ceea ce îi apare a fi comun și a *păsirii spre un universal* la care ar contribui toate trei — iată componentele de bază ale actului original, act de pionier, uimitor de îndrăzneț și nu mai puțin prețios, făptuit de autorul *Indiei*.

Încă în introducerea cărții *India* el atinge cu remarcabilă maturitate problema raportului dintre ceea ce, într-o cultură, e singular și ceea ce e de ordinul universalului. Va analiza, spune el, gîndirea indienilor și pe cea a grecilor ca să evidențieze „apropierile reciproce dintre ele"[1]. Totodată e conștient de faptul că indienii se deosebesc mult de „noi, ceilalți": prin particularitățile semantice ale limbii lor, bogată în nuanțe intraductibile, prin structura ei, printr-o fonetică străină de cea a limbii arabe, prin distincția dintre limba textelor și graiul popular etc.[2].

---

[1] Al-Biruni, *India*, *Introducere*, § 4. Referirile la *India* se fac după ediția în limba rusă, tradusă sub redacția lui V. I. Beleaev, Taşkent, 1963.

[2] *Ibidem*, Cap. I, § 9.

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1112—1116, București, 1974.

Ţinînd seama de toate cele de mai sus, noutatea şi rodnicia actului întreprins de Al-Biruni trebuie apreciate prin ele însele, independent de volumul şi autenticitatea fondului de idei, grecesc ori indian, de care se serveşte şi independent de modul în care am caracterizat noi, azi, rezultatele pe care le obţine.

III. Cunoştinţele lui referitoare la sistemele filozofice ale Indiei „se limitează la *Samkhia*" pe care, afirmă în *Introducerea* cărţii *India*, a „tradus-o" în arabă, dar probabil este vorba de comentariul lui Gaudapada la tratatul *Samkhia-Karika*, al lui Ishvara-Krishna [3]; la *Ioga*, cunoscută după *Iogasutra* lui Patandjali [4] şi, în parte, la *Vedanta*, atît cît a putut să afle despre această doctrină în *Bhagavadgita*. Deşi Biruni cunoaştea slab limba textelor indiene, totuşi el reda suficient de corect fondul, dacă nu şi *forma* lucrărilor indiene cunoscute şi traduse de el [5]. Remarcabilă este mai ales modalitatea, relevată de toţi cercetătorii, în care abordează el obiectul. Studiază India, aş spune ca un culturolog modern, preocupîndu-se de geografia, de compoziţia etnică a populaţiei, de structura ei socială, de limba, literatura, ştiinţa, filozofia, teologia popoarelor Indiei, de moravurile lor; modalitate remarcabilă, chiar dacă izvoarele cunoştinţelor sale — texte scrise şi experienţa nemijlocită dobîndită ca vizitator al Indiei — sînt limitate.

IV. Mă voi opri mai pe larg, aici, la conturarea cunoştinţelor sale privitoare la greci. Procedînd la comparaţii cu cugetarea indiană el se referă la filozofi ca Thales, Pythagora, Empedocle, Socrate, Platon, Aristotel, Porphyrios, Proclos etc; la medicii Hippocrate şi Galenos; la exponenţi ai tehnicii şi matematicii ca Arhimede şi Euclide; la geografi ca Ptolemeu, la poeţi ca Homer şi Simonide; la legiuitori ca Lycurg şi Solon; la principalele zeităţi ale mitologiei greceşti; în plus, la generali, oameni politici, doxografi. comentatori şi la personaje de legendă.

Cît de bine îi cunoaşte oare? Voi reveni la această chestiune imediat. Deocamdată trebuie consemnat faptul că are pentru cultura greacă o adevărată veneraţie. Comparînd-o cu cea indiană, el pleacă de la premisa — care e departe de a fi şi a mea — a inferiorităţii celei din urmă faţă de cea a Eladei. El are despre elini cunoştinţe nu o dată confuze, pe alocuri denaturate, căci, probabil nu cunoştea greaca. Îi era străină siriaca în care, începînd cu secolul al VI-lea e.n., se traduseseră multe şi preţioase texte filozofice şi ştiinţifice greceşti[1]. Cunoaşte gîndirea greacă cu precădere prin intermediul traducerilor în limba arabă, atîtea cîte existau în sec. al X-lea. Dar mai semnificativ mi se pare faptul că în ciuda acestor neajunsuri, el are în vedere Grecia în spiritul prestigiului pe care-l merita cu adevărat. Mai mult, stilul cugetării sale îmi apare notabil influenţat de acela al marilor cugetători elini din epoca clasică: claritatea şi minuţiozitatea demonstraţiei, cult al raţionalităţii, atitudine de rezervă faţă de aserţiunile nedemonstrabile, respect al nuanţelor, spirit critic.

E instructivă comparaţia cu felul în care, în acelaşi timp, — din jurul anului 1000 — se situa faţă de cultura greco-romană, Occidentul Europei. Atitudinea Occidentului nu era unitară. Sînt personalităţi care respectă cultura greco-romană, o studiază, o iau drept izvor de inspiraţie: papa Gerbert e un propagandist al autorilor antici, cunoaşte pe Pythagora, citise *Timaios* al lui Platon etc. Isidor din Sevilla se interesează de ştiinţa antică, maica Hroswitha scrie comedii inspirate de Terenţiu, Otto al III-lea al Germaniei aspiră să înlocuiască „rusticitatea lui saxonă" cu spiritul civilizaţiei eline. Dar *nota larg dominantă e alta*. Semnificativă în această privinţă este ideologia rigoristă, ostilă culturii antice, promovată la finele secolului al X-lea de către mănăstirea Cluny. Aici călugărul care, totuşi, ţinea să consulte un manuscris antic trebuia să se scarpine în ureche, imitînd un gest de cîine, pentru a evidenţia astfel că nu acordă vechiului autor altă consideraţie decît cea cuvenită pomenitului patruped. În această epocă, Sfîntul Odilon vede în poezia antică un şarpe veninos ce se strecoară dintr-un vas împodobit. Trimisul papei la Saint Basle spune că „Platon, Terenţiu şi restul turmei filozofilor sînt ca nişte vrăjitori, îndemînatici la zbor, la cufundare în apa mării, la căţărat". Sfîntul Manuel taie din manuscrisele clasice pasajele pe care le aprecia ca dezagreabile creştinismului [6]. Se ştie că pînă în secolul al XIII-lea Aristotel continua să fie repudiat şi condamnat (de pildă Conciliul de la Sens, 1210, ori decretul din 1277 al lui Etienne Tempier, episcop al Parisului).

Ei bine, în jurul anului 1000, în îndepărtatul Horesm, Al-Biruni este la loc de seamă printre cei ce văd în Platon şi Aristotel dascălii lor de frunte. Ba chiar, comparînd proclasicismul european de atunci cu acela al lui Biruni, văd o deosebire. Simpatia medievalilor europeni se îndreaptă către antici ca

---

[3] Vezi, *ed. cit.*, nota 12, p. 543, întocmită de V. G. Erman şi A. B. Halidov.

[4] *Ibidem*, nota 13, p. 543 a aceloraşi comentatori.

[5] *Prefaţa* comentatorilor menţionaţi la *India*, ediţia citată, p. 26.

[6] Date împrumutate din H. Focillon, *L'an mil*, Paris, 1952, şi din J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident au Moyen Âge*, Paris, Artaud, 1964.

spre un fenomen intelectual resimțit ca exterior, care e redescoperit și al cărui studiu e socotit ca folositor culturii celui ce-l abordează. Pentru un gînditor ca Al-Biruni, acea veche creație elină este — dacă nu greșesc — un fenomen apropiat, trăit ca o componentă interioară indispensabilă oricărui om de cultură, mai mult, ca un sediu de principii directoare în acțiunea celui care și-a propus drept țel cuprinderea panoramică a ceea ce apreciază a fi întreaga cultură a epocii sale, cuprindere destinată sarcinii universaliste pe care am menționat-o mai sus.

V. Să ne îndreptăm atenția spre cunoștințele lui Biruni din domeniul filozofiei grecești, deoarece el acordă filozofiei în genere o funcție culturală de prim ordin; cea greacă, în mod special, e chemată să furnizeze investigațiilor sale, împreună cu criteriile de valoare, chiar programul lor.

Informațiile sale despre vechii filozofi greci prezintă, e adevărat, lacune însemnate. Spre exemplu: chestiunea raportului dintre gîndirea proprie lui Socrate și cea a personajului cu același nume din dialogurile platoniciene, nu reține atenția lui Biruni; referirile sale la Platon, în *India*, nu cuprind vreun indiciu din care să rezulte că se interesează de teoria Ideilor, deși comparația cu Vedanta ar fi constituit poate un prilej să facă o mențiune despre aceasta; direct din Aristotel, evident, nu citise nimic; ceea ce considerăm noi azi a fi fondul principal al ontologiei acestuia pare ori să-i fi fost străin ori să-l fi considerat neglijabil; nici referirile la neoplatonici, pe care, neîndoielnic, nu-i deosebește de platonicieni, nu-l pun într-o situație mai bună. Cred a nu greși considerînd că admirația sa pentru corifeii culturii grecești — fie filozofi, fie poeți ca Homer — provine mai ales din atmosfera culturală generală a lumii intelectuale în care se formase — alimentată de comentatori elenișți tîrzii și de admiratori de limbă arabă timpurii — decît dintr-o bogată lectură a textelor originare. Uneori se înșeală asupra acestora. Mi se pare însă de necontestat că lecturile sale despre greci au fost cu mult mai bogate decît cele pe care le menționează. Tezele de filozofie greacă pe care le reține și mai ales *spiritul* în care o face merită cea mai mare atenție sub raportul temei ce ne preocupă aici.

El începe prin a face înșiruirea unor *modalități teoretice*, care, formulate de greci, s-ar regăsi și în cugetarea indiană și care pentru el reprezintă — nu ne-o spune, dar faptul mi se pare greu de contestat — *modalități necesare oricărei filozofări, aș spune Filozoficului ca atare*:

a. Meditația asupra unui *principiu prim*. Aceasta ar putea fi după unii, o „substanță ascunsă", după alții, o „forță". Și într-un caz și în celălalt un atare principiu ar fi unul și același, atît pentru „pietre și natura fără viață, în genere", cît și pentru om[7]. Ar putea fi vorba, aici, cred, atît de primii materialiști greci — textul pare a indica pe filozofii de la *începutul* mișcării filozofice din Elada — cît și de pithagoricieni.

Pentru alții însă un atare prim principiu e acela al unei cauze originare, autonome, unitare și, în esență, exhaustive, în raport cu care tot ceea ce nu posedă menționatele atribute are caracter iluzoriu[8]. Aș zice că se referă la eleați.

b. Preocuparea asupra raportului dintre *unitate* și *multiplicitate*, așa încît, în unitate, o anumită cauză să se manifeste „în moduri diferite, făcînd să apară varietatea lucrurilor în ciuda unității"[9]. E greu de negat că are în vedere aici modalitatea heraclitică de gîndire filozofică, modalitate care într-o formă sau alta, direct sau indirect, are atingere cu aproape toate sistemele de cugetare grecești ori indiene.

c. Alții, spune el, cred că „toate tind din toată ființa lor către cauza primă, încercînd . . . să i se asemuiască, unindu-se cu ea, după ce va fi trecut prin stadii intermediare ..."[10]. E vizat, cred, neoplatonismul ce putea fi pus neabuziv în raport cu relația Atman — Brahman din vedantism. În măsura în care Al-Biruni, dincolo de mitologie și de teologie, întrevedea aici un principiu uman de autodepășire în căutarea sublimului, el consemna, mai mult ori mai puțin conștient, o notă universal-umană de care nici o autentică filozofie, nici o cultură nu pot fi străine.

d. Spiritul oricărei cercetări filozofice sau de alt ordin trebuie să fie acela dat de „păstrarea metodei geometrice", scrie Biruni[11].

Mediul de cultură de limbă arabă încuraja prețuirea matematicii. Lectura, fie și prin intermediul comentatorilor, a lui *Timaios*, îl familiarizase cu unul din sediile de bază ale matematismului aceluia care pusese Academia din Atena sub emblema: „cel ce nu e geometru nu are ce căuta aici". El reține tema matematicii la greci și atunci cînd scrie: „Despre spirit și suflete grecii cred că înainte de a se instala în trup există independent, după numere și grupuri determinate..."[12]. Recunoaștem cred o temă orfico-pythagorică, reluată și prelucrată mai apoi de către Platon. Cu toată încărcătura mito-magică a temei, pythagorismul, dar mai ales Platon, au exprimat astfel — într-o formă mistifi-

---

[7] India, Cap. III, § 17.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, Cap. I, § 13.
[12] *Ibidem*, Cap. III, § 17.

cată — ideea de *ordine riguroasă* a fenomenului spiritual. În ceea ce privește India, preocupările matematice (geometrice) aveau și aici o străveche și remarcabilă tradiție. dacă ar fi să nu menționăm decît tratatul lui Apastamba. El a găsit, neîndoielnic, terenul pregătit aici cînd a pornit să propage printre Indieni „adevăratele metode ale științelor matematice"[13].

Inspirat din atît de variate surse, convins pe de altă parte că metoda matematică trebuie să dobîndească un caracter universal, acest cugetător al secolelor X—XI făcea să renască o orientare inițiată în Europa de Platon cu multe secole în urmă, un spirit care trecînd prin Descartes, prin principiul de „scientia generalis" al lui Leibniz, avea să conducă în zilele noastre spre metoda de care se apropie științele socotite a fi cele mai puțin „exacte".

e. Temei divinității Biruni îi acordă o atenție particulară. Ca bun musulman, ca unul ce crede în dogmele de bază prescrise de Coran, el enunță păreri interpretative care apar la prima vedere simple expresii ale tendinței atît de frecvente printre teologii evului mediu și în genere proprie oricăror dogmatici, de a „trage" spre doctrina de care se simt atașați, cugetările altora. Oare Abélard nu „descoperise" la Platon dogma creștină a trinității? Pe o linie analoagă, Al-Biruni, interpretînd în felul său pe *Timaios*, „împinge" platonismul în direcția monoteismului[14] și a creaționismului, în sensul mozaico-islamic[15]. Aristotel este preschimbat și el în creaționist[16], denaturare care — în treacăt fie zis — e adoptată cu pasiune și de neotomismul cel mai modern.

Cu toate acestea în substratul unor asemenea momente, răzbătînd dincolo de primele impresii, se conturează pregnant un alt chip: nu numai nedogmatic, dar manifestînd o ascuțime critică ce pare a avea drept obiectiv tocmai dogmatismul religios. În această ipostază, ne întîlnim cu intelectualul subtil care, fără a înceta să fie atașat religiei sale, tinde să o raționalizeze, să o epureze de tot ce jignește în chip prea vizibil experiența. Nu e vorba aici de ceea ce poate să accepte un ateu al secolului al XX-lea în privința posibilității de a raționaliza teismul, ci de ceea ce încearcă în acest sens un om al veacului al X-lea, epocă de tiranică dominație politico-teologică. Ca membru al unei comunități teocratice, Biruni se va exprima în spiritul ce impune supremația religiei și a instituțiilor religioase asupra altor componente ale suprastructurii societății, dar în adîncul conștiinței el preferă o știință, o cugetare, *autocrate*.

Însă principalul e altul. El compară gîndirea religioasă greacă — bine sau nu prea bine cunoscută — cu cea a indienilor și, implicit, cu cea islamică. Le compară ca un fideist ce caută în ele un numitor comun, în virtutea căruia viziunea teologică, prin natura ei limitativă, exclusivistă, tinde să fie escaladată în numele unui *universal uman*. Atunci cînd scrie că Grecii „în genere, numesc Zeu ceea ce e mai bun și mai înalt, (doctrină) practicată de multe popoare"[17], ne dă prilejul să presupunem că în semnificația personală pe care o atribuie conceptului de divin el introduce un ideal etic socotit a avea valoare umanistă universală. El îl laudă pe Socrate pentru că „în opoziție cu plebea nu a crezut în idoli"[18], (după cum vedem Biruni acceptă acuzațiile lui Meletos și Anytos într-un mod adaptabil viziunii sale raționaliste); laudă o idee platoniciană din dialogul *Legile* pentru că denotă că Platon „la fel ca și Indienii", a înțeles că normele juridice vin de la zei și ca atare urmăresc promovarea Binelui[19]; la fel, convingerea platoniciană „aceeași cu cea indiană", potrivit căreia o dispărută *epocă de aur* din trecut, ca vîrstă a virtuții, a fost totodată o eră a fericirii; blamează „palavrele" lui Pythagora despre metempsihoză, precum și faptul că Platon le-a luat drept bune și că a cugetat astfel în această privință, spre regretul lui Biruni, „ca și indienii"[20]; omagiază pe Aristotel „ca pe un om superior", atunci cînd se arată sceptic cu privire la idolatria grecilor[21] (referirea la Aristotel e fantezistă, dar intenția lui Biruni nu pierde din interes); Asclepios, după spusele lui Galenos, citate de Biruni, ar fi fost poate un simplu om, pătruns de dragoste pentru ceilalți oameni[22]; oricum, prin el se exprimă respectul grecilor, „ca și al indienilor", pentru arta tămăduirii, artă a binelui și deci divină"[23].

La Al-Biruni, turnura etic-umanistă pe care o dă conceptului de divin devine, împreună cu aceea a raționalității, o modalitate a universalului cultural pe care-l caută, de astă dată, în cîmpul, pentru noi prejudicial, al religiei.

Insist. Progresul cultural milenar al omenirii angajează și transformă fără pauză un

[13] *Ibidem*. Cap. I, § 12.
[14] *India*, Cap. III, § 17.
[15] *Ibidem*, Cap. XXI, § 114 — 115 și Cap. XXXII, § 164.
[16] *Ibidem*, Cap. XXI, § 115.
[17] *Ibidem*, Cap. III, § 17.
[18] *Ibidem*, Cap. I, § 12.
[19] *India*, Cap. X, § 51.
[20] *Ibidem*, Cap. VI, § 32.
[21] *Ibidem*, Cap. XI, § 60.
[22] *Ibidem*, Cap. III, § 17.
[23] *Ibidem*, Cap. XX, § 109 și Cap. LXXIII, § 282.

ansamblu de concepte referitoare la viaţa materială şi spirituală, la gîndirea filozofică a societăţii. E un ansamblu deloc constant, deloc limitat, dar care gravitînd totuşi în jurul unui nucleu — în concordanţă cu permanenţele incluse în ceea ce numim *om, societate, spiritualitate* — trebuie să aibă astfel constantele sale. Oricare ar fi complexitatea, aritmia, antinomiile şi diversitatea procesului progresiv în variatele ambianţe — şi dincolo de controversele care afectează acest subiect — istoria umanităţii este şi istoria modificării acestor constante.

Subtextul operei biruniene ne relevă faptul că marele enciclopedist horesmian a avut în vedere, deşi în formă nonteoretică, existenţa unor asemenea constante şi şi-a dirijat cercetarea în spiritul principiului unor atare constante.

VI. Fenomenul de autoreglare, pe care l-a impus istoriei culturii universale redundanţa medievală în cîmpul limitărilor şi dogmatismului, s-a produs în Orientul Apropiat mai devreme decît în Europa. Aportul în acest sens al unor autori de limbă arabă, ca de pildă Averroes, e cunoscut; al unuia ca Ibn Haldun a început să fie mai bine valorizat abia în ultimele decenii; dar al lui Al-Biruni nu este încă suficient reliefat. Fie ca sărbătorirea unui mileniu de la naşterea sa să contribuie la suprimarea ignoranţei care mai stăruie în această privinţă.

OPINII DESPRE CĂRŢI

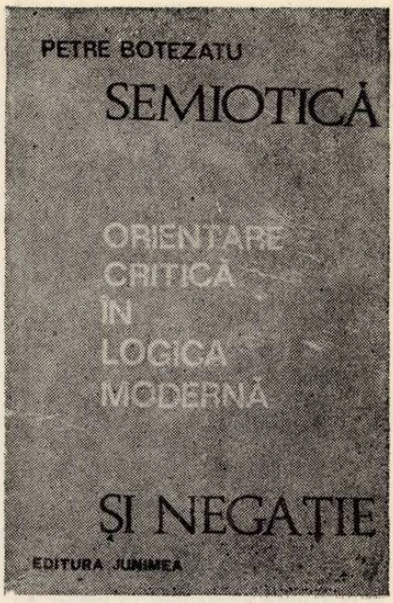
În obiectiv:

Petre Botezatu

SEMIOTICĂ ŞI NEGAŢIE

Orientare critică în logica modernă

IAŞI, EDITURA JUNIMEA, 1973, 310 p.



Participă:

CONSTANTIN GRECU,
SORIN VIERU

LOGICA FILOZOFICĂ, LOGICA MATEMATICĂ ŞI FILOZOFIA LOGICII

DE

CONSTANTIN GRECU

Celor preocupaţi într-un fel sau altul de problemele şi situaţia logicii actuale le este, desigur, cunoscut aspectul sinuos şi contradictoriu al evoluţiei acestei ştiinţe. Se constată astfel, de o parte, existenţa unor realizări şi aplicaţii remarcabile ale logicii formale în multiple domenii, iar pe de altă parte o extraordinară proliferare şi diversificare a sistemelor de logică, îmbinate cu un exces de formalizare ce prezintă pericolul ruperii totale a acesteia de conţinutul gîndirii şi al ştiinţei reale. Faţă de o asemenea stare de lucruri, în rîndul unor logicieni a apărut o reacţie firească menită să restabilească echilibrul pe cale să se piardă, să reorienteze logica spre gîndirea reală concretizată în rezultatele ştiinţei contemporane, pentru a putea răspunde la întrebarea „Cum gîndim?".

Acestei linii de cercetare îi aparţine şi noua carte a profesorului Petre Botezatu, apărută recent la editura „Junimea" din Iaşi. Ea este de fapt o continuare şi o prezentare succintă a realizărilor cercetătorului în domeniul filozofiei logicii şi al logicii operatorii naturale. Într-o serie de lucrări anterioare, printre care *Schiţă a unei logici naturale* (1969) şi *Valoarea deducţiei* (1971), autorul ne obişnuise cu îmbinarea fericită a competenţei, rigorii ştiinţifice, pasiunii şi clarităţii expunerii. Lucrarea la care ne referim în aceste rînduri nu face excepţie din acest punct de vedere. Chiar şi dintr-o simplă lectură se constată că ea este rezultatul unor serioase şi îndelungate frămîntări şi preocupări responsabile faţă de destinul logicii contemporane, din care autorul şi-a făcut o adevărată problemă de conştiinţă. Prea obişnuiţi şi chiar saturaţi de tratări ultratehniciste ale problemelor logicii, simţim o adevărată delectare să citim pagini

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1117–1123, Bucureşti, 1974.

scrise cu pasiune de către un autor cu contribuții notabile în domeniul logicii.

Alcătuită dintr-o serie de eseuri aparținînd metalogicii, scrise, după cum însuși autorul spune, „cu luciditatea rațiunii, care nu rabdă amăgirea, dar și cu patosul îndrăgostitului, care nu se lasă ademenit", cartea profesorului Botezatu este, în esență, centrată pe tema contradicției dintre raționalitate și formalizare („lupta fără răgaz dintre exigențele rațiunii, care impune criteriul inteligibilității, al judecății clarificatoare și critice, și cerințele formalismului, care se supune doar metodei riguroase și constructive") și a celei dintre obiect (= rațiune) și metodă (= forme) „cu rezultatul că metoda a invadat obiectul în paguba acestuia").

Deși intenționată ca o exegeză sau reflexie științifico-filozofică, cale de mijloc între știința pură, dar ermetică, și știința accesibilă, dar vulgarizată, lucrarea depășește de fapt acest statut prin contribuțiile veritabile pe care autorul le are în filozofia logicii. Acestea se nasc în principal din străduința de a introduce conținutul în investigațiile logice, de a-l armoniza pe acesta cu forma pe baza principiului dialectic al rolului primordial al conținutului față de formă, și nicidecum prin ignorarea sau minimalizarea rolului formei. „Ceea ce se anunță primejdios în logica formală (și în matematică)—spune autorul—nu este *puritatea formalismelor*. Prin însăși natura sa, formalizarea tinde la desăvîrșire și nu este cazul să-i imputăm această aspirație îndreptățită . . . Ceea ce poate deveni supărător este *autonomia formalismelor*, mișcarea ce pierde contactul cu realitatea, care se desfășoară în vid. Forma rămîne valabilă atît timp cît reprezintă în mod adecvat un conținut, oricît de general și abstract ar fi acesta. Din ignorarea acestui principiu s-au născut dificultățile majore cu care este confruntată logica modernă" (p. 11).

Titlul, în aparență surprinzător, *Semiotică și negație*, ar putea fi menit să sugereze diversitatea de probleme abordate în lucrare deși, după cum se vede din lectura textului, între cele două vocabule autorul a realizat o legătură cel puțin prin tratarea problemelor negației din punctul de vedere al dimensiunilor semiotice. Dar întrucît în carte sînt discutate și alte probleme, printre care cele grupate sub titlurile „Logica în expansiune", „Confruntări" și „Logica naturală", pare mai potrivit subtitlul *Orientare critică în logica modernă*. Dată fiind această diversitate de probleme, noi nu ne propunem o discuție cuprinzătoare a lor, ci vom selecta unele dintre ele cărora le vom acorda atenția principală. Ne vom opri mai întîi la cele prezentate în carte sub forma unor perechi de contrarii.

Una dintre aceste perechi, care într-un anumit fel le implică și pe celelalte, este analizată sub forma raportului clasic — modern în logică, în legătură cu care sînt în același timp tratate raporturile, uneori cu valoare de opoziții, dintre logică și matematică, logică filozofică și logică simbolică, logică naturală (intensională) și *logică formală* (extensională). În esență, prin logică clasică se înțelege logica aristotelică, care este o logică filozofică, a calității, iar prin logică modernă se înțelege logica simbolică sau matematică, construită după modelul matematic de către Boole, Frege, Russell etc.

Analiza făcută de autor acestor raporturi este substanțială, plină de remarci profunde, deși nu lipsită de anumite echivocuri. Pe de o parte, se subliniază continuitatea *tematică* a celor două logici atunci cînd autorul afirmă că germenii logicii moderne se aflau în opera aristotelică, dar ei au fost descoperiți de J. Lukasiewicz; este vorba în primul rînd de silogistica aristotelică, temă preluată și dezvoltată de logica modernă, devenind un fragment din logica predicatelor sau a relațiilor și fiind, desigur, extinsă și generalizată. De asemenea, se subliniază continuitatea de *metodă*, atunci cînd se invocă citate din Leibniz și Joja, care au apreciat modul matematic în care Aristotel a scris logica. La rîndul său, Petre Botezatu scoate în evidență faptul că „Stagiritul a făcut doi pași giganți, care au decis soarta logicii formale și caracterizează logica modernă. El a *introdus variabilele în limbajul logicii și a construit silogistica* sub forma unui sistem axiomatizat" (p. 56—57). Toate acestea îl fac pe autor să conchidă că „logica clasică constituie de fapt *prin tematica sa un fragment al logicii moderne*" (p. 57). Pe de altă parte însă, în carte găsim scoase în evidență și îngroșate anumite neajunsuri ale logicii moderne în raport cu cea clasică, aristotelică. Astfel, cu toate succesele răsunătoare obținute, aspectul cel mai supărător al logicii, moderne simbolice, este îndepărtarea ei de aspectul viu, intuitiv, imaginativ al gîndirii obișnuite și al celei științifice, ceea ce, după părerea autorului, și explică faptul că „în majoritatea cazurilor, oamenii de știință continuă să folosească vechiul limbaj neformalizat, care prezintă avantajul intuitivității" (p. 59). Acest neajuns al logicii moderne atinge forma cea mai înaltă în înlocuirea gîndirii cu calcularea, cu folosirea algoritmilor ca succesiuni de prescripții, ceea ce duce, prin matematizarea logicii, la mecanizarea gîndirii. „În timp ce demonstrația clasică necesită eforturi susținute de gîndire, fiind astfel capabilă să stimuleze reflexia, să o facă suplă și subtilă, demonstrația formalizată, mult superioară ca vigoare, lasă neatinse aceste resorturi, desfășurîndu-se în zona superficială a deprinderilor" (p. 60). Astfel, logica modernă, cel puțin în varianta neopoziti-

vistă, refuză să se considere o ştiinţă a gîndirii, aceasta din urmă fiind în întregime abandonată psihologiei.

Totuşi, cercetările de metalogică au descoperit o conexiune structurală între logica tradiţională, filozofică, ştiinţa analizei şi criticii gîndirii pe de o parte, şi logica modernă, matematică, pe de altă parte. Această conexiune autorul o fixează în teza *conexiunii funcţionale* şi în *metoda dublei reprezentări* sau a *reprezentărilor complementare*. Pe scurt, este vorba despre faptul că logica modernă, ca şi orice sistem formal, atît prin punctul de plecare (construcţie), cît şi prin cel de sosire (metalogica indispensabilă construcţiei) are nevoie de o bază informală şi de un limbaj ultim neformalizat care aparţin logicii curente, filozofice, tradiţionale. „A detaşa logica matematică de logica filozofică înseamnă a-i amputa rădăcinile . . . " (p. 64). Descrierea matematică, proprie logicii moderne este insuficientă, întrucît, după cum spune Hegel, este caracterizată de exterioritate, de cantitate; demonstraţia şi descrierea matematică a proceselor logice are un caracter constructiv şi este astfel străină conceptului în sensul că „nu exprimă natura adevărată a înlănţuirii logice", este unilaterală, închisă în universul extensional, incapabil să atingă nivelul integrator al cunoaşterii conceptuale . . . " (p. 65). Remediul poate fi găsit, după Petre Botezatu, nu în renunţarea la modelarea matematică (algebrică) a discursului logic, care a condus la cuceriri importante, şi nici în abandonarea descrierii conceptuale, ci în asocierea reprezentării matematice şi a celei conceptuale, ceea ce tocmai constituie metoda dublei reprezentări sau a reprezentării complementare. „Logica clasică dezvoltă latura calitativă şi intuitivă a operaţiilor logice, în timp ce logica modernă stăruie asupra caracterului pur formal şi stringent al acestora. Bunul simţ ne recomandă să asociem cumva cele două conduite, dotate fiecare cu virtuţi specifice incontestabile" (p. 66).

O discuţie despre clasic şi modern în logică antrenează imediat o analiză a raportului dintre logică şi matematică. În această chestiune însă textul cărţii profesorului Botezatu nu este suficient de clar: pe de o parte, logica matematică, simbolică, sub denumirea de logică modernă este considerată pur şi simplu logică atunci cînd este tratată în raport cu logica clasică; pe de altă parte însă, ea este considerată drept parte a matematicii, după cum rezultă din citatele următoare: „deşi matematica modernă abordează, prin logica simbolică, şi operaţiile gîndirii . . ." (p. 83); „matematica abordează astfel cu succes şi studiul unor relaţii calitative (în topologie, în logica matematică, în lingvistica matematică). . ." (p. 84) etc. Nu intenţionăm să intrăm în ampla problemă privind raportul dintre logică şi matematică şi statutul logicii matematice, cu nesfîrşitele controverse dintre logicism şi intuiţionism, dealtfel temeinic şi pertinent tratată în lucrarea pe care o discutăm, ci dorim doar să subliniem, în consens cu ideile de bază ale profesorului Botezatu, după cum ni se pare, că logica matematică, simbolică sau modernă este totuşi logică, dar desigur diferită de cea clasică, atît prin tematică (mult mai amplă şi generală), cît şi mai ales prin metodă, întrucît este expusă după modelul matematicii (şi doar parţial cu metode matematice). Astfel încît, cu toată apropierea şi asemănarea dintre cele două ştiinţe, ele nu pot fi identificate nici în maniera logicistă, nici în cea intuiţionistă, întrucît fiecare îşi păstrează aspecte ireductibile, după cum însuşi autorul remarcă.

Cu toată tendinţa de apropiere (P. Botezatu vorbeşte despre identificare) a obiectelor celor două ştiinţe formale (la un prim nivel de abstractizare, obiectul logicii este gîndirea, cel a matematicii — relaţiile cantitative şi formele spaţiale ale lumii reale; la un nivel superior de abstractizare, logica devine „ştiinţa formei abstracte, a structurii, a tipurilor de ordine, a relaţiilor", iar matematica devine ştiinţa *tipurilor posibile* de relaţii cantitative şi forme spaţiale; ea abordează şi relaţii calitative, astfel încît „nu mai putem declara că obiectul logicii este calitatea, iar cel al matematicii cantitatea"), între logică şi matematică subzistă o anumită distanţă epistemologică indiferent de nivelul de abstractizare. Această distanţă constă în faptul că logica constituie instanţa metateoretică a matematicii, ca şi a oricărei ştiinţe, inclusiv a ei însăşi, fără pericolul unui cerc vicios. În ipostaza de metateorie, logica formală premerge oricărei ştiinţe particulare, inclusiv matematicii faţă de care este mai abstractă, oricît de abstractă ar fi aceasta din urmă. „Dacă matematica aspiră la demnitatea de ştiinţă a structurilor, atunci logica ocupă imediat poziţia superioară de teorie despre structura teoriei care studiază structurile. Astfel *logica se află totdeauna cu un pas înaintea matematicii*" (p. 85). Ni se pare însă discutabilă restrîngerea sferei metateoriei doar la problemele privitoare la structura ştiinţei şi, ca urmare, trecerea de la ideea că logica este metateorie la ideea că metateoria, inclusiv metamatematica, este logică, aşa după cum afirmă autorul: „*În înţelesul de teorie a construcţiei şi a structurii ştiinţelor, metaştiinţa se recunoaşte ca logică*"; „Ca orice ştiinţă specială, *matematica este dublată de o metamatematică*, de teoria structurii teoriilor matematice, iar aceasta aparţine logicii" (p. 85). Acest lucru este adevărat numai dacă, aşa cum procedează autorul, ne referim doar la problemele de structură a

teoriilor, cum sînt cele legate de demonstrarea necontradicției, completitudinii, independenței axiomelor, decidabilității etc. Într-un sens mai larg, însă, metateoria cuprinde și probleme care transcend logica și care aparțin filozofiei științei sau, mai general, teoriei științei.

Idei deosebit de interesante sînt expuse de către profesorul Botezatu în ultima parte a cărții, intitulată „Logica naturală" și constituită din patru eseuri. Desigur, aceste idei sînt în cea mai mare parte reluate și prezentate succint pornind de la lucrările sale anterioare în care și-a expus sistemul de logică naturală operatorie și teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor. Noi vom discuta mai întîi teoria raportului dintre conținut (obiect) și formă în logică. Punem problema în acest fel întrucît însuși autorul manifestă o oarecare inconsecvență atunci cînd raportează formele gîndirii cînd la obiect, cînd la conținut, într-un mod care lasă să se înțeleagă o anumită identificare a lor, după cum rezultă din pasaje ca: „Logica formală s-a sprijinit pînă acum pe ipoteza că forma gîndirii este mai mult sau mai puțin independentă de conținutul gîndirii . . . Una din tezele materialismului dialectic afirmă cu tărie *rolul determinant al conținutului în raport cu forma* . . . Vom presupune, anume, în cele ce urmează, că *obiectele cu care gîndim modelează forma gîndirii*. Dacă ipoteza se verifică, înseamnă că am descoperit izvorul din care derivă întreaga varietate a formelor logice" (p. 258). Dar prin obiecte autorul înțelege uneori obiectele logicii — noțiuni, judecăți, raționamente (p. 256), alteori, ceea ce domnia sa numește obiecte logice — concepte, numere, lucruri etc. pe care le numește însă și obiecte ale gîndirii și pe care le clasifică într-un „sistem periodic al obictelor logice" (p. 272—273).

Dincolo de aceste imprecizii mai curînd de limbaj decît de fond, este importantă această corelare a logicului cu obiectul și reliefarea dependenței primului față de cel de-al doilea, aspect analizat cu o deosebită finețe în primul rînd în cazul raționamentului. Astfel, dacă obiectele considerate sînt clase, forma cea mai potrivită de raționament este silogismul, care constă în trecerea unei proprietăți de la o clasă la alta (sau la un individ). *„Silogismul este așadar un transfer de proprietăți între clase.* Acesta este specificul lui: este un *raționament tranzitiv*, care operează cu *clase de obiecte*. Operația logică este transferul unei însușiri și ea este indisolubil legată, în cazul silogismului, de structura claselor" (p. 260). Dar el nu este un procedeu universal de gîndire, întrucît dincolo de lumea claselor care se alcătuiesc prin generalizare, devine inoperant. Astfel, de pildă, în cazul numerelor, care sînt clase, dar formate nu prin generalizare, ci prin însumare, funcționează *raționamentul de adunare*. Acesta are comun cu silogismul doar alcătuirea din două premise și o concluzie, dar el îmbracă un alt conținut, o altă operație logică, anume *construirea unui obiect din alte două obiecte date* (și nu transferul de proprietăți, ca în cazul silogismului). Așadar, cele două specii de operații logice: operația tranzitivă și operația constructivă dau naștere la două tipuri de raționament: raționamentul tranzitiv și raționamentul constructiv. Ele nu sînt valabile fiecare doar pentru concepte, respectiv numere, ci își pot schimba locul. Astfel, de pildă, putem avea raționamente constructive cu clase, care vor oglindi operațiile de clasificare și divizare, cu care ocazie constatăm că clasificarea și diviziunea sînt în esență raționamente: raționamentul disjunctiv, care oglindește operația diviziunii și raționamentul conjunctiv, care reflectă operația clasificării. Ambele sînt inferențe constructive, întrucît duc la construcția de noi obiecte. Într-un mod asemănător, transferul de calități se poate extinde de la concepte (clase), la numere, ca în cazul proprietăților mai mic, mai mare, divizor, multiplu etc.

Extinzînd sfera obiectelor, dincolo de concepte și numere, Petre Botezatu vorbește despre o logică a lucrurilor, care are la bază operația de *integrare* (unirea părților într-un întreg) și operația inversă, *partițiunea* (descompunerea lucrului în părțile componente). Raportul întreg—parte este un *raport funcțional*. În acest caz apar atît raționamente constructive, care oglindesc formarea lucrurilor unele din altele prin integrare și partițiune, cît și raționamente tranzitive, care oglindesc transferul de proprietăți pozitive (funcționarea) de la întreg la parte, respectiv de proprietăți negative (nefuncționarea) de la parte la întreg. Aceste procese stau la baza *raționamentelor funcționale*, utilizate pe larg în tehnică și practică în general.

Dar cum obiectele sînt numeroase, iar gîndirea se adaptează la natura și structura lor („structura obiectului este aceea care justifică în fiecare caz în parte cursul raționamentului"), ar rezulta multe forme de raționament. „Cu toate acestea, spune prof. Botezatu, dincolo și peste natura particulară a obiectelor au ieșit la iveală două tendințe statornice ale gîndirii. Oricare ar fi obiectele cu care operează, gîndirea urmărește fie *transferarea unei proprietăți* de la un obiect cunoscut la un obiect nou, fie *construirea unui obiect* din alte obiecte date" (p. 270). Aceste aspirații ale gîndirii oglindesc necesități ale *practicii*, care s-au impus omului de la început: în activitatea practică omul sau *a întîlnit un obiect nou*, sau a vrut *să creeze un obiect nou*. Cele două situații

au generat cele două tipuri de raţionament — tranzitiv şi constructiv. Această legare a raţionamentului de structura obiectului este apoi extinsă şi la celelalte operaţii şi forme ale logicii formale : noţiune, judecată, clasificare, diviziune, definiţie. Pe o astfel de cale se constată că logica formală, ca teorie a gîndirii, se depăşeşte pe sine şi se revarsă în ontologie.

Totuşi, în legătură cu această fundare a operaţiilor logice pe structura obiectelor, dezvoltată îndeosebi în eseurile „Teoria raţionamentului întemeiată pe structura obiectelor" şi „Logica şi obiectele", subzistă credem cîteva neclarităţi.În primul rînd nu este limpede diferenţa dintre concepte şi clase, care uneori sînt considerate ca distincte şi aflate în raport de reflectare unele faţă de celelalte, alteori conceptele însele sînt considerate drept clase ; în al doilea rînd, se vorbeşte despre concept şi număr ca despre două tipuri diferite de entităţi (deşi, după cum credem, numerele sînt concepte autentice) care, pe de o parte, sînt considerate în plan eidetic, iar pe de altă parte sînt considerate drept clase, ceea ce le confundă cu obiectele specifice acestora. Astfel, la pp. 258—259 se spune că obiectele cu care gîndim modelează forma gîndirii, că silogismul este legat de existenţa claselor şi derivă de-a dreptul din structura claselor, că prin generalizări succesive se clădesc sisteme de clase, iar „Pe planul gîndirii, acestea se reflectă în *sisteme de concepte* : genuri, specii şi indivizi, care se includ unele pe altele" ; în alte locuri însă, conceptele sînt considerate drept clase, adică obiecte propriuzise, ceea ce anulează ideea fundamentală a întemeierii formelor şi operaţiilor logice pe structura obiectelor (extralogice) : „Clasele care reprezintă concepte se formează unele din altele prin generalizări succesive" (p. 264), „Conceptul şi numărul reprezintă clase" (p. 278). (Chiar şi din aceste ultime citate se constată tratarea diferită a locului conceptelor şi claselor, ca reprezentări şi obiecte ale acestor reprezentări.)

Idei deosebit de interesante găsim în eseurile „Logica reflexivă" şi „Logica operatorie naturală" în care sînt expuse pe scurt şi continuate principalele rezultate ale autorului în domeniul logicii operatorii naturale prezentate pe larg în lucrările anterioare ale sale. Problema centrală dezbătută este aceea a elaborării unei teorii logice care să fie adecvată gîndirii reale sau logicii naturale a gîndirii obişnuite şi a celei ştiinţifice şi care, în acest fel, să compenseze pierderile produse prin matematizarea şi mecanizarea gîndirii în cadrul logicii matematice. Cu alte cuvinte, este vorba despre elaborarea unei logici naturale, filozofice, intensionale, superioare celei clasice, aristotelice, opusă logicii formale extensionale, matematice, în care calculul şi formalismul, departe de a putea reconstrui gîndirea naturală, au devenit un scop în sine.

Petre Botezatu discută mai întîi sistemul de logică reflexivă dezvoltat de către R. Blanché care, fără a se institui în adversar al logicii simbolice moderne şi fără a predica reîntoarcerea la logica clasică, încearcă în a sa logică reflexivă să realizeze o proiecţie pe plan teoretic a logicii operatorii naturale. El porneşte de la discrepanţa care s-a creat, prin matematizarea proceselor logice, între intensiune şi extensiune, între limbajul logic natural şi limbajul logic formalizat, cu rezultatul că logica modernă a devenit extensională atît cu privire la termeni, cît şi cu privire la propoziţii, deşi se cunoaşte primordialitatea intensiunii, a înţelesului, faţă de extensiune. „Logica naturală se conduce după înţelesuri, logica formală ignorează sensurile, ţinînd seama numai de clase şi valori de adevăr" (p. 240). Totodată, după Blanché, opţiunea formalistă a rupt echilibrul existent în logica clasică între obiect şi metodă, în virtutea căruia, ca teorie formală, ea ambiţiona totuşi să reflecte fidel operaţiile logice ale intelectului. Logica modernă, calculatorie, deşi este un instrument puternic în tehnica argumentării, nu poate da seama de demersurile simple, intuitive ale gîndirii curente şi, în plus, este ameninţată de pericolul nominalismului, convenţionalismului şi artificialismului. În cadrul său a apărut o discrepanţă între obiectul logicii, care este apodictic şi reclamă un tratament modal, imposibil de realizat într-un cadru extensional, şi limbajul logicii, care rămîne asertoric, capabil de a exprima doar relaţii factuale. Operatorii logici, consideraţi extensional, nu ţin seama de raporturile de înţeles dintre propoziţii. În această situaţie se află mai ales implicaţia materială, care a generat binecunoscutele paradoxe. Acest eşec, „se datoreşte faptului că implicaţia nu este numai un concept modal, ea este totodată o noţiune *intensivă*, o relaţie nu numai necesară, dar şi o conexiune de înţelesuri" (p. 246). Prin logica reflexivă, Blanché a încercat o revalorizare a logicii modale şi intensionale care „sînt caractere ale *logicii naturale*, de care sîntem convinşi că trebuie să ne apropiem cît mai mult" (p. 251). Această logică modală şi intensională nu este o alternativă la logica matematică, care este clasică şi extensională, ci doar complementul necesar al acesteia, destinată să corijeze şi să completeze modelele matematice ale proceselor logice care de multe ori şi în puncte esenţiale sînt în dezacord cu logica naturală.

După aprecierea profesorului Botezatu însă, ideea unei logici reflexive, lansată în era matematizării ştiinţelor, răspunde unei necesităţi reale a culturii actuale dar, în felul cum a fost realizată, „ea se manifestă doar ca

o promisiune; un miez ce-şi aşteaptă împlinirea ca fruct. Logica reflexivă presupune că este constituită logica operatorie naturală, pe al cărei schelet ea este destinată să crească" (p. 254). Tocmai acestui scop autorul i-a consacrat multe eforturi, concretizate în studii valoroase, menite să umple golul dintre logica clasică, ce are multe imperfecţiuni, şi logica matematică, ce urmăreşte scopuri particulare (ca organon adaptat problemelor matematicii şi fizicii teoretice). Acest sistem de logică operatorie naturală a fost construit în aşa fel încît să satisfacă şi exigenţele unei logici reflexive, fiind clădit pe o dinamică a înţelesurilor, dar să beneficieze şi de sprijinul indispensabil al calculelor logice. „Dacă e adevărat că logica nu poate fi separată de noţiunea de înţeles fără a-i desfigura fiinţa intimă, nu este mai puţin adevărat că ea trebuie să satisfacă rigoarea demonstraţiilor matematice, în absenţa cărora poate cădea în arbitrar. Ca Janus Bifrons, logica are o faţă îndreptată spre filozofie şi cealaltă spre matematică" (p. 254). Deşi este întemeiată intensional, pe conexiuni de înţelesuri şi tinde să îmbine aspectul reflectoriu cu stringenţa demonstrativă, logica naturală pune totuşi accentul pe reflectare. „Ceea ce se urmăreşte în primul rînd este descrierea adecvată a operaţiilor logice reale, efectiv săvîrşite în limbajul logic natural. Logica naturală se impune astfel drept complementul necesar *din punct de vedere gnoseologic* al logicii formale matematice" (p. 290). Ea este elaborată ca rezultat al unor meditaţii asupra operei aristotelice, care se dovedeşte însă insuficientă în raport cu procedeele deductive complexe ale ştiinţei moderne; lucrînd în spirit aristotelic, autorul, aşa cum ne mărturiseşte, şi-a propus să amplifice logica aristotelică „pentru a o ridica la nivelul de abstracţiune şi generalitate necesar cuprinderii tuturor speciilor de inferenţe" (p. 291). În centrul ei stă teoria privind mecanismul silogismului ca transfer al unei proprietăţi între două clase aflate în raport de incluziune, ceea ce reprezintă operaţia logică tranzitivă. La aceasta s-a adăugat analiza operaţiei logice constructive, dezvăluite prin analiza gîndirii matematice. În legătură cu locul logicii operatorii naturale în ansamblul sistemelor logice actuale şi îndeosebi cu raportul acesteia cu logica simbolică modernă, poziţia autorului nu ni se pare suficient de clară. Pe de o parte aflăm că „tentaţia logicii naturale a crescut pe excesele formalizării, care au avut ca efect îndepărtarea supărătoare a modelelor logico-matematice de realitatea vie"; „Logica operatorie naturală, aşa cum a fost schiţată mai sus, reprezintă doar un fragment din logica simbolică modernă" (p. 307). Dar cum ea întruchipează doar nucleul acesteia, fiind insuficientă pentru a acoperi demersurile complexe ale gîndirii ştiinţifice moderne, ea are „o putere de acoperire mai modestă decît logistica", astfel încît, fiind aptă pentru cercetarea teoriilor care nu s-au fornalizat încă (de pildă, sectorul vast al ştiinţelor omului, a căror logică îşi aşteaptă matematizarea), logica naturală ocupă o poziţie intermediară între logica aristotelică, prea elementară, şi logica simbolică, prea savantă. Dar există şi posibilitatea extinderii ei la dimensiunile logicii simbolice moderne: „Prin metoda deducţiei naturale, se construieşte logica claselor în întregime, după aceea, avînd ca unelte noţiunile de extensiune generalizată şi intensiune generalizată, precum şi functorii silogistici generalizaţi, se înalţă celelalte capitole ale logicii moderne: logica propoziţională, logica predicatelor, logica relaţiilor" (p. 308).

În fine cîteva cuvinte despre virtuţile acestei logici, ale cărei detalii nu le-am expus, ele fiind prezentate în lucrarea discutată, dar mai ales în *Schiţă a unei logici naturale* (1969). „Însemnătatea capitală a logicii operatorii naturale — spune autorul — rezidă în capacitatea sa descriptivă şi explicativă . . . Modelul nostru, a cărui calitate primordială este *adecvarea*, ne oferă un cîştig de *inteligibilitate*, un pas înainte decisiv pentru aflarea răspunsului la întrebarea tulburătoare «cum gîndim?». Transferul de proprietăţi şi construcţia de obiecte par să reprezinte, dacă analiza noastră este corectă, demersurile reale ale gîndirii logice" (p. 309). Autorul este convins că logica naturală operatorie ne oferă o imagine fidelă a operaţiilor logice care se desfăşoară în intelectul uman, ceea ce o face capabilă să deschidă o nouă cale în opera de programare a activităţii cerebrale şi va avea astfel aplicaţii notabile în domeniul ciberneticii. Rămîne totuşi deschisă, după părerea noastră, problema criteriilor de validare a adecvării acestei logici la procesele logice reale din gîndirea umană şi la dimensiunile logice reale din creaţia ştiinţifică şi analiza structurii logice a ştiinţei, pentru a nu risca să cadă în arbitrar. De aceea, credem că elaborarea sistemului teoretic al logicii operatorii naturale ar trebui completată cu o încercare de punere la probă, de aplicare la analiza demersurilor logice dintr-o ştiinţă pentru care pare adecvată (probabil din domeniul ştiinţelor omului, după cum sugerează autorul).

Pînă acum, expresia „Logică filozofică", considerată în raportul de diferenţă sau chiar de opoziţie cu cea de „Logică matematică" a avut sensul de logică tradiţională, aristotelică sau de logică elaborată în stilul şi pe baza acesteia. Expresia are însă şi alt sens, discutat de către autor în eseul „Harta logicii", în care comentează unele idei ale logicianului american N. Rescher. În această accepţiune,

logica filozofică se prezintă ca un domeniu de cercetare extrem de complex şi diversificat, care cuprinde aplicaţii etice, metafizice, epistemologice şi inductive, fiecare cu mai multe ramuri, toate fiind încercări de tratare exactă şi precisă a unor probleme aparţinînd filozofiei după stilul propriu analizei logico-matematice. Dacă în primul sens, discutat mai înainte, era vorba de o anumită *opoziţie metodologică* între logica matematică şi cea filozofică (clasică, tradiţională), de data aceasta este în joc o *opoziţie tematică*, adică domeniul la care se aplică logica : astfel, logica matematică este logica aplicată la matematică (logica matematicii), iar logica filozofică este logica aplicată unor probleme filozofice (logica filozofiei). Această accepţiune se bucură azi de o anumită favoare şi tinde să se generalizeze. Faţă de o asemenea logică, profesorul Botezatu manifestă serioase rezerve care se constituie în cele din urmă într-o atitudine negativă. Motivele sînt expuse cu claritate. După părerea sa, aplicaţiile etice şi logice, împreună cu cele psihologice şi estetice, trebuie transferate în departamentul dezvoltărilor ştiinţifice, alături de fizică, biologie etc. În acest caz, „dezvoltărilor filozofice" le rămîn doar temele ontologiei şi ale gnoseologiei. Dar „în acest domeniu, precis delimitat acum, constatăm că logica atacă probleme mai curînd periferice, dacă ne situăm pe poziţia clasică a filozofiei, ca teorie ce ambiţionează să parvină la sinteze atotcuprinzătoare" (p.43). Eforturile principale ale unei asemenea logici aplicate sînt îndreptate spre problemele ce ţin de analiza şi clarificarea limbajului filozofic, ceea ce face ca logica, în spiritul orientării analitice (îndeosebi pozitivist-logice) să fie circumscrisă doar la analiza logico-matematică a propoziţiilor, iar filozofia să fie redusă, în acelaşi spirit, formulat de Wittgenstein, la activitatea de clarificare logică a ideilor. Pe această cale s-au obţinut, desigur, rezultate importante în privinţa precizării limbajului ştiinţific şi filozofic. „Aceste eforturi, spune autorul, sînt indiscutabil interesante şi eficace. Precizia limbajului este oricînd binevenită. Dar a pretinde că această străduinţă epuizează conţinutul filozofiei este tot atît de absurd ca şi a susţine, de pildă, că estetica în aranjarea mesei poate ţine loc de masă !" (p. 47). Astfel încît, lovindu-se de bariera extensionalităţii, „care nu este altceva în fond decît o generalizare a categoriei de cantitate", aria cercetărilor de logică filozofică este restrînsă şi periferică. „Este evident că nici una din problemele majore ale filozofiei nu va putea primi un răspuns edificator pe această cale" (p. 48).

Ni se pare însă că o astfel de ostilitate faţă de logica filozofică, în sensul neriguros de analiză logică a limbajului, căreia i se recunosc doar unele merite parţiale şi lăturalnice şi care este opusă filozofiei în sensul tradiţional de disciplină ce tinde spre sinteze universale (ca exemplu este mereu invocat Hegel), nu mai corespunde întru totul situaţiei actuale. Cu toate neajunsurile pe care le conţine şi cu toate criticile pe care le înfruntă, filozofia analitică actuală a pus totuşi în evidenţă faptul fundamental că pornind de la datele ştiinţelor particulare, ale eticii, esteticii etc. filozofia poate fi elaborată pe două căi : una sintetică (de multe ori speculativă, ca la Hegel), care generalizează aceste date pentru a realiza o imagine de ansamblu despre lume, şi una analitică, ce-şi propune clarificarea conceptelor şi principiilor fundamentale ale acestor discipline. Cele două căi de filozofare sînt dealtfel legate, cel puţin în sensul că filozofia sintetică nu se poate dispensa de cea analitică, lucru ce se poate constata chiar şi în cadrul filozofiei marxiste unde, de pildă, expunerea categoriilor constituie un exemplu elocvent de analiză filozofică. Problema este nu dacă această analiză este importantă sau nu, centrală sau periferică, ci dacă este logică în sens propriu. Răspunsul nu este simplu dacă ne gîndim că există o extrem de mare mulţime de definiţii ale logicii şi dacă ţinem seama de faptul că o asemenea analiză, dincolo de aplicarea procedeelor de simbolizare, axiomatizare şi structurare, subliniate de profesorul Botezatu (p. 47), în ceea ce are esenţial aparţine sintaxei şi semanticii logice.

Deşi cartea asupra căreia ne-am oprit în rîndurile de mai sus se intitulează *Semiotică şi negaţie*, poate părea ciudat că exact de problemele acoperite de cei doi termeni nu ne-am ocupat. Motivul principal este spaţiul restrîns de care dispunem pentru o asemenea discuţie care, altfel, ar putea scoate în evidenţă, pe lîngă aspectul propriu-zis expozitiv al lucrării, şi o seamă de idei, observaţii şi nuanţări de mare profunzime şi subtilitate. De asemenea, o atenţie specială ar merita comunicarea „Domenii şi niveluri de construcţie", în care profesorul Botezatu prezintă logica nu ca pe o ştiinţă, ci ca pe un sistem de ştiinţe ierarhizate pe niveluri de abstractizare şi ordonate pe domenii de origine.

În ansamblu, lucrarea *Semiotică şi negaţie* reprezintă o valoroasă contribuţie în domeniul metalogicii şi filozofiei logicii, o expresie a unei analize care îmbină fericit competenţa ştiinţifică cu frumuseţea stilistică, oferindu-ne astfel o imagine asupra unora din principalele probleme ale logicii actuale, lăsînd totodată să se întrevadă stăpînirea deplină a detaliilor.

ORIZONT LOGIC ȘI ORIZONT UMAN

DE

SORIN VIERU

Cu finețe și gust, ultima carte a profesorului Petre Botezatu propune un itinerar personal în logica modernă. Un spirit întrebător și totodată ponderat, incontestabil receptiv la sunetul matematismului în logică, străbate eseurile înmănunchiate în *Semiotică și negație*. Atașamentul temeinic față de tradițiile clasice poate fi însă și el întrevăzut printre rînduri; discret dar ferm, se apără în aceste pagini programul unei îmbinări a logicii matematice cu logica naturală sau reflexivă. Aceasta din urmă nu ar constitui o alternativă, ci un complement necesar al primei. Dacă profesorul de logică de la Iași, care se distinge în genere prin amenitatea observațiilor critice, formulate sobru, neimperativ, expune cu vie și nedisimulată simpatie programul logicii reflexive al lui R. Blanché, aceasta se datorează faptului că găsește în Blanché un părtaș de idei, un mod identic de a resimți unele trăsături ale logicii moderne (în special extensionalismul ei consecvent).

Prin formația și preocupările sale umaniste, prin opțiunea sa pentru o logică ce ar urma să culmineze abia, nu și să înceapă în maniera calculului, prin programul de construire a unei logici intuitive, reflexive, naturale, Petre Botezatu se simte îndemnat a privi cu o anumită circumspecție pătrunderea masivă a matematicii în logică. Luciditatea și informația sa multilaterală îl fac însă să întrevadă că era în al cărei prag ne aflăm și pentru caracterizarea căreia el găsește cuvinte atît de inspirate, este tocmai aceea a triumfului necontestat al logicii matematice, cînd „asistența logică este chemată să devină într-o zi, un serviciu public" (p. 20).

O trăsătură definitorie a cărții este problematica sa *umanistă*. Acesta și este punctul asupra căruia am dori să ne oprim. Firește, oprindu-ne la un singur aspect, riscăm să nedreptățim cartea în întregul ei, cu problematica sa ramificată în mai multe direcții. O discuție asupra logicii naturale și a fundamentelor ei filozofice s-ar impune în primul rînd, dacă este vorba să discernem aportul cu deosebire original al acestei cărți în cercetarea de specialitate. Este ceea ce sperăm să facem în viitor.

În paginile unei reviste de filozofie considerăm totuși că este mai indicat să ne oprim asupra problematicii umaniste a cărții.

*

Unul din eseurile lui Petre Botezatu se intitulează „Universul logic și universul uman". Titlul ar fi putut acoperi o bună parte din eseurile strînse în *Semiotică și negație* și, în orice caz, întregul ciclu intitulat „Confruntări"; titlul acesta este, într-adevăr, semnificativ pentru preocuparea stăruitoare a autorului de a raporta logica formală la ansamblul culturii, la problematica subiectului uman.

Raportul logicii față de om, față de individul concret, este mijlocit, firește, de *cultură*. Luată în ansamblul ei, cultura constituie acel termen mediu care înglobează logica și se adresează global individului. Or, cultura își are dificultățile sale de integrare și focalizare a domeniilor. Înăuntrul culturii, asistăm de asemenea, la un șir de mediații, prin intermediul cărora domeniile sale disparate se integrează. Nici logica nu poate rămîne un domeniu izolat, ea trebuie integrată de asemenea în ansamblul culturii — științifice și umaniste, matematice și filozofice — contribuind la semnificația și buna funcționare a ansamblului.

Funcționează satisfăcător mediația logică — cultură — individ uman?

În măsura în care în joc sînt puse numai cerințele *gîndirii* științifice, *logica* modernă are la activul ei cuceriri dintre cele mai impresionante, iar făgăduințele de viitor sînt și mai mari încă. Autorul consemnează cu minuție, în culori vii, succesele logicii matematice, explicînd cu limpezime particularitățile demersului logistic. Tabloul prezentat se grupează în jurul a două teme mari, care dau și

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1124–1126, București, 1974.

titlul cărţii : demersul semiotic şi negaţia. După cum ne aminteşte autorul, procesul de matematizare a ştiinţei este însoţit de un proces continuu de formalizare, care nici nu ar putea fi îndeplinit altfel decît pe baza logicii matematice.

Mai puţin satisfăcător funcţionează însă, după părerea profesorului Petre Botezatu, dialogul logicii moderne cu gîndirea umanistă. Aceasta, spre deosebire de logica clasică ce făcea parte organică din cultura filozofică şi umanistă a epocilor trecute şi care, dacă oferea puţine elemente pentru dezvoltarea ştiinţei, constituia în schimb un mediu prielnic al gîndirii filozofice. Nu atît prin cuprinsul ei efectiv, la drept vorbind, destul de limitat — cum notează autorul — cît prin funcţiile sale în cadrul culturii umaniste, logica clasică reuşea să se impună ca o descriere a gîndirii vii, nemecanizate; ea făcea uz de un limbaj viu, intuitiv, uşor comprehensibil. Ce contrast faţă de logica matematică !

În cuvintele autorului însuşi : „Cine consultă un manual de logică aristotelică, descoperă acolo îndrumări preţioase, accesibile oricui posedă o cultură elementară şi care îl pot ajuta să treacă pragul de conştiinţă a gîndirii. Cine deschide un manual de logică modernă trebuie să posede o temeinică pregătire de matematică superioară pentru a putea aprecia rigoarea şi splendoarea construcţiilor, care însă nu pot contribui la perfecţionarea propriilor procese de gîndire, deoarece nu oferă o imagine a acestora, ci o traducere în alt limbaj" (p. 61).

Aici îşi spun cuvîntul doi factori. În primul rînd, cum notează profesorul Botezatu, *„matematizarea logicii conduce în mod inevitabil la mecanizarea gîndirii"* (p. 60). Este vorba de „aspectul aplicativ" „ce rămîne tributar mecanizării operaţiilor" (p. 61). Limbajul logicii a încetat să ne mai fie familiar şi să dea socoteală de totul. El a devenit limbajul auster, rigid al formulelor calculului. În al doilea rînd, logica şi-a extins hotarele într-atît de impetuos, încît specializarea riscă să devină excesivă şi este tot mai dificil să îmbrăţişăm ansamblul rezultatelor. Înainte, ştiinţa logicii putea fi străbătută cu destulă uşurinţă de la un capăt la celălalt de către persoana interesată şi oferea sentimentul reconfortant al familiarităţii cu obiectul. Astăzi, însă, un asemenea sentiment ar fi pur iluzoriu. Este îndeajuns a arunca o singură privire asupra unei încercări de sistematizare a teritoriului, cum este acea *Hartă a logicii* a lui N. Rescher, pe care profesorul Botezatu o comentează în eseul cu acelaşi titlu, pentru a înţelege cum te poţi pierde în cuprinsul logicii precum într-o junglă luxuriantă. Dacă Logica de la Port-Royal putea întocmi într-o formă concisă şi elegantă inventarul unei întregi discipline, astăzi nu există — şi poate oare exista? — ceva asemănător. Chiar dacă expansiunea logicii nu este atît de considerabilă cum se crede îndeobşte (întrucît, după părerea autorului, o mare parte din sistemele formale marchează de fapt nu extinderea logicii însăşi ci numai a metodei logice de investigaţie), disproporţia dintre logica formală clasică şi cea matematică rămîne izbitoare. Ea nu poate să nu aducă după sine un anumit sentiment de alienare a omului în faţa unei creaţii pe care o resimte ca strivitoare prin proporţii şi străină prin limbaj.

Pot fi contracarate aceste efecte negative? Şi va fi oare în măsură logica modernă să îndeplinească funcţiile pe care şi le asuma cîndva logica tradiţională, trecînd astfel în repertoriul ei de probleme întrebările cu adevărat universale ale filozofiei?

Profesorul Botezatu nu formulează aceste întrebări ca atare, însă o seamă de eseuri din cartea sa propun un răspuns.

Logica va trebui să-şi păstreze semnificaţia sa universală; încurajarea în acest sens vine din două direcţii.

În primul rînd, universala aplicabilitate a logicii creează diferite puncte de contact între aceasta şi subiectul uman... „Logica teoretică începe în fine, să devină o ştiinţă aplicativă, de aceeaşi amploare, dacă nu şi mai mult, ca matematicile" (p. 32). Cîmpul aplicaţiilor logicii moderne este departajat sistematic de către autor în patru mari zone, după criterii de sursă şi adresă a aplicaţiei. Un rol precumpănitor printre aplicaţii îl ocupă organizarea strict logică a teoriilor. Or, cum observă prof. Botezatu, „Structurarea logică este mai mult decît simpla mulare pe un tipar standard. Ea constituie în fond regîndirea întregului conţinut teoretic într-o formă care poate deştepta şi valenţe euristice" (p. 33). Iar dacă este aşa, logica matematică îşi regăseşte la un alt nivel legăturile cu intuiţia pe care cotitura de la limbaj obişnuit la limbaj formalizat părea să i le interzică. Puterea intuitivă a omului nu este combătută de logica matematică, ci, dimpotrivă, dislocată către noi hotare.

În al doilea rînd, însăşi alcătuirea logicii moderne, paradigmele ei teoretice, trimiterile sale spre *sistem* şi *totalitate*, îndrumă mai curînd spre organicitate şi viu decît spre o „mecanică a gîndirii". De vreme ce, de pildă, limbajul comun, neformalizat, este în ultimă instanţă ineliminabil atît din baza informală cît şi din suprastructura informală a sistemelor logice (a se vedea p. 63), „sistemele logico-matematice se revarsă în cuprinsul logicii tradiţionale" (p. 64). Desigur, vorbind despre puncte de contact ale demersului modern cu logica tradiţională, autorul are în vedere nu atît conţinutul intrinsec al acesteia cît de-

mersul ei general, „prezentarea conceptuală, în stilul logicii clasice" (p. 66).

Universul logic va regăsi deci universul uman — ni se sugerează — în momentul în care se va realiza efectiv simbioza celor două stiluri de gîndire, unul caracteristic logicii vechi, iar celălalt logicii moderne. Autorul cărții este convins că dacă prin conținut doctrina tradițională se înglobează în cea a logicii simbolice în calitate de parte, de fragment restrîns, mai rămîne un rest — o metodă, un stil opus, — peste care nu se poate trece cu ușurință. „Nu se poate renunța la modelarea algebrică a discursului logic, deoarece aceasta a condus la cuceriri importante. Dar nu se poate abandona nici prezentarea conceptuală, în stilul logicii clasice, care este dominată de idealul inteligibilității. Propunem reunirea celor două versiuni ale logicii formale prin *metoda dublei reprezentări* sau a *reprezentărilor complementare*: matematice și conceptuale. Aceasta este de fapt prezentă în unele expuneri de logică modernă, în care descrierea matematică este însoțită de un comentariu logico-filozofic, dar metoda s-a practicat incidental și fără a fi teoretizată. În această viziune, logica clasică urmează să constituie și ea, alături de logica modernă, un model de cercetare" (p. 66) .

Șansele ca universul logic să-l regăsească pe cel uman ne apar sporite atunci cînd devenim conștienți de multidimensionalitatea și complexitatea logicii. Logica este într-adevăr universal-concretă, și oglindă astfel a universalului uman. Într-adevăr, logica trebuie să trimită în același timp către *limbaj, gîndire, realitate* și *acțiune*. Vom avea deci logici care provin din teoria gîndirii, logici care se raportează la teoria limbajului, altele — „izolate din morfologia acțiunii" și — atunci cînd „de la activitățile persoanei trecem la spectacolul lumii" — logicile considerate ca ontologie formală.

Interesul punctului de vedere dezvoltat de profesorul Petre Botezatu rezidă, după părerea mea, în larga sa comprehensibilitate. În locul opoziției dogmatice și împotriva preferinței dogmatice pentru logica clasică ori pentru cea matematică, avem o pledoarie pentru un stil intuitiv — complementar celui cu care ne-au obișnuit cele mai multe dintre tratatele de logică modernă.

Împotriva acestei concepții pe care am rezumat-o schematic și poate nu suficient de fidel, concepție la care profesorul Botezatu revine în mai multe eseuri, nuanțînd-o și dezvoltînd-o, ar fi de adus o singură obiecție (care, poate, nici nu este una): aceea că modul nostru de a resimți deosebirea dintre stilul comprehensiv al logicii clasice și stilul sever și ermetic-matematic al logicii moderne, nu este decît un dat istoric ce se poate modifica prin educație. Nu este exclus că revoluția în domeniul instrucției publice, prelungire și corolar al revoluției generale din știință și tehnică, ne va inocula din primii ani de viață noi deprinderi de gîndire și va subția pînă la dispariție diferența de stiluri. Prezentarea matematică, ce cuprinde nu numai momentul formalizării, ci și aspecte intuitive (cum dealtfel arată însuși autorul cărții) va putea fi resimțită de toată lumea ca bucurîndu-se de atributul deplinei comprehensivități. Cînd fiecare va deveni un *homo mathematicus*, ceea ce este resimțit astăzi drept o sciziune poate deveni joc liber, neconstrîns al rațiunii.

Dar pînă acolo se așterne o cale lungă, pe parcursul căreia încap soluții de tranziție, dualitatea stilurilor etc.

*

Am socotit interesant să ne oprim asupra poziției profesorului Petre Botezatu în problema univers logic — univers uman, și să o sistematizăm schematic, întrucît problema este importantă și cu adevărat actuală. Un lucru este sigur: o carte ca *Semiotică și negație*, o carte în care logica este *trăită*, poate media cu succes întîlnirea cu ea a celui ce presimte acolo un mod de a da seama în același timp despre gîndire și acțiune, despre limbaj și realitate.

ÎNSEMNĂRI

CONFRUNTĂRI CONTEMPORANE

DE

LUDWIG GRÜNBERG

La Alger, între 25—30 martie 1974, cel de-al XXIV-lea Congres al I.I.S. a întrunit 530 de participanți din 70 de țări, care au prezentat 274 comunicări și au dezbătut o temă pasionantă: *„Dezvoltarea țărilor lumii a treia"*. Consensul majorității participanților în favoarea unei sociologii angajate, militante, care să ofere un sprijin teoretico-metodologic strategiilor politice ale forțelor sociale revoluționare, progresiste, anti-imperialiste, a creat un cadru propice pentru dezbateri ample, cu pronunțate incidențe filozofice. Dealtfel, cum remarca în cuvîntul de închidere M. S. Benyahia, ministrul algerian al învățămîntului superior, cel de-al XXIV-lea Congres al I.I.S. „s-a desfășurat nu numai sub semnul confruntării unor școli naționale, ci și sub cel al *interdisciplinarității*. Lărgind orizontul obișnuit al sociologiei, filozofi, politologi și economiști s-au alăturat sociologilor pentru o înțelegere mai elaborată și mai pertinentă a faptelor sociale, pentru o deschidere față de convergența metodelor, favorizînd aspirația spre sinteze unificatoare și dialogul fecund".

În cadrul congresului au fost dezbătute o serie de probleme de larg interes teoretic și practic. Asupra unora dintre ele ne vom opri în însemnările noastre.

I. DEZBATERILE ASUPRA PROBLEMEI „TEORIE ȘI METODĂ ÎN ABORDAREA SOCIOLOGICĂ A ȚĂRILOR ÎN CURS DE DEZVOLTARE"

În încercarea de a contura coordonatele teoretico-metodologice ale unei „sociologii a lumii a treia" a existat un consens cvasiunanim asupra necesității elaborării unor strategii cognitive inedite, apte să permită explicarea adecvată a problemelor specifice țărilor care s-au aflat sub dominația colonialistă, și-au cucerit independența de stat și luptă pentru deplina lor emancipare politică, economică și spirituală, pentru înlăturarea „subdezvoltării"*, pentru afirmarea unor națiuni care să participe cu drepturi egale în viața internațională și pentru statornicirea unor noi modele de civilizație (ireductibile la cele din țările capitaliste dezvoltate).

Un alt punct de convergență l-a constituit identificarea „obstacolelor epistemologice" (R. K. Merton) în calea construirii unei sociologii a lumii a treia: a) extrapolarea asupra „lumii a treia" a unor concepte și modele elaborate pentru interpretarea altor realități diferite (ceea ce Fr. Govaerts denumea „dependența conceptuală"); b) decalajul între *bogăția materialului faptic* și *penuria* conceptuală (se utilizează, în grabă, cîteva noțiuni — ca „subdezvoltare", „națiuni noi", „aculturație", „burghezie națională", „modernitate" — preluîndu-se necritic arsenalul „mitologiei dezvoltării", care face parte integrantă din ideologia așa-ziselor „societăți de consum", a capitalismului tehnocratic); c) desconsiderarea principiului unității dintre particular și general (care reclamă o analiză minuțioasă a diversității situațiilor concret-

---

* Menționez că unii reprezentanți ai Africii vorbesc doar despre „developping countries" (țări în curs de dezvoltare) și contestă conceptul de „subdezvoltare"; de asemenea sînt destule (și justificate!) rezerve critice și la adresa conceptului de „lume a treia".

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1127—1131, București, 1974.

istorice din fiecare țară); d) falsa identificare a „subdezvoltării" — în spiritul platitudinilor marginaliste — cu o stare de „sărăcie", descrisă prin solitarul indice al venitului național pe cap de locuitor mai mic de 500 dolari; e) tendința (irealizabilă și generatoare de confuzii ideologice) de a obține o himerică obiectivitate prin abandonarea judecăților de valoare (deși, cum argumenta A. Salazar-Bondy, orice sociologie este „un sistem teoretic cu bază axiologică").

În privința căilor de soluționare a acestor dificultăți, au existat de asemenea multe puncte de convergență printre care citez: a) necesitatea reelaborării vechilor concepte și a construirii unor concepte noi (ca „situație condiționantă", „decolonizare spirituală", „renaștere națională", „dialectică a afirmării identității colective", „capitalism periferic", etc.) care — complex interconjugate într-un sistem suplu — să fie apte a explica afirmarea noilor națiuni din țările aflate în plin proces de decolonizare și de mutații revoluționare, ca o mișcare socială specifică de *reconstrucție globală*; b) *necesitatea unei analize concrete străbătută de o perspectivă istoristă*, care face absolut inoperant modelul sociologiei parsoniene (teoria generală a acțiunii elaborată de Parsons fiind, în fond, o teorie a conduitelor individuale în interiorul unui sistem social considerat ca stabil și nemaiputînd oferi modele apte să explice „trecerea" de la un sistem la altul); c) necesitatea de a nu transforma „subdezvoltarea" dintr-un concept economic în unul sociologic și de a nu explica „economia subdezvoltată" ca o economie rămasă în urmă (datorită unor așa-zise „structuri stagnante", a unei fatalități geografice sau, mai grav, a lipsei de centre de inițiativă), ci ca o economie *deformată*, deviată artificial din dezvoltarea ei ca efect al cotropirii coloniale, al „situației condiționante" (T. Dos Santos, Abdel Malek); d) necesitatea de a sprijini pe o cunoaștere științifică valorizarea *negativă* a colonialismului și de a converti această cunoaștere și valorizare într-o strategie *pozitivă* bazată, în punctul de plecare, pe o opțiune politică *necondiționată*: aceea de a înlătura definitiv „situația condiționantă" și de a utiliza independența politică ca o premisă a dezvoltării, a cuceririi independenței economice reale, a ridicării nivelului de trai material și spiritual al propriei națiuni, a stabilirii unor raporturi interstatale bazate pe egalitate și colaborare reciproc avantajoase, a realizării în țările „lumii a treia" a unor noi modele de civilizație necapitaliste și umaniste. Pe fondul acestor convergențe, menționăm și unele polemici.

Astfel, dezbaterile au prilejuit confruntarea diferitelor strategii de dezvoltare ale țărilor „lumii a treia". Au apărut divergențe între adepți ai diferitelor modele ale industrializării (de pildă, între cei care pledau pentru preferențierea „tehnicilor absorbante de muncă" și cei care privilegiau „tehnicile absorbante de capital"), precum și între adepții unei „revoluții prin educație", și partizanii unui socialism care ar avea principalele centre de inițiativă în mediul rural.

O altă confruntare a avut loc în jurul problemei *raportului dintre etnologie și sociologia decolonizării*. Punctul de plecare al dialogului l-a constituit opinia potrivit căreia „etnologia trebuie înmormîntată", ea fiind o „disciplină conjuncturalistă, care face parte din arsenalul ideologic al colonialismului". Jean Poirier, coordonatorul amplei *Ethnologie générale* (de peste 1500 p.) a încercat, într-o comunicare mult dezbătută, să delimiteze *interpretarea și utilizarea* etnologiei în politica colonialistă de *valoarea ei cognitivă intrinsecă*, subliniind că etnologia ar putea fi utilizată în procesul decolonizării („permițînd cunoașterea prealabilelor psihoantropologice ale dezvoltării") și că studiul etnologic al comunităților (bazate pe raporturi directe de comunicare umană) ar putea fi complementar studiului sociologic al colectivităților (unde apar legături indirecte). Unii s-au pronunțat pentru o reconstrucție a etnologiei, pentru o *nouă etnologie* care „să nu întoarcă spatele studiilor etnologice efectuate în perioada colonialismului", ci să le valorifice critic, să le reinterpreteze dintr-o perspectivă istoristă și sociologică. Au predominat însă vorbitorii care au susținut necesitatea renunțării la etnologie. Ei au considerat-o ca „pseudo-disciplină desuetă", menită cîndva să ofere alibi-uri colonialismului, contestîndu-i global „metodele și concluziile" și declarînd că a venit timpul ca întregul ei cîmp de cercetare să fie recuperat de noua „sociologie a lumii a treia", aflată în plin proces de elaborare.

Etnologiei i s-a reproșat că, în oricare din variantele ei, s-ar fonda pe o ideologie colonialistă apriorică și implicită, exprimată în postulatele ei de bază. Printre aceste postulate, marocanul Abdellah Laroui (autorul cărții *La crise des intellectuels arabes*, 1974) a menționat: a) *postulatul negării factorului istoric* (care, făcînd abstracție de procesul istoric ce a forjat structurile particulare ale țărilor „lumii a treia", conduce la o definire a „tradiției" prin staticism, non-creativitate, fatalism și valorizarea vechiului, astfel încît schimbarea societății tradiționale devine „de negîndit", în timp ce introducerea factorului istoric permite conceperea condițiilor unor posibile schimbări); b) *postulatul efectului civilizator al colonialismului* (care ajunge la supraestimarea și absolutizarea opiniilor și

comportamentelor celor mai conservatoare elemente ale societății tradiționale); c) *postulatul cercetării elitelor naturale* (care creează false probleme, întrucît consideră punctul de vedere al „elitelor" potrivnice schimbărilor drept punctul de vedere al societății în ansamblul ei); d) *postulatul europeo-centrist*, al „difuziunii în sens unic". Numeroși vorbitori au subliniat că cercetarea „lumii a treia", dacă se vrea științifică, ar trebui să debuteze printr-o critică radicală a acestor postulate. Jean-Claude Concolato (Alger) a argumentat (utilizînd documente ale fostei administrații coloniale) că atît cercetarea lui Evans Pritchard din 1930 cît și unele studii ale lui Malinowski urmăreau deliberat să furnizeze informații cerute de colonizatori, utilizînd metode în care „răspunsul precede întrebarea". S-a reproșat unor sociologi occidentali că ar practica sociologia ca un fel de „etnologie a neocolonialismului", întrucît ei încearcă să dea o teorie a sistemelor existente azi în „lumea a treia" pentru a *justifica* raționalitatea lor internă actuală. Or, rostul cercetărilor sociologice este nu de a justifica ci de *a schimba*. Numeroși participanți la cuvînt s-au pronunțat pentru *„decolonizarea științelor umane"*, aceasta implicînd unificarea cîmpului cercetării sociale, reintroducerea factorului ISTORIE (sau, cum spunea Echeverria, „a pune capăt diviziunii preconcepute între un domeniu al istoriei și un domeniu al stagnării"). În acest sens, abandonarea etnologiei ar fi coincidentă cu trecerea de la etnologie la o „sociologie a lumii a treia", care (cum accentua Balde, parafrazîndu-l pe Marx) „trebuie să contribuie nu numai la explicarea lumii, ci și la transformarea ei". Totuși, nu a apărut clar din discuții de ce, așa cum cercetarea sociologică poate fi efectuată de pe poziții de clasă diferite, opunîndu-se o sociologie a decolonizării alteia neocolonialiste, etnologia (pentru care abandonarea factorilor social-istorici *nu ține de statutul ei epistemologic*, ci de o anumită orientare ideologică) nu ar putea fi reconstruită teoretic și „decolonizată" pentru a dobîndi rigoare științifică și a oferi puncte de sprijin strategiilor de dezvoltare ale țărilor „lumii a treia".

O altă problemă amplu dezbătută a fost aceea a *judecăților de valoare* în opțiunile „lumii a treia". Ea a fost abordată de numeroși vorbitori, printre care și semnatarul acestor rînduri. Discuțiile au subliniat cît de inconsistent este „mitul dezideologizării sociologiei", care apare adesea sub forma propunerii unei „sociologii libere de valori". Atît în comunicarea mea („Judecățile de valoare în sociologia lumii a treia"), cît și în cadrul discuțiilor (îndeosebi într-o polemică purtată cu Livio Maitan, care era adeptul unei neutralități axiologice a demersului sociologiei, creînd un „hiatus" artificial între obiectivele științifice și militantismul ideologic al „sociologiei lumii a treia"), am argumentat că *nu* orice ideologie este mistificatoare, că esențială este opțiunea pentru acea ideologie aptă să favorizeze abordarea științifică și funcția transformatoare a „sociologiei lumii a treia", care aspiră concomitent spre formularea unor enunțuri verificabile și spre explicitarea valorizărilor implicite, elaborate prin utilizarea cadrului de referință pe care-l oferă forțele sociale progresiste, revoluționare, în vederea atingerii unui maxim de obiectivitate posibilă.

Pornind de la experiența țării noastre și utilizînd, într-un context mai larg și în raport cu opțiunile în fața cărora se află „lumea a treia", distincția lui C.G. Hempel între judecățile de valoare categorice și instrumentale, am propus o viziune sistemică asupra a 5 seturi de judecăți de valoare, care privesc: a) aprecierea subdezvoltării (în raport cu „situația condiționantă" creată de colonialism); b) alegerea scopului dezvoltării (implicit, a strategiei globale); c) alegerea obiectivelor primare (care traduc strategia globală); d) alegerea obiectivelor derivate; e) alegerea mijloacelor pentru realizarea lor (nivel la care se pune problema compatibilității între judecățile de valoare „categorice" și cele „instrumentale"). Această viziune a fost menționată în concluziile ședinței comisiei conduse de prof. Echeverria. Concluziile au relevat că, printr-o atenție sporită acordată problemelor sistemului judecăților de valoare utilizate în demersul teoretic, sociologia care își apleacă cercetările asupra problemelor țărilor din „lumea a treia" nu poate să nu se raporteze angajat, cu rigoare științifică și patos umanist, la sistemul judecăților de valoare implicat în numeroasele probleme *de alegere, de opțiune*, cu care se confruntă aceste țări.

II. DEZBATERILE ASUPRA PROBLEMEI „ȚĂRĂNIMEA ÎN LUMEA A TREIA"

Comunicările și discuțiile au evidențiat că procesele revoluționare care au loc în lumea a treia permit să se surprindă, prin intermediul unor particularități istorice și geografice naționale, necesitatea unor profunde și ample reforme agrare, cu implicații asupra redistribuirii pămînturilor, a raporturilor dintre sat și oraș, a raporturilor dintre industrializare și dezvoltarea comunităților rurale, a înlăturării unor forme acute de exploatare, generatoare de suferințe umane, și a înscrierii zdrobitoarei majorități a populației acestor țări în circuitul progresului social.

Valorificînd experienţa polimorfă a ţărilor în curs de dezvoltare, numeroşi vorbitori au subliniat că schimbarea structurilor şi modificarea raporturilor social-umane din agricultură nu este posibilă fără promovarea industrializării, fără constituirea unui sistem industrial, integrat în economia naţională în armonie cu ridicarea nivelului tehnic al altor sectoare.

În acest context, am resimţit răsfrîngîndu-se asupra participanţilor români prestigiul pe care ţara noastră, prin realizările şi politica ei constructivă, l-a dobîndit în rîndul intelectualităţii progresiste din întreaga lume. Participanţii din ţările „lumii a treia" au manifestat interes pentru „experienţa românească", au solicitat informaţii cu privire la „procesul transformărilor socialiste într-o ţară în curs de dezvoltare", iar studenţii algerieni au organizat o întîlnire specială cu noi, în cadrul căreia prof. C. Nicuţă — răspunzînd la întrebări — a prezentat modul de organizare a învăţămîntului sociologiei şi a cercetării sociologice în România. Într-o comunicare susţinută în şedinţa plenară (şi care s-a bucurat de larg ecou, fiind comentată în ziarul algerian „Republica"), Pompiliu Grigorescu, pornind de la experienţa ţării noastre şi pe baza unor cercetări concrete, a argumentat că industrializarea socialistă are incontestabile consecinţe pozitive asupra dezvoltării agriculturii, întrucît ea nu se reduce la proliferarea de întreprinderi ci implică un vast program de construcţie a unei economii moderne şi dinamice, în care planificarea „ţine seama nu numai de criterii economice, ci şi de criterii sociale".

În cadrul discuţiilor au apărut şi unele ambiguităţi cu privire la conţinutul socialist al unei revoluţii în care rolul de hegemon ar reveni ţărănimii (chiar dacă este denumită, mai mult eufemistic, „proletariat agricol"), cu privire la conţinutul socialist al industrializării în unele ţări din lumea a treia (pe care unii sociologi din Africa îl tratau necorelînd problema „sectorului de stat" cu cea a „conţinutului puterii politice"), ca şi unele tendinţe de a contrapune în mod abstract Africa, America Latină şi Asia „Continentului" european, ca şi cum acesta ar constitui un „tot" nediferenţiat sub raportul formaţiunilor sociale, specificului naţional şi strategiilor de dezvoltare.

Dincolo însă de orice deosebiri de opinii, participanţii la congres au reuşit să-şi conjuge demersurile teoretice pentru a sublinia că locul şi rolul eminent al ţărănimii în ţările „lumii a treia" reclamă o abordare sociologică specifică, prin reelaborarea vechilor concepte şi construirea unor concepte noi, pe fondul unei atitudini militante.

III. DEZBATERILE ASUPRA PROBLEMELOR TRANSFORMĂRII STRUCTURILOR CULTURALE ŞI ASUPRA RAPORTULUI EI CU TRANSFORMAREA STRUCTURILOR SOCIALE.

O primă idee care s-a desprins din dezbateri este lipsa de întemeiere ştiinţifică a oricărei tentative de a trata problemele culturii fie prin desconsiderarea specificului lor ireductibil, fie prin separarea artificială a culturii din procesul global al transformării structurilor sociale în diversele societăţi contemporane.

În acest cadru s-a conturat o a doua idee: lupta pentru înlăturarea structurilor de dependenţă externă, de exploatare şi stagnare impuse în trecut de colonialism nu este doar o luptă împotriva unor structuri economice, ci şi împotriva unor structuri culturale, concomitent instituţionale şi mentale, care „secretă" justificarea „situaţiei condiţionante", frînînd procesul dezvoltării. Numeroşi participanţi au subliniat că oamenii „trăiesc" instituţiile, mulîndu-şi spiritualitatea în raport cu ele, şi atît timp cît „logica" unor instituţii retrograde nu este demascată, compromisă şi „blocată", distrugerea structurilor sociale conservatoare, deşi constituie un pas esenţial pentru demararea dezvoltării, rămîne superficială. În cadrul discuţiilor s-a subliniat că o abordare sociologică a problemelor culturii lumii a treia nu se poate lipsi de o viziune determinist-dialectică, de o tratare concret-istorică şi de o perspectivă dinamică.

Cu o deosebită acuitate s-a ridicat întrebarea, formulată în mod expres de filozoful camerunian Thomas Melone: „Cum trebuie să se raporteze oamenii de cultură din Africa la tradiţie: prin conservare, renovare sau inovare?". Într-o incitantă comunicare, strălucitoare şi plină de pitoresc, profesorul camerunez care, deşi membru în biroul executiv al I.I.S., se definea cu modestie „un văr îndepărtat al sociologiei", a introdus pertinent conceptul de „spaţiu axiologic al culturii" pentru a sublinia că mutaţiile culturale pot provoca rezistenţă şi reacţii de marginalizare, dacă nu înscriu inovaţiile în „cîmpul de joc" pe care-l oferă un spaţiu axiologic istoriceşte şi socialmente determinat.

Discuţiile au subliniat că pentru transformarea culturii într-un factor eficient al dezvoltării, ţările din lumea a treia au de învins cel puţin următoarele dificultăţi:

a) tendinţa de separare a învăţămîntului de cultură, reduse la instrucţie şi respectiv la distracţie (am reţinut aici îndeosebi reacţiile critice prilejuite de comunicarea sociologului englez Peter Ezkorn care a făcut apologia modelului învăţămîntului nord-american, respins de sociologii din ţările „lumii a treia"

pentru rolul său în „blocarea mobilității sociale" și în perpetuarea structurilor sociale generatoare de alienare și inechitate);

b) confuzia între specificul național al culturii și autarhie, care substituie europocentrismului tendințe localiciste și izolaționiste, cu o tentă pronunțat religioasă;

c) inhibarea disponibilităților de creație culturală autohtonă datorită atitudinii unor „elite intelectuale" care promovează dualismul cultural, conjugat cu o preluare necritică a modelului progresului tehnic din țările capitaliste dezvoltate. (Mouloud Kassim spunea: „aceste așa-zise elite nu deschid progresului tehnic doar ferestrele și ușa — ceea ce ar fi bine — ci îi deschid și acoperișul, riscînd să ne lase în bătaia necruțătoare a vînturilor neprielnice ale scientismului, neotehnocratismului, abstracționismului și filozofiei paralizante a absurdului");

d) rigiditatea unor instituții și unor modele culturale care pun obstacole artificiale dezvoltării;

e) necesitatea trecerii mai consecvente de la formularea negativă a idealului cultural sintetic (prin ce *nu* trebuie să fie) la formularea lui *pozitivă*, ca ideal social și național de *afirmare* a unor noi valori și de constituire a unei societăți mai drepte.

În efortul de a depăși aceste dificultăți, numeroși participanți la congres au făcut apel la marxism și au utilizat efectiv instrumentația sa conceptuală. Chiar dacă au apărut pe alocuri unele ambiguități, în ansamblu congresul a exprimat clar o creștere a prestigiului sociologiei marxiste, considerată de fostul președinte al I.I.S., Vittorio Castellano, „cea mai riguroasă și mai influentă sociologie contestatară și revoluționară" și de actuala sa președintă (aleasă la Alger), France Govaerts, drept „o sociologie a înlăturării dependenței conceptuale", „o sociologie a progresului contemporan". Mai mult decît atît. Atunci cînd americanul Ford a susținut că opțiunea pentru o teorie sociologică sau alta nu afectează rezultatele cercetării, Safir (din Alger) a reacționat spunînd: „Nu se pot propune mai multe sociologii așa cum se propun pe o farfurie, alegerii după gust, diferite bucate. Nu există în zilele noastre decît o sociologie științifică: cea marxistă". Asemenea aprecieri, care n-au fost solitare, sînt nu numai onorante, ci și angajante.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

PROBLEMATICA TEORETICĂ A POPULAŢIEI ÎN DEZBATERE

Lucrările forumului internaţional „TRIBUNA POPULAŢIEI", 18—30 august 1974, Bucureşti

În cadrul anului mondial al populaţiei, la Bucureşti au avut loc în luna august mai multe manifestări internaţionale: *Conferinţa tineretului pentru problemele populaţiei* care şi-a ţinut lucrările în perioada 11—15 august şi care a subliniat importanţa problemelor demografice contemporane pentru tineretul lumii; *Conferinţa mondială a populaţiei*, principala manifestare a anului mondial al populaţiei care a avut loc între 18—30 august şi a constituit un mare forum al delegaţiilor guvernamentale din aproape 140 de ţări, conduse de reprezentanţi personali ai şefilor de state, vicepreşedinţi de guverne, miniştri, precum şi ai unor mişcări de eliberare naţionale, a delegaţilor a 21 de organisme ale ONU şi agenţii specializate ale unui mare număr de organizaţii interguvernamentale. Paralel cu acest mare forum al ONU s-au desfăşurat în Bucureşti, între 18—30 august, dezbaterile *Tribunei Populaţiei* care au reunit 300 de observatori oficiali ai unor organizaţii neguvernamentale cu statut consultativ pe lîngă Naţiunile Unite, numeroase personalităţi ştiinţifice şi specialişti în problemele demografice şi domenii conexe. Ca activitate paralelă cu Conferinţa mondială a populaţiei, *Tribuna* şi-a ţinut lucrările conform unui amplu program de dezbateri menit să conştientizeze problemele generate de actuala evoluţie demografică a omenirii şi să ofere răspunsuri teoretice în scopul soluţionării lor.

Dialogul, schimbul viu de păreri, concepţii şi opinii, încetăţenit la dezbaterile *Tribunei* au demonstrat din nou, cu o mare forţă de convingere, necesitatea şi posibilitatea găsirii acelui limbaj comun privitor la aspectele demografice, indisolubil legate de ansamblul problemelor majore ale omenirii. Ideea fundamentală, care a animat diversitatea de opinii, şi care s-a făcut auzită la Bucureşti, a fost aceea că aceste probleme îşi pot găsi rezolvarea adecvată intereselor supreme ale omenirii, plecîndu-se de la studierea condiţiilor concrete din fiecare ţară. Pe prim plan rămîne necesitatea accelerării progresului de dezvoltare social-economică a fiecărei ţări, mai ales a celor în curs de dezvoltare, precum şi micşorarea şi eliminarea în viitor a decalajelor care despart aceste ţări de cele avansate.

Consensul major al discuţiilor purtate, limbajul comun prin care s-au făcut înţeleşi toţi vorbitorii, din peste 130 de ţări, a rezidat în convingerea că factorul esenţial al dezvoltării progresului economico-social îl constituie eforturile proprii ale fiecărui popor, faptul că orice politică demografică trebuie să fie inspirată de principiile umaniste. Referindu-se la aceste aspecte, tovarăşul *Nicolae Ceauşescu*, secretarul general al Partidului Comunist Român, preşedintele Republicii Socialiste România, în mesajul vibrant adresat participanţilor la deschiderea lucrărilor Conferinţei mondiale a populaţiei, a subliniat: „De la această tribună adresăm tuturor şefilor de state, guvernelor şi popoarelor chemarea de a face totul pentru realizarea unei lumi a colaborării şi păcii în care fiecare naţiune să se poată dezvolta liber şi să beneficieze din plin de cuceririle civilizaţiei mondiale. Avem cu toţii marea răspundere în faţa popoarelor noastre, în faţa tuturor popoarelor de a face totul pentru bunăstarea şi fericirea omului . . .Să ne unim eforturile şi să punem toate forţele în slujba fericirii omului, a păcii pe pămînt".

Numeroase au fost luările de cuvînt care au adus în centrul discuţiilor imperativul arzător al zilelor noastre: rezolvarea problemelor populaţiei în strînsă dependenţă cu lichidarea politicii imperialiste, colonialiste şi neocolonialiste, cu aşezarea relaţiilor internaţionale pe principiile noi de egalitate, res-

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1133—1140 Bucureşti, 1974.

pect al independenței și suveranității naționale, neamestec în treburile interne, avantaj reciproc, nefolosirea forței și amenințării cu forța, respectarea dreptului fiecărui popor de a-și decide soarta.

Lucrările *Tribunei populației* au coincis, în mod fericit, cu marea sărbătoare națională a poporului român, moment istoric care a marcat realizarea unui bilanț rodnic — al celor trei decenii de lupte și victorii în dezvoltarea liberă a României.

Lucrările *Tribunei* au reprezentat o ocazie în plus pentru participanții români — peste 200 la număr, reprezentanți ai Academiei de științe sociale și politice —, de a purta un viu dialog cu ceilalți participanți străini, pe teme ale experienței țării noastre, în spiritul politicii externe a României, al participării constructive, dinamice a țării noastre la viața internațională. Activitatea participanților români, nu o dată, a fost remarcată în mod elogios de către oaspeți, iar o serie de aspecte ale experienței țării noastre, în complexele probleme demografice, au stîrnit interesul și aprobarea celor prezenți în sălile *Tribunei*

Tribuna, și-a desfășurat lucrările în cadru la 32 de secțiuni cu șase ședințe plenare și peste 80 de ședințe cu comunicări. Au avut loc, de asemenea, 5 conferințe organizate de I.U.S.S.P. (*International Union for Scientific Study of Population*) și au fost proiectate peste 80 de filme, urmărite de circa 1000 de spectatori. Numărul participanților înregistrați la *Tribună* a trecut de 1400 de persoane.

Academia de științe sociale și politice a R.S. România a adus o bogată și recunoscută contribuție la buna desfășurare a lucrărilor și activităților *Tribunei*, începînd cu organizarea lucrărilor, cu participarea la lucrările propriu-zise a unui număr însemnat de cercetători de la institutele Academiei, antrenați și în alte aspecte ale organizării și desfășurării lucrărilor, precum și cu acțiuni solicitate în perioada șederii oaspeților în Capitala patriei noastre. Activitatea organizatorilor români a fost coordonată de un secretariat condus de prof. univ. dr. *Constantin Ionescu*, secretar general al Academiei de științe sociale și politice și de *Victor Duculescu*, consilier la aceeași Academie.

Întreaga activitate a *Tribunei* a fost coordonată de un Comitet de planificare și direcție al *Tribunei*, alcătuit din reprezentanți ai unor organizații internaționale (președinta acestui comitet, *Rosalind W. Harris*, iar directorul Programului Tribunei, *Stephen Wiederman*). Din comitet a făcut parte și prof. dr. doc. *Mihnea Gheorghiu*, președintele Academiei de științe sociale și politice.

Deschiderea oficială a lucrărilor *Tribunei* a avut loc la *18 august*, în aula Facultății de drept din București. În cuvîntul său, *Joseph Moerman*, membru al Comitetului de planificare, a exprimat recunoștința și gratitudinea față de guvernul român pentru concursul acordat în pregătirea *Tribunei*. În același cadru festiv, *Antonio Carrilo Flores*, secretarul general al Conferinței mondiale a populației, a adresat sentimente de caldă recunoștință președintelui Republicii Socialiste România, tovarășului *Nicolae Ceaușescu* și guvernului român pentru simpatia cu care au primit ideea organizării Conferinței mondiale a populației și a celorlalte acțiuni paralele găzduite în Capitala patriei. Secretarul general al Conferinței a relevat de asemenea necesitatea ca în lucrările *Tribunei* să domnească acel spirit de recunoaștere și de respectare a egalității în drepturi a tuturor statelor, a demnității și aspirațiilor tuturor popoarelor lumii. Despre importanța opiniei publice, a organizațiilor neguvernamentale, prezente la *Tribună*, a vorbit *Rafael M. Salas*, directorul executiv al Fondului Națiunilor Unite pentru activitățile populației. Prof. dr. doc. *Mihnea Gheorghiu*, președintele Academiei de științe sociale și politice, a rostit o alocuțiune în numele Comitetului național român pentru pregătirea Conferinței mondiale a populației și al Academiei de științe sociale și politice, transmițînd un cordial salut tuturor participanților la *Tribuna populației* și urînd succes deplin lucrărilor sale. „Este îmbucurător, a menționat prof. dr. Mihnea Gheorghiu că, în ultimii ani comunitatea internațională se apleacă cu tot mai multă grijă asupra problemelor majore ale omenirii: pacea, dezarmarea, dezvoltarea resurselor naturale, alimentația, mediul înconjurător ca, prin eforturi comune să dea un răspuns acestor probleme arzătoare".

Aria tematică, atît a referatelor prezentate cît și a discuțiilor purtate a fost destul de întinsă. Merită a fi subliniate aspectele majore ale acestor probleme. Amintim, printre altele, cele referitoare la resursele umane și materiale ale populației, la implicațiile revoluției verzi asupra populației, la consecințele culturale în schimbările de structură a populației. Au mai fost abordate și probleme privind pericolele de dezastre, tineretul și populația, noi direcții în planificarea familială, dreptatea socială-dezvoltarea-și populația, aspecte biologice ale populației. A fost acordat un spațiu și problemelor etice ale programelor privind populația; contribuției posibile a femeii la proiectele de dezvoltare națională; implicațiilor creșterii populației în schimbările statutului și rolului femeii în diferitele sisteme economice și sociale; organizării și aplicării programelor de dezvoltare a populației și a sistemelor în diferite zone ale lumii; raporturile dintre problematica populației și problemele reale ale dezvoltării economice și sociale

contemporane; naturii și obiectivelor politicilor demografice și relațiilor acestora în proiectele de dezvoltare economică și socială; implicațiilor migrației internaționale a forței de muncă calificată, din țările în curs de dezvoltare, modalităților de remediere a acestei situații.

Din tematica lucrărilor *Tribunei* mai selectăm și problemele referitoare la valorile umane ale populației; compararea atitudinilor exprimate în contextul lor cultural; donatori și beneficiari; problemele programelor de asistență a populației; valoarea copiilor pentru părinți; probleme demografice ale celor cu nivel de trai scăzut; societatea și schimbările în atitudinile față de sexe; sănătatea și mediul înconjurător; dreptul, ca instrument în politica demografică; privire generală asupra fecundității pe plan internațional. Au mai fost prezentate și alte probleme referitoare la tipurile de familie, nutriție, calitatea părinților, bunăstarea acestora; avortul: aspecte etice, legale și religioase; avortul: impactul asupra populației și sănătății, potențialul vital al Terrei și moduri de viață alternative; politici interne privind politica populației.

Alte teme abordate la *Tribuna* populației: populația pe agenda inernațională — 1984: tablou demografic și implicații politice; modele matematice în demografie; suveranitatea națională, conflictele internaționale și populația; educația pentru dezvoltarea conștiinței asupra problemelor populației și a vieții de familie; aspecte ale urbanizării, populația și socializarea; statutul și rolul femeilor în viața socială, culturală, în etică. O serie de dezbateri au subliniat rolul unor instituții, organizate după profesii, în problemele populației: publiciștii și presa, scriitorii și populația; cercetătorii din științele politice și populația; lucrătorii din domeniul asistenței sociale și populația; juriștii și populația; sindicatele și populația; profesorii și populația; planificatorii familiali și populația, etc.

Participarea delegaților români, reprezentanți ai Academiei de științe sociale și politice, la lucrările *Tribunei*, prin ținerea de referate, conducerea unor lucrări ale unor secții, intervenții la discuții a fost permanentă, de înalt nivel științific și, din această cauză, apreciată pozitiv de participanții străini și de organizatorii *Tribunei*.

În ultima zi a lucrărilor *Tribunei* au fost trecute în revistă discuțiile care au avut loc pe parcursul celor două săptămîni de lucru. Această sesiune finală a fost deschisă de prof. dr. *Mircea Malița*, ministru secretar de stat, secretar general al Comitetului român de organizare a Conferinței mondiale a populației, care, după ce a apreciat pozitiv lucrările *Tribunei*, a subliniat necesitatea sporirii resurselor pe calea industrializării și a accentuat asupra necesității dezvoltării cercetării demografice.

Ședința festivă de încheiere a lucrărilor *Tribunei*, a fost prezidată de *Rosalind W. Harris*, președinta Comitetului de Planificare și conducere a *Tribunei*. În cuvîntul de închidere a lucrărilor *R.W. Harris* a anunțat donarea unor cărți pentru Centrul Demografic ONU-România deschis recent la București, mulțumind totodată călduros guvernului, Comitetului Național Român de organizare a Conferinței mondiale a populației, Academiei de științe sociale și politice, pentru sprijinul material, organizatoric și intelectual acordat, apreciind că acesta a constituit unul din factorii de seamă ai succesului *Tribunei*.

În cadrul ședinței festive de încheiere a lucrărilor a luat cuvîntul *prof. dr. doc. Mihnea Gheorghiu*, președintele Academiei de științe sociale și politice, care, mulțumind pentru cărțile donate Centrului Demografic ONU-România, pentru străduința cu care Comitetul Internațional de Organizare a Tribunei, personal dna. *R.W. Harris*, au făcut totul pentru ca lucrările să se desfășoare într-un permanent dialog, tuturor participanților care și-au făcut auzite opiniile la *Tribună* —, a subliniat că aceste opinii își vor găsi ecoul cuvenit în rîndul auditoriului de pe întreaga Planetă.

„Discuțiile purtate și opiniile împărtășite aici în numele popoarelor din peste 130 de țări, — a subliniat vorbitorul — au avut darul să cimenteze crezul în viitorul luminos al omenirii, pentru că stă în puterea noastră să-l facem cît mai drept. În aceste clipe solemne, încărcate de emoția despărțirii, un imperativ uman ne leagă pe toți cei de față. Liberul schimb de opinii, care a avut loc sub cupola Universității din București, a mai adăugat prof. dr. doc. Mihnea Gheorghiu —, a demonstrat odată mai mult faptul că pentru a căuta și stabili adevărul există un mijloc adecvat: cel al cunoașterii, al unui dialog sincer între oameni de bună credință, între oameni profund interesați pentru pace și echitate în viața internațională, pentru colaborare și prietenie între toate națiunile".

N. Mariș

SESIUNI ȘTIINȚIFICE CONSACRATE CELUI DE AL XI-LEA CONGRES AL PARTIDULUI

Sesiunea Academiei Republicii Socialiste România

În ziua de 13 octombrie a.c. s-au desfășurat lucrările sesiunii științifice a Academiei Republicii Socialiste România consacrată celui de al XI-lea Congres al partidului. Cu acest prilej s-a făcut o profundă analiză a realizărilor și perspectivelor de dezvoltare a cercetării științifice în lumina documentelor de partid ce vor fi adoptate de înaltul forum al comuniștilor.

Sintetizînd tematica programelor de cercetare științifică din diferitele sectoare, s-au discutat cele mai importante direcții de orientare a lucrărilor în prezent și în anii viitori. Personalități de seamă au prezentat comunicări reflectînd ansamblul cercetărilor științifice din domeniile respective și angajarea totală a specialiștilor în găsirea celor mai eficiente soluții la problemele ridicate de făurirea societății noastre socialiste multilateral dezvoltate.

Acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei Republicii Socialiste România, a marcat însemnătatea acestei sesiuni care încheie de fapt cele ale filialelor Academiei, consacrate Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român.

În continuare au fost audiate un mare număr de comunicări, susținute de către academicienii Ioan Ursu, Grigore Obrejeanu, Nicolae Giosan, Ștefan Pascu, Șerban Cioculescu; profesorii universitari Romulus Cristescu, Mihail Florescu, Virgil Ianovici, David Davidescu, Tudorel Postolache, Emilian Dobrescu, Mircea Malița, Ioan Ceterchi, membri corespondenți ai Academiei.

După terminarea lucrărilor a fost redactat textul unei telegrame adresată *Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarășului Nicolae Ceaușescu*, în care participanții la sesiunea științifică a Academiei Republicii Socialiste România și-au exprimat adeziunea totală față de prevederile proiectului Programului Partidului Comunist Român și ale Directivelor Congresului al XI-lea al partidului. S-a subliniat faptul că sub conducerea partidului și datorită atenției și sprijinului permanent acordat personal de tovarășul Nicolae Ceaușescu, „știința românească a parcurs o etapă de însemnate realizări și are acum în față un cîmp întins de rodnică desfășurare pusă în serviciul celor mai înalte țeluri: progresul multilateral al patriei, fericirea și bunăstarea poporului, creșterea prestigiului Republicii Socialiste România în lume". Oamenii de știință din Academia Republicii Socialiste România și-au exprimat cu tărie hotărîrea de „a-și dărui întreaga capacitate de muncă și creație pentru sporirea avuției materiale și spirituale a României, pentru a ridica cercetarea științifică pe o treaptă calitativ superioară și a contribui la dezvoltarea economică, socială și culturală a țării, la asigurarea unui înalt grad de progres și civilizație pentru întregul nostru popor".

Textul telegramei adresează de asemenea un cald omagiu secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu, a cărui realegere în funcția de înaltă răspundere politică pe care o deține, constituie o chezășie și un îndemn pentru înaintarea țării noastre pe drumul trasat de Programul partidului: „Membrii Academiei Republicii Socialiste România vă înconjoară cu profunda lor stimă și afecțiune și își exprimă voința unanimă și entuziastă ca în fruntea partidului și a destinelor țării să continuați a fi dumneavoastră, luptătorul neobosit pentru apărarea independenței și suveranității patriei, conducătorul destoinic al țării pe drumul victoriei depline a socialismului și comunismului în România. Ei văd în realegerea dumneavoastră în înalta funcție de secretar general al Partidului Comunist Român cea mai deplină garanție a tuturor înfăptuirilor noastre viitoare".

D. O.

Sesiunea Academiei „Ștefan Gheorghiu"

Lucrările sesiunii (desfășurată în zilele de 5 și 6 noiembrie 1974) au avut ca temă: *Factorul om în dezvoltarea României socialiste.* Cuvîntul introductiv a fost rostit de tovarășul Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., președintele Consiliului de conducere și rectorul Academiei „Ștefan Gheorghiu". Au participat un mare

număr de cadre didactice, cercetători științifici, activiști de partid și de stat, doctoranzi, absolvenți ai institutelor și cursurilor de perfecționare, studenți și cursanți, cadre de instruire de la școlile interjudețene de partid etc. Sesiunea științifică a constituit un prilej de a clarifica multidisciplinar rolul factorului om în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, de a reliefa cu numeroase date formele și domeniile de activitate în care, sub îndrumarea și conducerea partidului nostru, energia conștientă, creatoare a oamenilor muncii realizează mărețul program de edificare socialistă a României.

Comunicările prezentate au abordat „factorul uman" din unghiuri disciplinare multiple. În cadrul ședinței plenare de deschidere au fost susținute următoarele comunicări: *Optimum economic ca optim uman* de Petru Pânzaru; *Omul și gîndirea economică* de Dan Grindea; *Calitatea socialistă a vieții în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* de Sergiu Tamaș; *Factorul om în procesul de perfecționare a organizării și conducerii unităților socialiste* de Nicolae Oprea și Corneliu Rusu; *Influența aplicării conducerii prin obiective în sporirea numărului participanților la procesul de conducere și în creșterea productivității muncii (pe exemplul industriei locale din județul Prahova)* de Vasile Chivulescu; *Omul și climatul social al întreprinderii* de Eugen Niculescu-Mizil; *Omul — factor determinant al progresului social* de Ovidiu Bădina; *Omul în retrospectiva și perspectiva revoluției și construcției socialismului* de Petru Lucaciu; *Dialectica libertății sociale, noționale și umane în făurirea și dezvoltarea orînduirii socialiste* de Ion Florea; *Dezvoltarea personalității umane în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* de Stana Buzatu; *Artă, tehnică, umanism* de Ionel Achim; *Probleme filozofice ale creativității umane* de Constantin Popovici; *Cercetarea sociologică și optimizarea deciziilor sociale în colectivele umane de tip industrial* de Ion Iordăchel; *Rolul presei în formarea personalității umane* de Victoria Iliescu; *Problemele teoretice și practice ale perfecționării cadrelor de conducere în lumina exigențelor Programului Partidului Comunist Român* de Ervin Hutira.

În continuare, în cadrul celor 7 grupuri de lucru constituite au fost susținute cca. 164 de comunicări, dintre care menționăm — pentru ilustrarea varietății temelor dar și pentru interesul prezentat din unghiul de vedere al tematicii revistei noastre — următoarele: *Caracteristicile psihologice ale procesului de conducere* de Anton Tabachiu; *Evaluarea aportului uman în managementul socialist* de Adrian Popescu; *Delegarea și creșterea responsabilității în conducere* de Vasile Drăguşeanu; *Factorul om în conducerea colectivă. Elemente definitorii privind pregătirea membrilor organelor colective de conducere* de Ion Tomescu; *Factorul om și creativitatea* de Eugen Bontea și Nicolae Mihăilescu; *Omul: obiectivul fundamental al politicii P.C.R. cu privire la sistematizarea teritoriului și localităților* de Alexandru Miu; *Formarea și dezvoltarea personalității umane în procesul muncii* de Alexandru Pescaru și Stere Bara; *Personalitatea umană în industria minieră* de Alexandru Ghirla și Alexandru Koblos; *Participarea — expresie a conștientizării omului societății socialiste* de Gheorghe Lăncrăjan; *Rolul informației sociale în procesul acțiunii umane* de Vasile Leca; *Modelarea funcțională a unui loc de muncă după schema operatorie a conceptului de sistem social* de Alexandru Carpinschi, Viorel Paraschiv, Liviu Poroch; *Controlul muncitoresc — factor determinant în procesul de optimizare a activității economico-sociale* de Gheorghe Copăceanu; *Creșterea calificării țărănimii cooperatiste — condiție esențială a modernizării agriculturii* de Victor Enășoaia; *Exigențe actuale privind profilul comunistului* de Florian Ochiș; *Activitatea politică și de convingere — trăsătură definitorie a conducerii de către P.C.R. a societății socialiste multilateral dezvoltate* de Mihai Chioreanu; *Opinii privind organizarea și desfășurarea învățămîntului ideologic al cadrelor didactice din județul Sălaj (sondaj sociologic)* de Mihai Cireap; *Procesul psihologic și metodologic în pregătirea, perfecționarea și educarea adulților* de Mircea Calotă; *Participarea muncitorilor la procesele de decizie în formele instituționalizate* de Ion Velea; *Consultarea muncitorilor — factor important în procesul de participare la perfecționarea organizării producției și a muncii* de Constantin Mustăcilă; *Relațiile interpersonale în grupurile de muncă și importanța cunoașterii acestora pentru activitățile de conducere* de Ileana Voicu; *Profilul uman al conducătorului de întreprindere (ipoteze pentru o cercetare concretă)* de Mihai Pîrlog; *Aspecte psihosociologice ale conducerii și deciziei în grupurile mici instituționalizate* de Bucur Dumitru; *Modalități de atragere a muncitorilor la activitatea de conducere a întreprinderii industriale* de Nicu Hîncu; *Rolul învățămîntului politico-ideologic în formarea trăsăturilor comuniste ale oamenilor muncii* de Ștefan Onofrei și colectiv; *Opinia publică și combaterea aspectelor de încălcare a normelor de conviețuire socială* de Constantin Iacovișac; *Sistemul de referință numit om* de Petru Pânzaru; *Omul ca subiect și obiect al procesului de integrare* de Florin Pantelimonescu; *Aspecte ale formării și dezvoltării personalității feminine* de Eleonora Mărculescu; *Omul și valorile societății românești contemporane* de Silvia Ceuca; *Creativitate ca trăsătură a personali-*

tății de Gheorghe Constantin; *Rolul activităților desfășurate în timpul liber pentru formarea și dezvoltarea personalității muncitorilor* de Ion Iordăchel; *Educația prin muncă și pentru muncă a tinerei generații* de Mihai Necula; *Cabinetul de științe sociale — un element al procesului de instruire și educație în școală* de Ileana Borodi; *Dialectica factorilor obiectivi și subiectivi în condițiile socialismului multilateral dezvoltat* de Viorel Popescu; *Clasa muncitoare, purtătoare a umanismului socialist* de Ioan Oros; *Marxism și umanism* de Elena Zamfirescu; *Probleme ale înstrăinării în socialism* de Afilică Ganci; *Dialectica caracteristicilor progresului moral în societatea socialistă* de Constantin Vasile; *Dimensiuni ale omului multilateral dezvoltat în sfera moralității* de Elisabeta Alexandrescu; *Egalitate și echitate în procesul vieții sociale* de Vasilica Magraon; *Elemente constitutive ale concepției materialist-științifice a comuniștilor* de Vasile Asănăchescu; *Factorul subiectiv în procesul conducerii* de Haralambie Ene; *Procesul dialectic al dezvoltării democrației socialiste în etapa actuală* de Vasile Nichita; *Omul și sistemul politic în socialism* de Ștefan Ioniță; *Caracterul conștient al acțiunii maselor în procesul afirmării umanismului socialist* de Vasile Ceh; *Integrarea socială — factor generator de responsabilitate* de Gheorghe Lucuța; *Dezarmare și umanism* de Constantin Băiașu; *Democrația socialistă și ingineria socială* de Vasile Niță; *Dimensiuni axiologice ale omului societății socialiste multilateral dezvoltate* de Mihai Păstrăguș; *Umanismul culturii socialiste* de Carmen Diaconescu; *Omul socialist în cîmpul activității culturale* de Leonte Nicu; *Arta și „spațiul interior" al omului multilateral dezvoltat* de Grigore Georgiu; *Muzica și universul moral-estetic al omului contemporan* de Vasile Donose; *Despre o tabelă de valori la Nicolae Bălcescu* de Ion Popa; *Funcțiile presei în societatea socialistă multilateral dezvoltată* de Nestor Ignat; *Presa și umanismul socialist* de George Ionescu; *Presa și educația comunistă* de Dinu Popescu.

În încheierea lucrărilor, a fost adresată o telegramă Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarășului Nicolae Ceaușescu, prin care participanții la sesiune și-au afirmat cu tărie adeziunea lor deplină față de politica internă și externă a Partidului Comunist Român, hotărîrea lor de a munci cu dăruire și responsabilitate pentru a contribui la cauza edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării României spre comunism. Cadrele didactice, cercetătorii, studenții și doctoranzii Academiei „Ștefan Gheorghiu" au exprimat în unanimitate dorința lor ca tovarășul Nicolae Ceaușescu să fie reales în cea mai înaltă funcție la Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român. Această realegere — s-a subliniat în încheierea telegramei — este chezășia îndeplinirii mărețului program al partidului și a faptului că țelurile de astăzi vor deveni mîine o realitate vie.

D.O.

SESIUNEA DE COMUNICĂRI PE TEME DE ISTORIA ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

Sub egida Academiei R.S.R., Comitetul român de istoria și filozofia științei a organizat la București, în zilele de 4—6 noiembrie 1974, o sesiune de comunicări științifice. Au participat numeroși oameni de știință, cercetători științifici, cadre didactice etc. Lucrările sesiunii au reliefat aspecte noi și elemente semnificative pentru evoluția științei și culturii românești. O mare parte dintre lucrări vor fi publicate în colecția monografică *Noesis*, editată de Comitetul român de istoria și filozofia științei.

După cuvîntul de deschidere rostit de acad. Șt. M. Milcu au fost prezentate — pe teme — o serie de comunicări dintre care menționăm:

În cadrul temei „Fundamente istorice ale filozofiei științei": *Evoluția conceptului de sistem* de Mircea Malița, membru corespondent al Academiei R. S. România; *Tradiție și raționalitate în filozofia științei* de Crizantema Joja; *Tradiție și inovație în filozofia matematică* de Eugen Radu; *Unele aspecte din istoria axiomatizării matematicii* de Florica Cîmpan; *Geometrizarea teoriilor fizice* de Liviu Sofonea și Tiberiu Toro; *Logica experimentatorului în procesul de cercetare* de Ionel I. Purica; *Exemple istorico-*

modelatoare din fizica modernă de N. Ionescu-Pallas și Liviu Sofonea; *Gîndirea științei antice exprimată în mit și simbol* de Ioana Ionescu Milcu și Dan Raul Ionescu: *Număr și vibrație în gîndirea antică* de Dan Raul Ionescu; *Elemente logistice, intuiționiste și formaliste în filozofia antică* de Al. Surdu; *Elemente de filozofia științei în „Tragedia omului" de I. Madach* de Tiberiu Toro etc.

În cadrul temei „Medici români cu preocupări filozofice": *Alexandru Sutzu și fundamentele filozofice ale psihiatriei* de N. Marcu; *Viziunea materialistă a lui Victor Babeș* de I. Spielmann; *Concepțiile filozofice ale lui Gheorghe Marinescu* de B. Duțescu; *Materialismul istoric în gîndirea lui Ștefan Stîncă* de S. Izsák; *Un ateist militant: C. Thiton* de C. Romanescu; *Elemente dialectice în concepția biologică a lui Fr. I. Rainer* de G. Brătescu; *D. Danielopolu și St. Odobleja precursori în cibernetică* de V. Săhleanu.

În cadrul temei „Știința și filozofia științei în Țările Române în secolul al XVIII-lea": *Neoaristotelismul în Țările Române în secolul XVIII* de Șt. Bîrsănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România; *Elemente de iluminism timpuriu în hrisoave domnești din secolul XVIII* de Adina Arsenescu; *Preocupări tehnice și științifice în secolul al XVIII-lea în Transilvania* de Alexandru Neamțu; *« Filozoficeasca îndeletnicire », lucrare remarcabilă a științei românești din secolul XVIII* de N. Ionescu-Pallas; *Gîndirea pedagogică în Țările Române în secolul XVIII, expresie a vocației universalului în cultura românească* de Ion Orghidan.

În cadrul temei „Politica științei și probleme ale învățămîntului": *Primatul social-economic în societatea noastră și noua educație, instrucție și cultură* de Șt. Bîrsănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România; *Sistemul de învățămînt în R. S. România ca expresie a politicii Partidului Comunist Român în domeniul pregătirii forței de muncă* de Romeo Dăscălescu; *Aspecte noi în politica științei* de Călina Mare; *Revoluția științifică și tehnică mondială și demersul novator în știința educației și învățămîntului românesc* de Iulian Nica și Ion Orghidan; *Ideologic, politic și pedagogic în societatea socialistă multilateral dezvoltată* de Emilian Dimitriu; *Politica științei și creativitatea* de Leon Țopa.

În cadrul temei „Evoluția farmacopeei românești" au prezentat comunicări: S. Izsák, P. Ionescu-Stoian, I. Spielmann, G. Rácz, Z. Fîrșirotu, Graziella Baicu, E. Gheorghiu, Em. Grigorescu, C. Iugulescu, Viorica Cucu, Petra Ban, E. Savopol, I. Cruceanu.

În cadrul temei „Figuri ale culturii române și universale" semnalăm comunicările: *Mecanicianul Gheorghe Kirilov* de acad. Șt. Bălan; *Constantin Levaditi — deschizător de drum în microbiologie, chimioterapie și virusologie — la 100 de ani de la nașterea sa* de N. Cajal, membru corespondent al Academiei R. S. România; *Viața și opera profesorului Victor Vîlcovici* de Simona Pop; *Funcția socială a științei în concepția fiziologului Ioan Atanasiu* de N. Varachiu; *E. Gruber și începuturile psihologiei experimentale în România* de Constantin Botez; *Mihail Ralea la zece ani de la moartea sa* de Constantin Botez; *Galilei și filozofia epocii lui* de Simion Ghiță, etc. etc.

În cuvîntul de închidere a sesiunii, acad. St. M. Milcu a subliniat importanța acestei reuniuni științifice pentru evidențierea bogăției tradițiilor și realizărilor științei românești.

D. O.

SESIUNEA ANUALĂ A COMITETULUI INTERNAȚIONAL DE ESTETICĂ

Ultima sesiune anuală a Comitetului Internațional de Estetică a avut loc la *Darmstadt* (R.F.G.) între 15—18 noiembrie 1974. Darmstadt păstrează încă foarte vie amintirea curentului *Jugendstil*, pe ai cărui promotori germani i-a găzduit la începutul secolului. În „Hessiches Landes Museum", un spațiu vast este rezervat producției artistice a „stilului 1900", iar pe „Matildenhöhe" cîteva construcții constituie încă mărturia amploarei pe care stilul acelei epoci a avut-o în orașul acesta. Din acest motiv, organizatori i vestgermani ai viitorului *Congres Internațional de Estetică*, pe care orașul îl va găzdui în 1976, au propus ca tema Congresului să fie dedicată „artei 1900", al cărei jubileu de 75 de ani, Darmstadt îl va sărbători în anul viitor.

Dar la reuniunea Comitetului Internațional, ca membru titular al acestui Comitet, am arătat că dezbaterile unui Congres ar trebui să aibă un caracter mai larg și am propus ca temă generală: „Arta și semnificațiile ei sociale și istorice". Am argumentat arătînd că, prin această temă, vom putea accentua necesitatea de a combate tendințele de *deculturalizare* a artei, care se resimt din ce în ce mai puternic în „societatea de consum" occidentală. Am susținut că, după părerea noastră, se resimte nevoia de a sublinia caracterul *semnificant* al artei, ca parte com-

ponentă majoră a culturii, înțeleasă. în primul rînd, ca un „cîmp al semnificațiilor". Vom putea pleda astfel pentru o *„artă umanistă"*, pentru importanța demitizării obiectului, care tinde să invadeze lumea omului, contribuind la *alienarea* lui, din ce în ce mai accentuată, *în obiect*. Totodată vom putea arăta importanța *esteticului cotidian*, a efortului de a înfrumuseța continuu ambianța noastră.

Propunerea a dus la dezbateri îndelungate cu participarea profesorilor Gantner, Aler, Osborne, Hungerland, Revault d'Allonnes, Lützeler, Minguet, Vatimo etc. Unii dintre participanți au susținut că, în felul acesta, s-ar diminua importanța pe care *„forma"* artistică a luat-o în arta contemporană occidentală. Alții au susținut că tema ar avea un caracter prea general și abstract. Am arătat că tema generală s-ar putea defalca, ca de obicei, în secțiuni, menite s-o precizeze, ca de pildă: „arta și istoria", „arta și viața cotidiană", „demitizarea obiectului", „arta și cercetările semiotice", „arta și individul uman" etc. Prof. Jan Aler, secretarul general al Comitetului (reales în sesiune în această funcție) a intervenit, referindu-se la *mesajul adresat de președintele României, tovarășul Nicolae Ceaușescu, Congresului al VII-lea de Estetică de la București, din 1972* — și a propus ca temă generală: *„Estetica, viața cotidiană și artele"*. După îndelungate noi discuții, tema a fost acceptată în unanimitate, hotărîndu-se, totodată, să fie defalcată în următoarele secțiuni: 1) Obiectul estetic ca problemă; 2) Experiența estetică, societatea și individul; 3) Raza de acțiune („la portée") mondială a diferitelor culturi; 4) Estetica, natura și relațiile umane („arta de a trăi"); 5) Arta epocii 1900. Congresul va avea loc, la Darmstadt, la sfîrșitul lunii August 1976. *Cei ce doresc să participe vor trebui însă să trimită un rezumat, de o pagină, a referatelor lor, pînă la 31 decembrie 1975.*

Reuniunea Comitetului a mai prilejuit vizitarea unor muzee și discuții cu caracter colegial asupra diferitelor exponate. Am putut constata, cu satisfacție, că toți membrii Comitetului Internațional de Estetică, păstrează o bună amintire Congresului de la București, atît pentru buna lui organizare cît mai ales pentru caracterul de *largă dezbatere științifică* a referatelor, care au fost expuse. Totodată, ei și-au exprimat bunele lor impresii despre România, despre monumentele și arta țării noastre.

Marcel Breazu

MARGINALII ŞI COMENTARII

RECTIFICĂRI ŞI NEDUMERIRI PE MARGINEA UNEI RECENZII

Receptarea eronată într-o măsură sau alta a ideilor unei cărţi constituie un fenomen întîlnit la mulţi cititori. Comunicarea printr-o recenzie a unor erori de interpretare le imprimă acestora o dimensiune publică şi tocmai de aceea ele trebuie corectate.

Constatînd o astfel de situaţie în recenzia lui Petru Berar *Filozofia marxistă azi : actualitatea reflecţiilor eficiente* („Revista de filozofie" 8/1974) la cartea mea *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, mă simt obligat să intervin pentru a face rectificările de rigoare, ca şi pentru a face unele precizări pe marginea problemelor puse în discuţie de recenzent.

O primă remarcă se referă la procedeul inadmisibil prin care P. Berar converteşte dezbaterea şi critica ideilor cărţii în calificarea stărilor de spirit ale autorului ei, procedeu care pune sub semnul întrebării obiectivitatea recenzentului (vezi p. 1016).

O a doua remarcă se referă la folosirea repetată de către recenzent a unui alt procedeu care nu poate asigura redarea corectă a tezelor cărţii, acela de a-mi atribui idei pe care nu le susţin, pentru a se război ulterior cu acestea.

Recenzentul afirmă, astfel, în mod neîntemeiat că în carte structura filozofiei marxiste este reconstituită prin accentuarea aproape exclusivă pe conţinutul lucrărilor de tinereţe ale lui Marx, prin situarea în umbră a ideilor din lucrările de maturitate ale creatorilor marxismului. Concepînd structura filozofiei marxiste ca fiind formată din acele motive (idei) care traversează opera creatorilor ei, o jalonează, se implică în mod necesar, am stabilit necesitatea depistării acestor idei *în toate lucrările care compun opera filozofică*. Depistarea ideilor structurale ale filozofiei marxiste nu înseamnă a prefera unele formulări din operele de maturitate ale lui Marx şi Engels, ci a descoperi trăsăturile specifice filozofiei marxiste care-i determină originalitatea sa primordială. În acest sens, ceea ce am numit sistemul de referinţă al filozofiei marxiste, raportul dintre societate (umanitate) şi natură, care constituie elementul fundamental nou, ca şi linia de ruptură cu toate curentele filozofice anterioare, este elaborat în *Manuscrisele economico-filozofice*, în *Sfînta familie*, dar şi în lucrări ca *Ideologia germană* şi *Teze asupra lui Feuerbach*. Acest sistem de referinţă, aşa cum arăt în carte, nu este infirmat, ci, dimpotrivă, confirmat în lucrările din perioadele ulterioare de creare ale marxismului.

Definind structura filozofiei marxiste ca fiind formată din sistemul ei de referinţă, ca şi din planurile în care acesta se ramifică, se dezvoltă, a fost eliminată posibilitatea ca reconstituirea ei să se facă prin accentuarea exclusivă asupra lucrărilor de tinereţe, fie numai şi pentru faptul că unele elemente importante ale ei au fost formulate ulterior. Se poate constata uşor în cele două paragrafe consacrate acestei probleme că recompunerea structurii filozofiei marxiste se bazează pe analiza, în aceeaşi măsură, a lucrărilor filozofice din toate perioadele de creaţie ale lui Marx şi Engels, inclusiv a lucrărilor *Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane, Dialectica naturii*.

Remarc, în treacăt, întrucît P. Berar insistă mult mai mult asupra limitelor *Manuscriselor economico-filozofice* decît asupra contribuţiei lor la elaborarea filozofiei marxiste, că ele aparţin grupului de lucrări în care se află răspunsul la mult disputata problemă privind răsturnarea de către Marx a dialecticii hegeliene, privind delimitarea dintre aceasta şi dialectica marxistă. Manuscrisele relevă că Marx îşi pune aceeaşi întrebare filozofică ca şi Hegel asupra relaţiei dintre subiect şi obiect, dar în termeni absolut noi, ştiinţifici, şi tocmai de aceea dă întrebării un răspuns absolut nou (chiar dacă este încă înveşmîntat într-o terminologie adesea insuficient adecvată), inaugurînd, astfel, o cunoaştere filozofică consecvent ştiinţifică. Diferenţa fundamentală dintre dialectica marxistă şi cea hegeliană rezidă în modalităţile diferite de punere şi rezolvare a acestei probleme, în

Rev. filoz., XXI, 9, p. 1141–1145, Bucureşti, 1974

consecinţele multiple pe care acest fapt le are în elaborarea conceptelor filozofice. Noul sistem de referinţă al filozofiei marxiste determină şi revoluţionarea marxistă a problematicii înstrăinării, descifrare care nu se lasă aşteptată decît pentru acei care nu realizează corelaţia amintită.

Toate acestea nu înseamnă în nici un fel, aşa cum dealtfel arăt şi în carte, că *Manuscrisele* ... nu conţin anumite influenţe hegeliene şi feuerbachiene. Este *total neadevărată* afirmaţia recenzentului după care încerc să reabilitez concepte din opera de tinereţe a lui Marx, la care el însuşi n-a mai revenit. Astfel, expresia „om generic" la care se referă P. Berar, ca pretinsă dovadă a intenţiei amintite, este utilizată o singură dată, în accepţia limbajului comun care indică apartenenţa la un gen, la o categorie, în opoziţie cu ceea ce este particular, specific (vezi *Dicţionarul limbii române literare contemporane*, vol. II, p. 370, Edit. Academiei R.P.R., 1956).

Afirmaţia după care aş considera necesară renunţarea la o posibilă metodă genetică în cercetarea filozofiei marxiste pare stranie şi surprinzătoare, deoarece în carte, la p.30, se arată că „... cele două metode, cea istorică şi cea a recompunerii structurii unei opere nu se exclud, ci trebuie să se completeze reciproc, în studierea filozofiei marxiste, ca şi a oricărei alte opere de cultură".

În lumina precizării repetate în carte că structura filozofiei marxiste este înţeleasă ca articulaţie a elementelor ei originale, definitorii, apare ca lipsită de obiect şi ideea lui P. Berar că în reconstituirea ei trebuia luat în considerare şi aportul teoretic al altor personalităţi la dezvoltarea filozofiei marxiste. Consider că dezvoltarea filozofiei marxiste nu poate fi confundată cu dezvoltarea structurii acesteia, care a fost creată *numai* în opera lui Marx şi Engels. Cartea şi-a propus să reconstituie această structură plecînd de la ideea că ea a fost adesea tratată amputat, unilateral şi că progresul contemporan al filozofiei marxiste depinde de revenirea la sursele ei iniţiale. Ea nu a tins în nici un fel să facă un bilanţ, fie şi parţial, al dezvoltării uneia sau alteia dintre ideile filozofiei marxiste.

În mod deformat sînt prezentate în recenzie şi ideile din carte privind obiectul sociologiei marxiste şi raportul ei cu filozofia marxistă. Unul dintre argumentele principale care pledează pentru concluzia pe care o prezint, acela că studiul realităţii sociale este o componentă obligatorie a filozofiei marxiste ce rezultă din fizionomia sa specifică, nu este nici măcar amintit. Autorul recenziei încearcă să discrediteze ideea prin ironizarea ei, fără a invoca nici un argument real împotriva ei sau pentru sprijinirea punctului său de vedere.

Deformată este şi prezentarea ideilor privind problematica procesului cunoaşterii sociale. Afirmaţia recenzentului după care nu i s-ar acorda acesteia atenţia cuvenită, este în contrast evident cu analiza avatarurilor prin care a trecut şi mai trece încă procesul cunoaşterii sociale, cu larga relevare a unor premise teoretice care ar putea scoate din impasul empirismului şi sterilităţii cunoaşterea sociologică.

Trebuie să remarc, în sfîrşit, că aceeaşi manieră caracteristică expunerii ideilor cărţii, aceea de a nu prezenta argumentele care le fundează, este proprie şi modului în care P. Berar intervine în dezbaterea unor probleme actuale ale filozofiei marxiste, ca cea a înstrăinării şi a ideologiei. Atît într-un caz cît şi în altul autorul nu aduce argumente, nu încearcă să demonstreze ci face afirmaţii care ... trebuie crezute. Or, întrucît recenzia filozofică se supune normelor generale ale dezvăluirii adevărului, nefiind în nici un fel întruchiparea spontană a acestuia, tocmai de aceea afirmaţiile pe care nu le susţine în mod adecvat şi a căror validitate nu este demonstrată, nu au valoare cognitivă.

P. Berar susţine astfel că ar exista o problematică marxistă a înstrăinării, dar nu şi un concept marxist al înstrăinării, fără a invoca nici cea mai palidă confirmare logică sau istorică în sprijinul acestui punct de vedere. Dar cum poate exista o problematică supusă cunoaşterii ştiinţifice fără a se crea şi un concept adecvat fenomenului ce se studiază? Ar exista, oare, o problematică a capitalismului fără conceptul de societate capitalistă?

Într-un mod identic procedează P. Berar şi în cazul dezbaterii problematicii contemporane a ideologiei. El respinge ideea delimitării nete între ştiinţele sociale şi conştiinţa comună, neştiinţifică, pretinzînd fără nici o explicaţie că această idee ar avea caracter structural, deoarece între aceste două nivele ale conştiinţei ar exista un flux continuu, fără a se întreba nici un moment ce valoare cognitivă, ce validitate are acest argument. Există, desigur, un flux de elemente, între cele două nivele, dar ca şi în cazul altor domenii de ştiinţă, pătrunderea unor influenţe ale conştiinţei comune în sfera cunoaşterii ştiinţifice viciază inerent rezultatele acesteia, le afectează total sau parţial validitatea. Este doar un lucru ştiut şi acceptat unanim că adevărurile ştiinţelor sociale sînt rezultatul supunerii fenomenului ce formează obiectul cercetării unui ansamblu unitar de operaţii specifice (de organizare, clasificare, decupare, simplificare, simbolizare, generalizare) care nu sînt inerente în totalitatea lor şi nu sînt urmate în mod riguros de conştiinţa comună. Dacă influenţa conştiinţei comune

asupra cunoaşterii sociale ar fi o particularitate a acesteia, aşa cum consideră P. Berar, ar fi imposibilă stabilirea unor adevăruri obiective, ar fi puse sub semnul îndoielii existenţa şi rolul ştiinţelor sociale.

Desigur, fluxul de influenţe din sfera ştiinţelor sociale în aceea a conştiinţei comune are cu totul altă natură decît cel provenit din direcţia inversă, întrucît asigură dezvoltarea ei ascendentă.

Consider astfel că recenzia lui P. Berar la cartea mea nu a respectat cerinţele redării corecte a ideilor, ale rigorii ştiinţifice şi ale receptivităţii în dialogul de idei, pentru care pledează însuşi autorul ei. Într-un mod paradoxal şi împotriva voinţei autorului ea evidenţiază o dată mai mult că progresul contemporan al gîndirii marxiste nu depinde de reproducerea, fie şi în forme noi, a unor idei care nu şi-au confirmat forţa euristică, ci de găsirea unor răspunsuri noi la numeroasele întrebări ale epocii, răspunsuri capabile să deschidă noi orientări teoretice.

Radu Florian

RELIGIE ŞI MIT

Publicăm sub acest titlu textul unei scrisori primite la redacţie din partea prof. I. Stănel în care sînt expuse o serie de consideraţii critice vizînd modalităţi ale propagandei ateist-ştiinţifice.

Redacţia

Numărul 10/1974 al revistei „Ştiinţă şi tehnică" publică, sub semnătura prof. univ. dr. Paul Popescu-Neveanu, un mic articol (vezi p. 40), menit — probabil — în intenţia autorului şi a redacţiei să precizeze cîteva aspecte ale raportului mitologie—religie.

Intitulat *Continuitatea discontinuităţii în trecerea de la mitologie la religie*, textul conţine însă o serie de inadvertenţe logice şi teze, după părerea mea, eronate, care îl fac aproape neinteligibil. Consider că „Revista de filozofie" ar trebui să urmărească cu mai multă atenţie calitatea teoretică şi ştiinţifică a articolelor cu tematică ateistă din publicaţiile noastre, pentru a contribui prin observaţii şi analize pertinente la îmbunătăţirea activităţii acestui sector de activitate ideologică.

O primă inadvertenţă logică ne întîmpină încă din primele rînduri. Dacă titlul afirmă *o trecere de la mitologie la religie*, prima frază a articolului susţine, dimpotrivă, că „*odată* cu miturile încep şi religiile". Dar această frază merită citată în întregime, ca exemplu de raţionament greşit: „Întrucît supranaturalul imaginar este atît condiţia mitului cît şi a doctrinelor religioase, se poate considera că odată cu miturile încep şi religiile". Se observă lesne că concluzia nu are nimic comun, ca stringenţă logică, cu premisele! Faptul că atît *mitul* cît şi *religia* se întemeiază — în concepţia autorului — pe credinţa în supranatural, nu constituie prin sine o dovadă a apariţiei lor simultane în istorie!!

Dealtfel, în continuare, autorul revine la afirmaţia din titlu, dar o dezvoltă într-o manieră „proprie", cu argumente lipsite de temei istoric. După opinia sa, mitul reglementează comportamentele omului comunităţilor primare deoarece acesta se simte „angajat *printr-un contract* cu o autoritate superioară lui", care îi cere „să urmeze anumite prescripţii". Deci, conchide autorul, „este ... necesar ca să se constituie o sferă superioară de forţe nevăzute şi care să caute să-şi impună dictatul lor oamenilor". Aici, cititorul descoperă uimit că raportul din titlu: de la mitologie la religie este prezentat acum *răsturnat*, autorul presupunînd constituirea unei „sfere superioare de forţe nevăzute" drept condiţie preliminară apariţiei mitului sau cel puţin a funcţiei sale de reglare a comportamentului uman.

Or, constituirea acestei autorităţi a unor „forţe nevăzute" înseamnă *ipso facto* apariţia religiei. Aşadar, trecerea pentru care pledează autorul ar fi de fapt *de la religie la mit*.

Deruta cititorului sporeşte însă şi mai mult atunci cînd află că „dictatul" acestor „forţe nevăzute" „nu apare odată cu însăşi lumea imaginară a zeilor", ci mult mai tîrziu, dovadă fiind — pentru autor — faptul că

„vechiul Olimp este indiferent faţă de oameni asemenea naturii" (?!?). Ar exista, deci, o primă etapă în istoria religiei, anterioară mitului, cînd credinţa în supranatural nu ar contribui la coeziunea grupului, la constituirea „dictatului" unor forţe supranaturale.

Dar perspectiva astfel obţinută este încă o dată răsturnată. Toate cele menţionate pînă acum de autor s-ar înscrie „într-un stadiu *intermediar*" care „nu asigură o continuitate în relaţiile dintre oameni şi «cer» din cauza fragilităţii abstracţiilor şi generalizării lor" (?!?).

Cititorul constată cu stupefacţie că de fapt autorul preia şi apără o teză veche, îndrăgită de mult de unii teologi teoreticieni ai istoriei religiilor.

În concepţia sa „*religia*, ca sistem al legăturii omului cu prezumtivele forţe superioare şi nevăzute, implică tratarea acestora din urmă la *nivelul universalelor şi sistematizarea indicaţiilor* degajate *printr-o învăţătură* avînd cel puţin un *nucleu teoretic* sau de principiu" (subl. ns.). O asemenea accepţie a religiei elimină din istoria fenomenului religios *toate* formele primare de religie, nereţinînd decît ipostazele ei dezvoltate, evoluate, cele care au atins un nivel teoretic-doctrinar elevat. Cum spuneam, la fel procedează şi teologii care disting — în folosul religiei pe care o profesează — între religie şi „superstiţii primitive" sau „păgîne". Această viziune eronată, anistorică asupra fenomenului religios argumentează de fapt teza iniţială a autorului: trecerea de la mitologie la religie, dar ca trecere „de la mitologia sincretică la religiile sistematice" şi care „implică şi o trecere spre filozofie ... o filozofie autoritară ce îmbracă forme fixiste, denumite mai tîrziu dogme". Şi pentru ca orice îndoială a cititorului în corecta receptare a ideilor autorului să dispară, în concluzia articolului ni se mai spune o dată: „Astfel, *orice religie* implică un ceţos *amalgam de mitologie şi dogmatică*"

După părerea mea, articolul demonstrează încă o dată că superficialitatea unor autori în elaborarea unor articole de popularizare a concepţiei ştiinţifice-ateiste se leagă adesea şi de o insuficientă autoclarificare teoretică a problematicii abordate.

Prof. I. Stănel

SUBIECTUL CUNOSCĂTOR ŞI „FIERBINŢEALA" OBIECTULUI

Nota redacţiei. Textul ce urmează reprezintă o scrisoare adresată redacţiei de către prof. Vasile Florescu în legătură cu un articol apărut nu de mult în revista noastră.

Articolul *Nu pot să cred în moartea artei!*, pe care Marcel Breazu l-a publicat în nr. 4/1974 al „Revistei de filozofie", conţine cîteva afirmaţii care impun o intervenţie, chiar dacă ea ar părea cam tîrzie. Autorul susţine că discuţiile despre artă sînt întotdeauna „iritate", „pline de patimă", „la temperatură înaltă", fiindcă specificul artei — „fierbinţeala" obiectului — ar exclude abordarea riguroasă şi obiectivitatea traductibilă în stilul propriu filozofiei. Ca atare, străvechea observaţie privind puţinătatea sau chiar absenţa unor categorii gramaticale, precum vocativele, interjecţiile, imperativele, propoziţiile optative sau cele exclamative, caracteristică stilului filozofic este contestată, deşi ea e un loc comun şi în lingvistica modernă. Pentru a-şi argumenta teza şi a justifica felul exclamativ în care domnia-sa îşi intitulează articolul, Marcel Breazu recurge la o comparaţie cu discuţiile din domeniul ştiinţelor naturii şi exemplifică într-un limbaj pe măsura tezei susţinute: „ca eminent vulcanolog", Harun Tazieff „avea obligaţia să-şi păstreze seninătatea" „deasupra ebuliţiei (?!) vulcanilor", fiindcă „el era acolo în prezenţa unei ebuliţii obiectuale" (?!). Ca atare, recunoaşte autorul, articolul de care ne ocupăm este în mod fatal „un refuz pasionat", „un tropism, dacă vreţi", nicidecum o demonstraţie raţională în favoarea tezei pentru care d-sa pledează. Comentariul ni se pare absolut inutil.

În acelaşi articol mai există, din păcate, o afirmaţie care trebuie reţinută. Vorbind de „Casandrele moderne", adică de cei care „din alte motive, decît Hegel, cred că arta va deceda", Marcel Breazu atribuie ilustrului filozof o teză pe care n-a susţinut-o niciodată. Hegel n-a spus că Arta, în întregime, va pieri, ci numai *un anumit tip de artă*. Pasajul respectiv din *Prelegeri de estetică* (I, p. 110—112. trad. lui D. D. Roşca) este destul de clar dacă îl citim cu atenţie. Dacă citim şi pasajul adăugat cursului din 1828—29, rezultă şi

mai clar că e vorba numai şi numai de moartea artei clasice şi romantice. Justa interpretare a textului la care ne referim a fost obiectul unor ample şi precise puneri la punct, şi e regretabil că Marcel Breazu, ca şi Ion Ianoşi (vezi *Dicţionarul de estetică generală*, p. 157), n-au auzit de ele. Dar să facem cîteva trimiteri de care avem cunoştinţă :

În 1914, B. Bosanquet semnala greşita interpretare a pasajului în discuţie, de către Croce (*Croce's Aesthetic*, în „Proceedings of the British Academy", vol. IV, 1914). Textul, mai greu accesibil,ar fi putut fi cunoscut în mod indirect din răspunsul lui Croce, intitulat *La „fine dell'arte" nel sistem hegeliano*, cuprins în *Ultimi saggi*, Bari, 1963. În 1961, A. Banfi (*Motivi dell'estetica contemporanea*) a demonstrat că teza „morţii artei" din concepţia lui Hegel este de fapt *intesa ingenuamente alla lettera*, şi că *ciò che è destinato a morire nell'età moderna non è già, per Hegel, l'arte in generale, ma il regno dell'arte bella, che secondo Winckelmann aveva caratterizzato la cultura antica*. În acelaşi sens au scris şi D. Formaggio (*L'idea di artisticità*, Milano, 1962) şi Rosalba Pajano (*La Nozione di poetica*, Bologna 1970), care conchide : *„La muorte dell'arte" è percio la muorte di un certo ideale d'arte ...*".

O greşeală asemănătoare a comis Marcel Breazu şi în legătură cu Platon, adică cu un filozof încă şi mai citat decît Hegel. În *Dicţionarul de estetică generală* (p. 31) d-sa scrie că arta a fost „condamnată de Platon să rămînă în afara republicii". Aceeaşi greşeală o găsim, sub semnătura altcuiva, şi la pag. 228, deşi în *Republica* III, 398, X, 607, în *Legi* şi în *Fedru*, străvechiul filozof vorbeşte pe îndelete de rolul ce revine artei în formarea conştiinţei cetăţenilor care vor popula Statul ideal, ba încă, în rîndurile imediat următoare celui referitor la alungarea lui Homer — deci nu la excluderea în întregime a poeziei şi a artei— , el schiţează portretul poetului care va activa în cetatea pe care o plănuieşte. Ceea ce condamnă Socrate-Platon este un anumit tip de artă şi o anumită categorie de poeţi, ilustrată în special de către Homer.

Şi în acest caz, ca şi în acela al lui Hegel, Marcel Breazu trece cu prea multă uşurinţă peste texte celebre, adevărate *loca recitata*, şi ia *partea* drept *tot*, uitînd că asupra problemelor în discuţie există o vastă bibliografie. Informaţia exactă, verificată, care să nu deformeze gîndirea marilor filozofi, e o datorie primară a tuturor celor ce discută în spirit ştiinţific despre artă, inclusiv a esteticianului calificat.

Prof. Vasile Florescu

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXI 1974

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
***, O profundă analiză materialist-dialectică cu privire la viitorul comunist al României	9	1043
BELLU NICULAE, Conceptul moralei socialiste	7	859
BELLU NICULAE, Situaţia morală elementară în etosul socialist	9	1059
BREAZU MARCEL, Nu pot să cred în moartea artei!	4	451
CERNEA MIHAIL, Cercetarea realistă a contradicţiilor sociale concrete	4	445
CERNEA MIHAIL, Familia şi transformarea structurii de clasă în România	7	881
COBIANU ELENA, Condiţia morală a constructorului societăţii socialiste multilateral dezvoltate	9	1055
ENE HARALAMBIE, Rolul structurii în apariţia contradicţiilor	3	300
FLOREA ELENA, ARSENE M., OPASCHI V., Coordonate ale afirmării naţiunii noastre socialiste în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate	7	870
FLOREA ION, Democraţia socialistă şi libertatea umană	7	818
FLOREA ION, Istorism sau antiistorism teoretic	6	703
FLORIAN RADU, Cu privire la unele aspecte ale teoriei marxiste a statului şi democraţiei socialiste	8	963
GOLIANU AL., Interesul socialist—stimul al progresului societăţii noastre	4	435
GOLIANU AL., Socialismul şi activitatea creatoare	8	957
GRÜNBERG LUDWIG, Teoria generală a sistemelor: concepte, implicaţii metodologice, controverse	8	985
MAHLER FRED, Contradicţii în dialectica afirmării aspiraţiilor pentru educaţie în socialism şi unele căi ale rezolvării lor	5	583
MESAROŞ EMIL, Priorităţi şi orientări actuale în politica demografică	1	31
NICA C., Aprecieri privind conceptul de clasă socială în socialism	1	25
PÂNZARU PETRU, Psihologia socială — ştiinţa şi practica politică	8	970
POPESCU MARIA, Contradicţii ale integrării sociale în socialism	5	583
POPESCU VASILE, Contradicţii etice în stilul de conducere	5	605
POPESCU VASILE, Angajarea responsabilă şi etosul practic în societatea socialistă multilateral dezvoltată	9	1040
POPOVICI ELENA, Ideologic şi ştiinţific în cunoaşterea vieţii sociale	6	692
PUNI SIMION, Clasa muncitoare, clasă conducătoare a societăţii, promotoare consecventă a progresului economic, social-politic şi moral în România	8	951
PUNI SIMION, Politica Partidului Comunist Român — forţă motrice transformatoare a societăţii româneşti	7	797
SÎRBU C., Contradicţii ale vieţii social-economice	3	275
ŞERBĂNESCU ION, Dialectica general—particular şi procesul dezvoltării sociale	6	683
STĂNESCU MARIA, Previziunea unor contradicţii într-un fenomen economic prognozat	5	589
RĂDULESCU ILIE, Socialismul şi creativitatea istorică	7	808
ROTH ANDREI, Persoana umană în societatea socialistă multilateral dezvoltată	9	1067
TRĂSNEA OVIDIU, Semnificaţia politică şi teoretică a programului Partidului Comunist Român	8	947

TUDOSESCU ION, Perspectiva structural-holistă şi praxiologică asupra sistemului social 8 979

Discuţii

DINUŢ N., Conceptul de regim politic 4 463

Dezbateri

DIALECTICA ŞI TEORIA DEZVOLTĂRII

Participanţi: ION TUDOSESCU, CORNEL POPA, MIHAI FLOREA, ION MORARU, AL. BĂDULESCU, O. HOFFMANN, MARIN DIACONU, IOANA SMIRNOV, ION PIETRARU, ANA KATZ, ANGELA VASILIU . . . 5 611

FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI

Cuvînt introductiv din partea redacţiei
Participanţi la dezbatere: AL. TĂNASE (p. 145); RADU FLORIAN (p. 148); PAVEL APOSTOL (p. 154); ION REBEDEU (p. 157); NICULAE BELLU (p. 165); C. I. GULIAN (p. 171); CĂLINA MARE (p. 175); ERNEST STERE (p. 178); CORNEL POPA (p. 179); RADU SOMMER (p. 184); NICOLAE KÁLLOS (p. 189); ION DIDILESCU (p. 191); G. VLĂDUŢESCU (p. 195); AL. BOBOC (p. 197); VASILE TONOIU (p. 201); VASILE POPESCU (p. 205); V. MOGLESCU (p. 208) 2 143
Studenţii au cuvîntul! 2 212
Opiniile unor tineri absolvenţi 2 230

PROBLEME ALE AFIRMĂRII ŞI DEZVOLTĂRII ROLULUI CLASEI MUNCITOARE ÎN SOCIALISM

Participanţi: MARIN NEDELEA, CAROL NIRI, ION IUGA, GHEORGHE ILIE, VIRGIL MĂGUREANU, ŞTEFAN IONIŢĂ, ZORINA ZDROBA, PETRE MIHALACHE, GHEORGHE LUPAŞ, GHEORGHE IOVAN 1 7

TEORIA CULTURII, UMANISM

FLOREA SILVIA, FLOREA MIHAI, Umanismul socialist şi personalitatea umană 7 827
GULIAN C. I., Despre baza social-istorică a teoriei culturii 1 43
PETCU DIONISIE, Cultura socialistă — o nouă sinteză a culturii umane 7 851
REBEDEU ION, „Substanţă" şi funcţionalitate în cultură 5 571
TĂNASE AL., MIŞCOL OLTEA, Sensul umanist creator al revoluţiei socialiste în cultura românească 7 837

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ

BELLU ELENA, Conceptul de energie în opera lui Wilhelm Ostwald 4 523
BRĂTIANU CONSTANTIN, Cîteva precizări privind conceptul de informaţie shannoniană 4 534
DEMŞOREANU BRUTUS, Aspecte filozofice ale teoriei măsurătorii în mecanica cuantică 4 476

DOBRE AXINTE, Implicații epistemologice ale unor idei cantoriene despre infinitul matematic 4 469
FELECAN FLORIN, Complexitatea sistemelor 4 502
MARCUS SOLOMON, Un domeniu primordial al revoluției științifice-tehnice; ingineria umanistă 9 1076
MĂRGINEANU G. D., Unele aspecte dialectice ale termodinamicii biologice . . 4 514
MILCU ȘTEFAN, Determinism și incertitudine în medicină 9 1072
PÎSLARU ELENA, Aspecte logice și lingvistice ale negației 3 320
PEATNIȚCHI I., Dialectica și reducționismul 4 492
STOICHIȚĂ RADU, Relația asertoric-modal-deontic 3 305

Discuții

POPESCU ION, Relativismul epistemologic modern 1 73

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BANU ION, Tema universalismului culturii în gîndirea autorului cărții „India" 9 1112
BIELTZ PETRE, BÎRLIBA DAN MIHAI, Logica în perspectiva *Caietelor filozofice* ale lui V. I. Lenin 1 93
NEAGOE FLORICA, Francesco Petrarca și umanismul renascentist 9 1107
PANTAZI RADU, Jules Michelet și ideologia revoluției române de la 1848 . . . . 9 1103
TĂNASE AL., Ideea de Renaștere, în viziunea lui Jules Michelet 9 1099
TERTULIAN N., Actualitatea și inactualitatea esteticii lui Schopenhauer . . . 3 334

Immanuel Kant — 250 de ani de la naștere

GULIAN C. I., Immanuel Kant în conștiința societății contemporane 6 711
STOICHIȚĂ RADU, Meditații asupra infinitului, indefinitului și lucrului în sine la Kant 6 720
FLONTA MIRCEA, „Analitic" la Kant 6 726
BELLU NICULAE, Sensul unei antropologii filozofice la Kant 6 730

Discuții

FLORIAN RADU, Controverse în filozofia marxistă contemporană (Cu privire la cartea lui L. Althusser; *Răspuns lui J. Lewis*) 1 57

STUDII DE ISTORIA RELIGIILOR

BĂLĂ PAUL, Iisus Hristos — istorie sau mit? 8 1025

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CĂTINEANU TUDOR, Prefigurarea unei teme: „Existența este rațională și irațională" 1 105
FIRU-SULEA I., Ioannes Sommerus Pirnensis — un strălucit umanist din Țările Române în secolul al XVI-lea 9 1085
ISAR N., Gîndirea social-politică a cărturarului Dosoftei. Cu prilejul aniversării a 350 de ani de la nașterea sa (1624—1693) 9 1088
KRONER MICHAEL, Gîndirea social-economică a luptătorului pașoptist Stephan Ludwig Roth (1796—1849) 9 1093
WALD H., Esența dialectică a omului în *Existența tragică a* lui D. D. Roșca . . . 1 99

Kant în filozofia românească

GHIȚĂ SIMION, Semnificația și particularitățile kantianismului în evoluția filozofiei românești 6 743
EPURE GH., Gheorghe Lazăr — „primul kantian român" 6 750
PANTAZI RADU, Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea 6 755
MATEI DUMITRU, Motive kantiene în sistemul estetic dragomirescian . . . 6 759
NOICA C., Traducerea lui Eminescu din „Critica rațiunii pure" 6 762
BALCA N., Opera lui Kant în limba română 6 770
PETRESCU CAMIL, O indicare sumară a originilor filozofiei lui Kant (Subiect ales la licență). Text inedit 6 774

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

APOSTOL PAVEL, Trecut, prezent, viitor 7 909
BELLU NICULAE, Omul ca individualitate și individualitatea ca sens etic al vieții 1 85
HOROTAN IOAN, Valoarea informației și informația valorii 3 351
WALD HENRI, Mutația socialistă a stilului de viață 7 916
GRÜNBERG LUDWIG, Confruntări contemporane 9 1127

CRONICA IDEILOR

BECLEANU-IANCU ADELA, Leslie A. White și tentativa de constituire a culturologiei 5 650
ȘERBĂNESCU ION, Puncte de vedere privind elaborarea antropologiei filozofice marxiste 5 641
TRĂSNEA OVIDIU, Ideologia „sfîrșitului ideologiilor" 7 897

OPINII DESPRE CĂRȚI

BERAR PETRU, Filozofia marxistă azi : actualitatea reflecțiilor eficiente (Radu Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, București, 1974) 8 1006
BOBOC AL., Marxismul și antropologia filozofică (C. I. Gulian, *Despre antropologia filozofică înăuntrul marxismului*, București, 1972) 8 996
CHEȚAN OCTAVIAN, Religia și lumea contemporană (Petru Berar, *Tineretul și religia*, București, 1974) 5 673
GHIDEANU TUDOR, Omul — prezență valorică a filozofiei (C. I. Gulian, *Despre antropologia filozofică înăuntrul marxismului*, București, 1972) 8 999
GRECU C., Logica filozofică, logica matematică și filozofia logicii (Petre Botezatu, *Semiotică și negație*, Iași, 1973) 9 1117
HOROTAN IOAN, Neîmplinirile unui eseu (Victor Săhleanu, *Eseu de biologie informațională*, București, 1973) 4 545
MIHU ACHIM, Geneza marxismului (Traian Pop, *Marx-Engels, Filozofia operei de tinerețe*, vol. I, Cluj, 1973) 5 661
NADIN MIHAI, Critica teoretică, o critică a ideologiei literare (Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, București, 1973) 1 117
NEVEANU-POPESCU PAUL, O contribuție la etica explicativă (Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică și psihanaliză*, București, 1973) 3 367
PETCU DIONISIE, Structura filozofiei marxiste (Radu Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, București, 1974) 8 1002
POSESCU ALEXANDRU, O nouă interpretare românească a filozofiei lui Nicolai Hartmann (Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, 1973) 4 541

SĂHLEANU VICTOR, Psihanaliza și cadrul eticii științifice (Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică și psihanaliză*, București, 1973) 3 359
ȘERBAN LAURENȚIU, Geneza filozofiei marxiste, o problemă de actualitate (Traian Pop, *Marx-Engels, Filosofia operei de tinerețe*, Cluj, 1973) . . . 5 666
TĂNASE AL., Este posibilă o antropologie filozofică marxistă? (C. I. Gulian, *Despre antropologia filozofică înăuntrul marxismului*, București, 1972) . 8 991
VIERU SORIN, Analiza logică în serviciul investigației filozofice (Gheorghe Enescu, *Filozofie și logică*, București, 1973) 3 371
VIERU SORIN, Orizont logic și orizont uman (Petre Botezatu, *Semiotică și negație*, Iași, 1973) 9 1124

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

APOSTOL PAVEL, Reflecții asupra unei cărți (Aneta Busuioc, *Politicul și conducerea societății*, București, 1973) 8 1017
BULBOREA ION, C. Dobrogeanu-Gherea, figură proeminentă a gîndirii socialiste în România (*C. Dobrogeanu-Gherea: Studiu social-istoric*, București, 1973). 3 384
HUREZEANU DAMIAN, Tinerețea socialismului român. Socialismul tinerilor din veacul trecut (Tiberiu Avramescu, *Constantin Mille. Tinerețea unui socialist*, București, 1973) 8 1018
NEAMȚU OCTAVIAN, Progres și tradiție în devenirea culturii, (Vasile Vetișanu, *Progresul uman și tradițiile culturii*, București, 1973) 8 1022
TRĂISTARU MARIN, Dialectica democrației socialiste (Ion Florea, *Dialectica democrației socialiste*, București, 1973) 3 381
VIDA IOAN, Transformări înnoitoare în sistemul democrației socialiste (Ion Deleanu, Gheorghe Boroș, *Organele statului socialist român în sistemul democrației socialiste*, București, 1973) 3 387

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

BREAZU MARCEL, Sesiunea anuală a Comitetului Internațional de Estetică 9 1139
B. AL., Manifestare științifică studențească 1 125
* * * Contribuția Institutului de filozofie la afirmarea filozofiei marxiste în România (Raport al Consiliului științific) 7 927
DOBRESCU FLORIN, Metodă de reconstrucție logică a teoriilor științifice . . 4 551
DULAMĂ DANA, Marxismul și psihanaliza. Dezbatere universitară 8 1032
E. F., Sesiune științifică: Civilizația socialistă și valorile ei fundamentale 2 235
E. F., Sesiune științifică: Contradicțiile în socialism și perfecționarea vieții sociale 4 564
E. F., I. S., RADU TOMOIAGĂ, 250 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant 6 780
* * * Sesiune științifică consacrată aniversării a 30 de ani de la crearea Frontului Unic Muncitoresc 6 779
* * * Sesiuni științifice închinate celei de a XXX-a aniversări a eliberării patriei 7 927
GEORGESCU FL., Abordarea sistemică în științele biologice și medicale 2 237
GRECU C., Metode formale în metodologia științelor empirice 8 1631
MARIȘ N., Dezbateri consacrate elaborării tratatului de istoria filozofiei moderne și contemporane 2 237
MARIȘ N., Problematica teoretică a populației în dezbatere 9 1133
O.D., Comunicări de istoria și filozofia științei; Limbaj și comunicare în artă și cultură; Simpozionul „Populația, familia și drepturile omului” 6 782
O.D., Sesiuni științifice consacrate celui de al XI-lea Congres al Partidului 9 1136
O.D., Sesiune de comunicări pe teme de istoria și filozofia științei 9 1138
O.S., Comemorarea lui Thomas d'Aquino; Sesiune științifică consacrată lui Al.Biruni 1 126
O. S., Sesiune consacrată istoriei și filozofiei științei 2 240
O. S., Sesiunea științifică consacrată rolului și locului Academiei Române în sistemul societății românești (1866—1920) 3 391

VALERIU STREINU, ALEXANDRU SURDU, TUDOR RISTEA, Logica formală, istoria şi teoria logicii în cercetările Centrului de logică 7 934
TISMĂNEANU VLADIMIR, Noua stîngă între utopie şi disperare 4 557
T. E., Un seminar doctoral în Institutul de filozofie 8 1034

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID — CONSULTAŢII

BOBOC AL., Direcţii şi orientări în gîndirea filozofică contemporană. Locul şi rolul filozofiei marxist-leniniste în lupta de idei contemporane, confruntarea filozofiei marxiste cu curentele de gîndire nemarxistă. Combaterea concepţiilor neştiinţifice — sarcină permanentă a frontului nostru filozofic . . . 3 393
COBIANU ELENA, Succese de seamă în activitatea de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste a maselor 2 243
MARE CĂLINA, Materialismul dialectic şi ştiinţele particulare 1 127
PUNI SIMION, Schimbările esenţiale în structura de clasă a societăţii noastre în ultimele trei decenii 3 405

MARGINALII ŞI COMENTARII

ANDREI I., „Tribuna şcolii" şi lecţia de filozofie 2 254
DEZNAN M., „Un animator al culturii filozofice româneşti" 2 253
Din partea redacţiei (Octavian Cheţan), Notă 3 428
DUŢĂ DUMITRU, Cîteva inexactităţi grăitoare 1 136
FLORESCU VASILE, Subiectul cunoscător şi „fierbinţeala obiectului" . . 9 1144
FLORIAN RADU, Precizări pe marginea unui dialog privind statutul şi fizionomia filozofiei marxiste 6 787
FLORIAN RADU, Rectificări şi nedumeriri pe marginea unei recenzii . . 9 1141
IOAN C., Educaţia permanentă 1 135
MATEI DUMITRU, Sinteză dialectică şi sinteză eclectică 3 421
PAŞCADI ION, Precizări 3 427
STĂNEL I., Religie şi mit 9 1143

NECROLOGURI

RADU TOMOIAGĂ 6 784

PAUL BĂLĂ 8 1035

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC (Tomul XXI, numerele 1—9, 1974) . . 9 1153

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina coperţei]

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ

GHEORGHE ENESCU, **Filozofie şi logică**, Colecţia „Logos", 1973, 205 p., 6 lei.
GH. BÎRSAN, **Timpul în ştiinţă şi filozofie**, 1973, 245 p., 11 lei.
LIUBOMIRA MIROŞ, **Intuiţionismul etic**. Colecţia „Mica bibliotecă etică", 1973, 177 p., 6,40 lei.
ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (traducere din lb. franceză) 1974, 26 lei.
* * * **Modelarea proceselor sociale** (traducere din lb. rusă), 1973, 273 p., 9,25 lei.
VASILE VETIŞANU, **Progresul uman şi tradiţiile culturii**, 1973, 193 p., 5,25 lei.
GH. VLĂDUŢESCU, **Filozofia neotomistă în Franţa**, 1973, 164 p., 6 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

* * * **Capitalismul contemporan** [Sub redacţia : prof. univ. dr. Gheorghe P. Apostol (coordonator), conf. univ. Sterian Dumitrescu, conf. univ. dr. Gheorghe I. Tomescu], 1973, 411 p., 24,60 lei.
MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNÖ GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.
NICOLAE C. MATEI, **Sociabilitatea şi temeiurile ei morale în colectivele şcolare**, 1973, 270 p., 8,20 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă**, 1973, 310 p., 9,25 lei.
AL. TĂNASE, **Cultură şi umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p., 9,25 lei.
* * * **Texte presocratice**, vol. I, 236 p., 10 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. I (Sociologia cunoașterii și valorii), 1973, 466 p., 30 lei.

ANTON DUMITRIU, **Teoria logicii**, 1973, 391 p., 22,50 lei.

*** **Filozofie modernă și contemporană. Studii**, (Sub redacția AL. POSESCU), 1973, 268 p., 19 lei.

VASILE FLORESCU, **Retorica și neoretorica. Geneză, Evoluție, Perspective**, 1973, 267 p., 15,50 lei.

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România**, 1973, 356 p., 23 lei.

*** NOESIS, **Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

*** **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprofesionale** (coordonatori: OVIDIU BĂDINA și CĂTĂLIN MAMALI [colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4]), 1973, 159 p., 7,75 lei.

CERNEA MIHAIL, **Sociologia cooperativei agricole**, 1974, 294 p., 11,50 lei.

CETERCHI IOAN, LÖRINCZ L., GHEGIU DAN, POPESCU SOFIA, FODOR INNA, BOLINTINEANU AL., NASCHITZ ANITA, VÎNTU ION, **Organizarea și activitatea de stat în Republica Socialistă România**, 1974, 472 p., 33 lei.

DAN SPÎNOIU GEORGETA, **Factori obiectivi și subiectivi în integrarea profesională a femeii**, 1974, 280 p., 16 lei.

*** ***Rolul și funcțiile dreptului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*** (coordonatori: prof. dr. doc. IOAN CETERCHI, ADRIAN DIMITRIU, PAUL COSMOVICI), 1974, 280 p., 22 lei.

*** **The Revolution in science and technology and Contemporary social development**, 1974, 257 p., 25 lei.

EDITURA POLITICĂ

AL. BOBOC, **Neopozitivismul și știința contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 80 p., 1,75 lei.

GH. AL. CAZAN, **Marxismul în gîndirea contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 70 p., 2 lei.

RADU FLORIAN, **Reflecții asupra filozofiei marxiste**. Colecția „Idei contemporane", 1974, 270 p., 7,25 lei.

ION GRIGORAȘ, **Libertatea și responsabilitatea morală în condițiile socialismului**, Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate". Seria „Etică", 1973, 75 p., 2 lei.

C.I. GULIAN, **Problematica omului și existențialismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 84 p., 2 lei.

THEODOR MARINESCU, **Tehnocrație-democrație în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 62 p., 2 lei.

AL. VALENTIN, **Marxismul, revoluție în filozofie**. Colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", 1974, 85 p., 2 lei.

GH. VLĂDUȚESCU, **Spiritualismul și fideismul în filozofia contemporană**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1973, 51 p., 1,50 lei.

OLIVIA CLĂTICI, **Societatea de consum**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

LAURENȚIU ȘERBAN, **Înstrăinarea în capitalismul contemporan**. Colecția „Dezbateri ideologice", 1974, 60 p., 2 lei.

[Continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXI, 9, P. 1037—1152, BUCUREȘTI, 1974

I. P. I. c. 1682 | 43 503 | Lei 20.—